

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

1839
B

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ADMODUM REVERENDI ET EXIMII PATRIS

JOANNIS A S. THOMA

CURSUS THEOLOGICUS

III

AMONT S A SINNAOL

PARIS. -- IMPRIMERIE V^o P. LAROUSSE ET C^o

19, RUE MONTPARNASSE, 19

ADMODUM REVERENDI ET EXIMII PATRIS

JOANNIS A S. THOMA

ORDINIS PRÆDICATORUM, DOCTORIS THEOLOGI

IN COMPLUTENSI ACADEMIA PROFESSORIS PRIMARI, SUPREMI FIDEI CENSORIS

CURSUS THEOLOGICUS

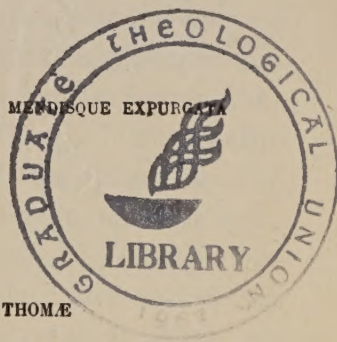
IN SUMMAM THEOLOGICAM D. THOMÆ

NOVA EDITIO

AD LUGDUNENSEM ANNI MDCLXIII ACCURATISSIME EXPRESSA, MENDISQUE EXPURGATA

TOMUS TERTIUS

IN QUÆSTIONIBUS IN PRIMAM PARTEM D. THOMÆ
A QUÆSTIONE XV AD XXVI



Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

PARISIIS

LUDOVICUS VIVÈS, EDITOR

13, VIA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXXIII

ANNOBUS REVERENDI ET EXIMI PATRIS

JOANNIS A. S. THOMAS

ORDINIS PRÆDICATORUM, IN VITIS REVERENDI

IN CONVENTU SACRÆ THEOLOGICÆ FACULTATIS, CATHOLICÆ UNIVERSITATIS

CURSUS THEOLOGICUS

IN SACRÆ THEOLOGICÆ AN. D. THOMAS

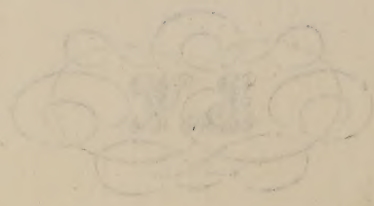
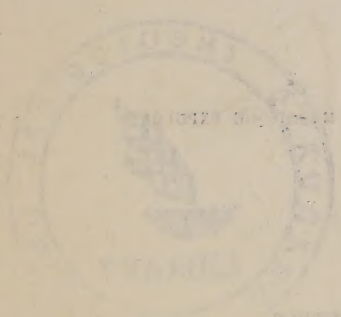
NOVA EDITIO

ANNO DOMINI MCMXXV. AD HOC VERTITUR, AD HOC VERTITUR, AD HOC VERTITUR

TOMUS TERTIUS

IN QUINQUE PARTES DIVISUS, AD HOC VERTITUR, AD HOC VERTITUR, AD HOC VERTITUR

A. THOMAS, P. M. D. C. M. XXV.



Property of

A203

Please return to

Graduate Theological

Union Library

PARISIIS

LUDOVICUS VIVANT, EDITOR

12, VIA BELLECHASSE, 12.

X1821

NECCESSARIUM


CATHOLICO

LECTORI.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Inchoatum theologiæ nostræ cursum (utinam secundo aspirantis numinis vento placidum) secunda hac navigatione super primam D. Thomæ partem absolvimus. Quæ difficultates in illa, quæ pericula superanda sint, qui leget intelliget : nos enim sub aquis tam vehementibus non gemere tantum (quod et magnis viris, ipsisque etiam gigantibus evenire, Scriptura divina testatur) sed et opprimi ac pene mergi non diffitemur, cum a spiritu procellæ exaltati fluctus ascendunt usque ad cœlos, et descendunt usque ad abyssos, ut in tanto disputationum fragore, et illidentium undarum mole, omnis sapientia nostra (si tamen nostra) plane devorata sit. Tu ergo quisquis es, Lector, si ad hæc dignaris attendere, non quæ nostra sunt videas, sed si forte aliqua altioris ac sapientioris gubernatoris delineata calamo arideant, et quæ in recondito ac profundo Angelici doctoris sensu conquiescunt, illa hauri, illis fruire, ille tibi tramitem aperiat, viamque demonstret, a qua pene nullus deviat qui non aberret, ipso Innocentio vi. summo pontifice prædicante : « Quod, qui ejus doctrinam impugnaverit, semper fuit de veritate suspectus. Non ait, qui crebrius, qui frequentius, qui continuo impugnaverit, reddetur de veritate suspectus, sed potius quod semper erit de veritate suspectus qui eum impugnaverit ; quasi vel unica contra veram D. Thomæ mentem impugnatione, perpetua de veritatis suspicione accumuletur damnatio. Nos vero tali ac tanto duce freti, restauramus aciem, certamen repetimus. Nostrum est Salomonem hunc nostrum, non solum in sapientiæ lectulo, quiescentem ambire, sed procedentem ad bella, sed in castris agentem perpetuo militiæ sacramento comitari. Si turpe est cingulo, ac juramento militari adstrictum, vel pedem a sui ducis vexillo retrahere, cur ignaviæ, servilique, ac non potius ingenuæ menti deputabitur in literaria militia suo adstringi ductori, et tot hostium triumphatori vexillo, angelico præceptori irrefragabiliter adhærere ? Quasi minoris aut levioris periculi sit in sapientiæ castris ductore destitui, quam inter hostiles acies sine duce militare. Non ergo nostræ nos constantiæ pudeat, nec pertinaciæ de-

putemus, quod summæ est prudentiæ, et necessariæ disciplinæ. Nec erubescimus jam vestris oculis ac menti, o Lector, rudia hæc, et insipida nostra intimare. Magis meminisse oportet, inter militares æstus, et castrorum pulverem, non delicata quæri debere, sed fortia. Divitem illum tabernaculi sacri apparatus, tantæ auri, gemmarumque varietate splendentem, opertoria cilicina, et ianthinæ rubricatæque arietum pelles defendebant atque servabant. Inter tabernacula Cedar peregrinantur Salomonis nostri divitiæ. Oportet et pelles offerre, quibus tam pretiosa totius doctrinæ, et veritatis supellex contegatur; ut jam non formosam tantum Sponsæ faciem, sed et nostris forsitan ruditatibus nigram, non repellere ac fastidire, sed suscipere, sed fovere digneris; quia et si hæc quæ in templo Dei offerimus fusca atque indecora videantur, utpote non aurum exhibentes aut purpuram, sed caprarum pilos, et horrentia saga, quæ solis ardoribus exusta haud gratum oculis referant colorem, tamen pugnæ ac laborioso certamini necessaria forsitan videbuntur tamquam tabernacula Cedar, et tamquam pelles Salomonis. Denique, quod a nobis erratum, quod minus attente dictum inveni-
neris, de tuo supple, humanissime Lector, quia tuis hæc nostra servitutibus dedicamus. Nec te magni Athanasii verbis interpellare confundimur in epistola ad Serapionem, de Spiritu Sancto: « Paucis scripsi, et tuæ pietati transmi-
si, plurimum te exhortans, ut in istis legendis, quædam emendes; et ubi imbecillior est dictio, veniam dones. » Vale.



IN PRIMAM PARTEM D. THOMÆ.

QUÆSTIO XV.

DE IDEIS.

SUMMA LITTERÆ.

Breviter discurrit S. Thomas circa divinas ideas, id est, circa exemplaria, quæ intellectus divinus intra se habet ad fabricandas res creatas, et inquirat tria. Primo, an dentur tales ideæ, quod pertinet ad quæstionem an est. Secundo, an sint una, vel plures. Tertio, circa quæ objecta versentur, quod pertinet ad quæstionem quid est.

Igitur in articulo primo docet D. Thomas ponendas esse ideas in Deo, eo quod est agens intellectuale, quod in hoc differt ab agente pure naturali, quod agens naturale operatur per formam entitative similem suo effectui cui, agens autem intellectuale per formam intelligibilem, quæ exprimitur, et formatur in conceptu: et quando sic formatur, quod ex modo concipiendi est etiam formativa rerum ad extra, talis forma vocatur idea, sicut in mente artificum datur ad formanda sua artefacta.

In articulo secundo ostendit dari in Deo plures ideas, non quidem entitative plures, sed respective ad res ideatas, et secundum officium ideandi, eo quod Deus non solum est artifex unius creaturæ, sed omnium, etiam in quantum plures et distinctæ sunt. Unde oportet quod ad diversas creaturas diversas imitabiles fundet, quia quælibet creatura cum distincta sit ab alia, distincto etiam modo imitatur exemplar Dei; et sic habet diversos modos ideandi, et diversos respectus fundat ad sua ideata.

In articulo tertio docet omnium eorum, quæ Deus facit, dari ideas, practice quidem, quantum ad executionem, respectu eorum, quæ de facto fiunt: respectu vero eorum, quæ solum sunt possibilia, utitur idea, ut ratione cognoscendi tantum, non ut ratione practicante executive.

DISPUTATIO I.

DE IDEIS DIVINIS.

ARTICULUS I.

An sint, et quid sint ideæ?

Aliqua de his egimus in II physic. q. XI, art. III, quantum brevitatis illius hoc patiebatur. Nunc autem, ut latius res ista declaretur, tria in hoc articulo tractanda sunt. Primum, an sint ideæ. Secundum, quid sint. Tertium, quomodo causent.

DARI IDEAS.

I. Idea nomen est Græcum significans formam, non quancumque sed primam, seu exemplarem nostro vulgari original, ex cujus imitatione aliæ deducuntur, seu exemplantur: unde non est forma conjuncta materiæ; neque informans per sui unionem, sed per imitationem sui, non tam informans, quam formans ideatum. Est autem frequens hujus nominis usus, tum in sacris litteris, tum in patribus, tum in scholasticis. Apud Scripturam Exodi XXV dicitur Moyse: *Inspice, et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est et* I Paralip. XXVIII: *Omnia venerunt scripta manu Domini ad me, ut intelligerem universa opera exemplaris*: Ecclesiastici XXXVIII: *Omnis faber, et architectus qui sculpsit signacula sculptilia, cor suum dabit in similitudinem picturæ, etc.* Apud patres videri potest S. Dionysius cap. V de divinis nominibus, lectione III, apud D. Thomam ubi docet: « Exemplaria, seu ideas esse in Deo rationes substantificas effectivas, et prædeterminativas rerum: » S. Augustinus pluri-

bus in locis lib. VII de civitate, cap. XXVIII, lib. XII, cap. XXVI et lib. XIV, cap. XXV. Sed præcipue in lib. LXXXIII quæstionum, quæst. XLVI, ubi inter alia inquit quod: « Ideas Plato primus appellasse perhibetur, non tamen est verisimile sapientes, aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quæcumque res sint, non intellexisse, si quidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo esse possit. » Item Boetius, lib. III de consolatione, metro IX:

« Tu cuncta superno

Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine
[ducens. »]

Apud scholasticos videndus est Magister in I, dist. XXXVI, ubi communiter doctores, et D. Thomas in præsentia et quæstione III de veritate. Ac denique philosophi cum Aristotele in I et VII metaph. ubi late impugnat opinionem Platonis, qui ponebat ideas esse substantias quasdam separatas ab omni singularitate, per quarum participationem res singulares sortiebantur speciem.

II. Et ex hoc declaratur ratio, et necessitas ponendi ideas, tum ex quotidiana experientia, quia videmus nihil per artem nos elaborare, nisi inspiciendo aliquam similitudinem, et exemplar quod formamus in intellectu; tum ex ratione D. Thomæ in præsentia, quia in hoc distinguitur agens intellectuale a naturali, quod naturale agens operatur per formam naturalem per quam assimilatur sibi effectum executive generando: at vero agens intellectuale operatur per formam intelligibilem, non solum cogitationem, quæ est actus immanens ad intra, sed etiam effectus aliquos ad extra, dirigendo illorum formationem juxta id quod concipit: ergo oportet quod forma intelligibilis non solum

sit forma, quatenus informat intellectum ad cognoscendum, sed etiam quatenus format rem ad extra, imprimendo imitationem, et participationem sui in illa, sicut forma naturalis non solum est ratio constituendi compositum, et dandi illi esse, sed etiam est ratio agendi, et propagandi suam similitudinem. Et primo modo forma intelligibilis, quatenus informat intellectum ad cognoscendum, dicitur species, vel conceptus: secundo autem modo quatenus format ad agendum, dicitur idea, quia agens intellectuale, non casu, et fortuito operatur, sed intendens, et respiciens aliquid quasi regulam, et exemplar, ad cuius imitationem faciendum est opus. Quæ ratio etiam simitur ex D. Thomas quæst. III de verit. art. I.

III. Ex quo deducuntur duo valde notanda. Primum est, quod in nobis qui desumimus cognitionem ab objectis, ideæ seu exemplaria quæ formamus non ita sunt puræ formæ quin sint etiam formatæ, et derivatæ ab alio, id est, ab objecto exteriori; et ideo etiam objectum solet dici exemplar, seu originale, non formaliter sed objective, tamquam id a quo sumit intellectus species; non tamen objectum ad extra. Dicitur idea, quia nomine ideæ intelligimus aliquid formatum, et conceptum intra intellectum. Cæterum intellectus qui non accipit species ab objectis, habet ideam, quæ sit pure forma, et non sit formata; quod præcipue competit intellectui divino; cuius idea est forma pure formans, quia nullo modo formatur, aut desumitur ab objectis ad extra, sed ipsa format omnia.

IV. Secundum est, quod radix, et fundamentum ponendi in Deo ideas rerum faciendarum, est idem ac ponendi prædefinitiones prædeterminativas omnium eorum, quæ a providentia, et arte divina diriguntur,

et fiunt: et sicut ideæ antecederent ad ipsas res se habent, neque illas præsupponunt, sed disponunt, ita et prædefinitiones: nam et ipsæ ideæ non possunt operari nisi adjuncto decreto efficaci voluntatis; et ideo S. Dionysius supra citatus dixit ideas nominari in theologia prædefinitiones; verba Dionysii sunt: « Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificas, et singulartiter præexistentes, quas theologia prædefinitiones vocat, et divinas, et bonas voluntates existentium prædeterminativas, et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædefinivit, et produxit.» Itaque Dionysius in unum conjungit fundamentum ponendi ideas, et ponendi prædefinitiones prædeterminativas, et effectivas omnium; et ratio est, quia cum omnia deriventur, et causentur a Deo ut artifice, consequenter debent causari ab idea et exemplari divino, tamquam ab eo quod Deus inspicit ut res producat: ergo prius debet intendere, et apud se definire, et statuere determinate quomodo aliquid faciendum sit, quam præsupponere cognitum sub aliquo statu, v. g. sub statu conditionato, antequam definiat: nam si præsupponit cognitum in aliquo statu, et non pro illo prædefinitum, neque etiam erit sub illo statu ideatum, et ab arte Dei profectum, quod est simpliciter non esse a Deo pro illo statu. Eadem ergo radix est ponendi ideas in Deo, et ponendi prædefinitiones prædeterminativas rerum, non præsuppositivas illarum.

QUID SIT IDEA?

V. Explicata necessitate ponendi ideas, restat videre quid sint. Ad quod supponimus definitionem ideæ communiter receptam, quod est forma imitabilis ad quam artifex res-

piciens operatur. Et hinc nascitur difficultas explicandi quidditatem ideæ, quia ex una parte dicitur forma, et sic videtur quod debet informare intellectum, quod non potest esse nisi sit species, vel conceptus, cum sit forma per modum imaginis. Ex alia parte dicitur quod debet esse imitabilis, et id quod respicitur ab artifice, et sic debet esse objectum cognitum, non conceptus informans.

VI. Hinc orta est varietas opinionum. Quidam enim constituunt ideam in conceptu formali, qui est ipsa species expressa: alii in conceptu objectivo, qui est ipsa res cognita; utrique dividuntur in alias duas sententias; nam quidam dicunt esse conceptum objectivum; quidam affirmant esse ipsam rem ideatam, prout apprehenditur ab artifice. Ita sumitur ex Scoto in 1, dist. xxxv, quæst. 1, §. Ad ista, ubi loquendo de ideis divinis, dicit quod sunt ipsæmet creaturæ ut objective cognitæ, non vero ipsa intellectio, aut repræsentatio Dei, sed ipsæ creaturæ ut apprehensæ a divino intellectu, sunt ideæ suimet in esse reali, et hoc esse objectivum, seu apprehensum creaturarum vocat Scotus esse quoddam diminutum, non quod posuerit Scotus aliquod esse reale positivum extra Deum, quod esset medium inter ens rationis, et ens reale, sed nomine entis diminuti intellexit ipsum ens reale creaturæ sub statu apprehensæ, non sub statu productæ. At vero Durandus licet etiam teneat quod idea est conceptus objectivus, non formalis, non tamen eodem modo ponit creaturas cognitæ esse ideas, sed distinguit de perfectionibus, quod quædam inveniuntur tam in Deo, quam in creaturis, ut esse, vivere, intelligere, etc. et de talibus perfectionibus dicit ipsam divinam essentiam, seu perfectiones illas divinas posse habere

se ut ideas respectu talium perfectionum, quæ sunt in creaturis: alias vero perfectiones esse quæ non sunt formaliter in Deo, sed solum in creaturis, quia habent imperfectionem admixtam; et de talibus non habet Deus ideam, nisi quatenus ipsas perfectiones creatas apprehendit, et juxta illas format ad extra. Alii vero distinguunt de idea creata, et increata, et dicunt quod in mente artificis creati idea est conceptus objectivus seu res ipsa cognita, non quidem res ipsa facienda, ut putavit Scotus, sed res illa, seu exemplar, quod sibi proponit artifex, ut ad instar illius faciat rem ad extra. In Deo autem dicunt ideam esse ipsum Verbum, seu conceptum formalem, quia Deus non sumit ideam ab aliquo originali extra se, sed ex repræsentatione quam habet de omnibus. Ita pater Vasquez in præsentī disp. lxxi, cap. ii.

VII. Qui vero dicunt idem esse ipsum conceptum formalem, etiam dupliciter dividuntur. Quidam enim constituunt ideam in ipso conceptu formali, prout deservit intellectui tamquam forma, seu medium repræsentandi ut quo. Ita p. Suarez disp. xxv metaph. sect. 1, præsertim conclus. ii, eamque sententiam tribuit Alensi, Bonaventuræ, Capreolo, et aliis. Alii vero existimant ipsum conceptum esse ideam non secundum quod exercet illud officium informandi ipsum intellectum, et repræsentandi ei formali repræsentatione, sed prout exercet aliud officium erga objectum, quatenus reddit illud expressum, et formatum, et intrinsece cognitum ut quod; et sic objectum immateriale, et intelligibile factum in ipso conceptu, est ratio originandi, et exemplandi res ad extra in se entitativo, et materiali. Ita communiter Thomistæ, quos etiam citat p. Suarez ubi supra n. vii, Cajetanus, Ferrariensis, Capreolus, et alii.

VIII. Hæc ultima sententia tenenda a nobis est, quam sine dubio existimamus esse D. Thomæ, nam doctor sanctus fatetur ideam esse ipsum conceptum, seu formam intelligibilem in mente artificis, et negat esse ipsum conceptum, seu cognitionem, quatenus est id quo intellectus cognoscit, sed quatenus est forma cognita, quatenus se habet ut ratio ad cuius instar res ad extra formatur : ergo sentit consistere in ipso conceptu, non secundum quod exercet informationem respectu intellectus, et est id quo cognoscit, sed quatenus reddit objectum formatum, et expressum, et est id quod cognoscit ut formatum a se, ad cuius instar res ad extra formetur.

IX. Major hujus syllogismi probatur duplici loco D. Thomæ et minor alio duplici loco. Probatur ergo major in primis ex D. Thoma super epistolam ad Hebræos cap. XI, lectione II ad illa verba : *Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*, ubi inquit : « Sciendum est quod Verbum Dei est ipse conceptus Dei, quo seipsum, et alia intelligit : Deus autem comparatur ad creaturam, sicut artifex ad opus suum. Hoc autem videmus quod artifex opus illud quod producit extra, producit in similitudinem conceptus sui. Unde facit domum in materia ad similitudinem domus quam in mente sua formavit. » Deinde, in hac quæstione XV, art. I, inquit quod : « Similitudo domus præexistit in mente ædificatoris, et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilari formæ, quam mente concepit. » Fatetur ergo D. Thomas ideam esse ipsum conceptum formalem existentem in mente artificis : talis autem conceptus est conceptus formalis, non objectivus, est enim intra intellectum : ergo in conceptu formali ponit D. Thomas ideam.

X. Minor vero syllogismi facti, scilicet quod D. Thomas negat conceptum esse ideam, quatenus est id quo intellectus cognoscit, sed ut est forma cognita, et expressa, constat ex his quæ docet in præsentia, art. II, ubi inquit : « Ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu : forma enim domus in mente adificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. » Et iterum solutione ad secundum : « Sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod intelligit, sicut artifex dum intelligit formam domus, in materia dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam (id est, formatam, et excogitatam) ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus. » Manifeste ergo docet S. Thomas conceptum non esse ideam, quatenus præcise exercet munus informandi intellectum, et se habet ut medium quo cognoscit, sed ut importat aliquid formatum, et cognitum ut quod intra intellectum. Deinde, D. Thomas in I, dist. XXVII, quæst. II, art. III ad IV inquit quod : « Artifex potest converti ad speciem artis quæ apud ipsum est tripliciter, vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendæ, et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua : vel in ipsam speciem artis secundum esse quod habet in anima, et sic est absolute consideratio ipsius speciei, in quantum est res quædam, neque aliquid tunc de re artificiatam considerat : vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem, quæ apud se est, esse causam eorum quæ ab ipso fiunt; et ita etiam est de intellectu divino. » Et solum hoc tertio

modo concedit quod similitudo est causa eorum quæ sibi assimilatur, quod utique pertinet ad rationem ideæ, et sic non consideratur species illa, seu similitudo intellectus, ut præcise ipsum intellectum informat et illi servit ut forma, et medium cognoscendi ut quo, sed quatenus continet objectum formatum, et excogitatum a se : sic enim comparari potest ad rem extra, ut id cui assimilatur res extra per imitationem non ipsa entitas conceptus, ut qualitas est informans intellectum, id enim non est imitabile in re extra.

XI. Hanc mentem D. Thomæ non negavit P. Vasquez cum dixit disp. LXXII citata, cap. II, num. XI, quod s. doctor existimavit ideam in mente artificis esse formam, seu speciem quam intellectus exprimit, quia putavit id quod intelligitur non esse rem objective præsentem, sed qualitatem intus formatam, quam verbum appellamus. Sic autem absque dubio verbum ipsum esset idea in mente artificis. De qua opinione D. Thomæ an vera sit, dicit se tractasse supra disp. XXXIX, circa finem capituli secundi. Cæterum D. Thomas non existimavit objectum intelligi a nobis cognoscendo prius ipsam entitatem, et qualitatem conceptus qua informamus : hoc enim reflexione indiget, cum cognitio reflexa maxime sit cum pro objecto habet entitatem ipsam conceptus, supra quam reflectitur intellectus postquam per eam cognovit objectum. Non ergo potuit existimare D. Thomas quod intellectus cognoscit objecta directe, cognoscendo prius ipsam qualitatem conceptus, nisi ponendo manifestam implicationem, supponeret enim ad cognitionem directam objecti, cognitionem reflexam, quæ tendit ad entitatem conceptus cognoscendam; cum tamen reflexa cognitio

sit posterior ipsa directa, et supponat illam. Et si quando D. Thomas docet verbum, seu conceptum non solum esse medium cognoscendi ut quo, sed etiam esse cognitum ut quod, loquitur ratione sui præsentati, quatenus in ipso conceptu habet objectum reddi intellectivum, et immaterializatum, seu denudatum conditionibus materialibus, et sic non intelligitur ipse conceptus ut quod, in quantum est qualitas quædam informans intellectum, sed res excogitata, et formata per illum conceptum cognoscitur ut quod, et sic comparatur ad rem extra, et induere potest rationem ideæ.

XII. Utrum fundamentum hujus sententiæ tradatur, supponendum est, quod ex conceptu quia nobis formatur, resultat aliquid in intellectu ut in subiecto, et aliquid in ipso objecto ut formato ad intra, et aliquid in ipso objecto ut existente ad extra. In ipso intellectu, seu subiecto resultat quod per conceptum intellectus reddatur concipiens, et attingens objectum, tamquam per id in quo sibi fit expressa representatio. In ipso objecto ut formato, et expresso intra ipsum conceptum resultat quod objectum ipsum dicatur intellectum, et cognitum in actu, quod quidem est esse immateriale, et invisibile, quo objectum intra intellectum redditur abstractum a conditionibus materialibus, non sicut in specie impressa, ubi solum representatur objectum per modum principii cognoscendi, sed sicut in specie impressa, ubi relucet per modum termini cogniti. Et quia juxta modum, et dispositionem cognoscentis formatur, seu depingitur ipsum objectum in conceptu, et juxta majorem aut minorem vivacitatem, objectum intus formatur, et exprimitur, ideo variantur formæ, seu exemplaria intus formata, quæ ad extra res factæ imitentur. Et quidem res ista sic

formata, et disposita intus in conceptu non est aliquid extra ipsum conceptum, sed tamen distinguimus in ipso conceptu, et id quod entitatis est, seu qualitatis repræsentantis, et id quod est rei formatæ, et repræsentatæ, hoc enim est proprium formarum repræsentantium quod non solum consideratur in eis ipsa entitas absoluta, et repræsentatio activa, sed etiam ipsa res repræsentata; ut in speculo non solum considerant vitrum, aut lux reverberans, et formans illos colores, sed homo ipse figuratus intra speculum. Et ratione hujus rei repræsentatæ intra conceptum, et non solum ratione qualitatis, et entitatis, quæ est conceptus, fiunt multi effectus reales, sicut multi discursus, demonstrationes, directiones, ac locutiones ad extra, quæ non tam qualitatem concipiunt, quam objectum respiciunt, et ut existimamus, etiam idearum causationes. Denique, in objecto ad extra resultat denominatio extrinseca, quæ nihil reale ponit, neque immutat in ipso objecto.

XIII. Hoc supposito dicimus quod idea neque consistit in objecto ut cognito, seu in esse objectivo, ut præcise constituitur illa denominatione extrinseca, neque in ipso conceptu, ut præcise dicit rationem formæ informantis ipsum intellectum tamquam medium quo redditur concipiens, sed in ipso conceptu quatenus reddit ipsum objectum formatum, et expressum intelligibiliter, et invisibiliter; tali modo quod ex ipso participari potest, et reddi visibile ad extra. Primum probatur, quia bene stat rem aliquam perfecte esse cognitam a nobis, neque tamen habere rationem ideæ; ergo aliquid amplius importat idea, quam objectum ut cognitum denominatione extrinseca: etiam si sit res ipsa facienda, vel aliquid originale ex quo

potest derivari et fieri. Antecedens manifeste constat, quia multi perfecte vident et cognoscunt aliquod artefactum, v. g. domum, vel statuum, imo res naturales perfecte a multis cognoscuntur: et tamen non habent ideam istorum, quia non sunt artifices, et multo minus factores rerum naturalium: idea autem est forma factiva ideati exemplariter. Consequentia vero constat, quia si esse cognitum objectum non sufficit constituere ideam, et per hoc quod sit cognitum constituitur in esse objectivo, manifestum est quod per hoc solum quod res sint in esse objectivo, et ut cognitæ ab intellectu non constituitur ratio ideæ, sed aliquid amplius requiritur, nempe quod aliquid concipiatur cum tali praxi, et modo quod possit ex se derivare aliquid factum ad extra in quo exprimat id quod est in mente.

XIV. Deinde, sumi potest ratio hujus a priori, quia nullum objectum externum, sive sit ipsamet res facienda et ideanda, sive aliquid aliud ad cujus instar formandum est, potest habere rationem ideæ, et exemplaris, quantumcumque sit cognitum cognitione extrinseca, quia non potest influere in ideatum actione solum naturali, sed modo intelligibili, et vitali, quia solum influit in quantum est intenta, et inspecta ab artifice, ut imitabilis ad extra modo artificiali, non modo naturali, objectum autem existens extra intellectum quantumcumque sit cognitum denominatione extrinseca non est influens vitali, et intelligibili modo, quia hoc procedere debet a principio vitæ intrinseco: ergo nisi objectum intra ipsum principium vitale ponatur, quod est intellectus, non potest esse forma viva, et idea, seu exemplar intelligibile, et artificiali modo influens, sicut habet idea in mente artificis,

non autem objectum extra quantumcumque cognitum, quia denominatio cogniti omnino manet extrinseca respectu objecti, nec illi quidquam vitalitatis, et influentiæ per modum intelligibilem tribuit.

XV. Unde cessat instantia p. Suarez ubi supra sect. 1, assert. III, n. xxx, quod ipsa ratio objecti constituit rationem formalem ideæ; cognitio vero solum se habet ut conditio, sicut in fine apprehensio solum se habet ut conditio finalizandi, ratio vero formalis ipsius finis est ipsa bonitas rei ad extra. Hæc inquam instantia cessat, quia finis tribuit voluntatem, tamquam inclinationem, et pondus quoddam ad realem assecutionem sui; unde illud præbet rationem formatam finis, quod præbet rationem formalem assequibilis; quod utique convenit rei secundum bonitatem quam habet in se ad extra, licet applicetur, et manifestetur ipsi voluntati per apprehensionem; at vero idea non habet modum influendi intelligibiliter, et artificialiter tamquam conditionem et applicationem causandi, sed tamquam rationem formalem suæ causalitatis, quia in hoc distinguitur forma idealis et idealiter operans a forma naturali et operante naturaliter, quod illa intelligibili et artificiali modo operatur imitationem sui, hæc naturali modo propagationem sui efficit: et sic apprehensio in forma ideali in qua constituitur ut forma intelligibili modo operans, quod habet beneficio intellectus, non pertinet ad conditionem et applicationem causandi, sicut apprehensio in fine, sed pertinet ad rationem formalem.

XVI. Secundum vero quod restat probandum, scilicet quod idea non sit ipse conceptus secundum præcisam habitudinem informandi intellectum, sed formandi objectum intra se probatur, quia idea est forma

imitanda, et sic dicitur in ejus definitione quod est forma, quam aspiens artifex operatur, sed secundum priorem illam habitudinem non est forma imitanda, nec inquam artifex aspicit ut imitetur, sed medium quo aspicit: ergo sub ista secunda habitudine, et non sub priori induit rationem ideæ. Major est certa ex definitione ideæ et minor ex ipsa natura et ratione conceptus, quia sub illa habitudine non est id quod aspicitur et videtur, sed id quo intellectus informatur in videndo et cognoscendo. Similiter res ideata ad extra non imitatur rationem conceptus, quatenus intellectum informat, sic enim se habet per modum qualitatis repræsentantis intellectui: nullus autem imitatur ad extra, neque imprimit in suo artefacto id quod qualitatis, et informationis est in conceptu, sed id quod excoigitur, formatur et aspicitur in illo ut imitandum: sub hac ergo formalitate induit rationem ideæ. Et præterea, quia causalitas ideæ non est præbere effectum formalem intellectui, sed ideato, eo quod propria causalitas ideæ non est esse formam intrinsecam, et informantem, sed extrinsecam et formantem ideatum: ergo licet in conceptu inveniatur ordo ad intellectum, ut ad subjectum quod actuat, tamen iste ordo non constituit ipsum in ratione ideæ, quia sub hoc respectu est forma intrinseca per sui inhærentiam, et conjunctionem reddens intellectum cognoscentem, non autem forma imitabilis, et extrinseca reddens rem ad extra formatam, et ideatam.

CAUSALITAS IDEÆ.

XVII. Causalitas ideæ optime discernitur a causalitate materiali, finali, et formali intrinseca. Differt causalitas ideæ a causalitate mate-

riali, quia munus ideæ non est recipere, et per modum subjecti se habere, sed potius materiam sibi subjectam format, et in formam artis reducit. Differt a forma intrinseca respectu sui ideati, licet respectu intellectus cui inhæret formalem causalitatem habeat, non in quantum idea, sed in quantum conceptus. Respectu autem ideati, quod est proprium causatum ideæ, manifestum est quod idea non se habet, ut forma intrinseca, sed ut forma imitabilis, quia idea non est extra intellectum informans: unde oportet quod in ideato producat aliam formam similem sibi, et hæc est intrinseca in ideato. Differt a causalitate finis formaliter loquendo, quia finis movet metaphorice alliciendo per modum appetibilis, unde immediate fertur in ipsum appetitum, licet requirat apprehensionem, et cognitionem tamquam conditionem ut applicetur, et manifestetur appetitui: at vero idea, in quantum idea, non agit in ideatum per alliciendam, et desiderium sui, sed per expressionem imitationis, nec movet appetitum directe in quantum idea, licet alias illum movere possit in quantum pulchra, vel conveniens, aut bona, sed ejus causalitas in quantum idea, est expressio sui in ideatum, et sic est forma imitabilis, non finis alliciens: potest tamen habere rationem finis in quantum artifex intendit assequi imitationem ideæ in opere suo. Unde D. Thomas quæst. III de verit. art. I, in fine corporis dixit quod idea seu exemplar habet quodammodo rationem finis, quia videlicet res exemplata habet pro fine perfectam assimilationem ad suum exemplar: hæc enim est ejus perfectio: sub alia tamen causalitate se habet ut finis, alliciendo appetitum, et sub alia ut idea exprimendo sui imitationem.

XVIII. De causalitate efficiendi, et formali extrinseca restat difficultas. Et quidem p. Suarez ubi supra sect. II, num. II, et sequent. solum ad causam efficientem reducit ideam, et solum dicit esse formam, quia extrinsece repræsentat, aut movet ad sui imitationem: fundamentum ejus est duplex.

Primum, probando quod habeat rationem causæ efficientis, quia ars est causa effectiva artificiatum, ut docet philosophus II physic. et D. Thomas III p. q. LXXVIII, art. II, et quodlib. VII, art. III, ergo idea quæ est forma artis debet efficienter concurrere, sicut et ipsa ars cujus est forma. Unde ideas divinas vocat S. Dionysius effectrices creaturarum in quinto capite de divinis nominibus et Augustinus XII de civitate, cap. XXV.

Secundum fundamentum est ad probandum quod non sit causa formalis extrinseca, id enim solum potest esse verum in sententia quæ existimat ideam esse conceptum obiectivum sive extra positum ut inspicatur, sive intra formatum: constat autem hoc non semper esse necessarium: potest enim formari exemplar non desumendo ab externo exemplari, sed per inventionem de novo formatam: et Angeli sine acceptione ab objectis externis possunt formare ideam de aliquo artefacto: exemplar autem interius formatum licet semper requiratur ad ideam, non tamen requiritur quod sit obiectum diversum ab ipso effectu faciendo, imo quanto magis effectus ad extra est similis objecto formato ab artifice, tanto perfectior est influxus ideæ; in id enim quod diversum est, et simile, non influit perse idea: sufficit ergo ad rationem ideæ concipere, et formare pro objecto illud ipsum quod faciendum est, et quanto magis in individuo illud concipit, et sic efficit ad extra, tanto

perfectius exemplar est : ipsa autem res facienda ut concepta, et formata non habet effectum formalem in seipsum, ut est in re, et multo minus ipse conceptus qui est accidens informans intellectum, potest informare rem ad extra ; neque explicari potest in quo consistat ista causalitas formalis extrinseca, et quid sit.

XIX. Nihilominus utramque causalitatem attribuimus ideæ, supponendo quod jam dictum est, quod idea est forma intelligibilis, agens in ideatum per imitationem sui : et quia sic operativa est ad extra, pertinet ad rationem practicæ, potestque in ea considerari aliquid quod pertinet ad efficaciam, et motionem executivam ad extra, et sic induit rationem causæ efficientis, quæ respicit executionem et positionem rei in esse. Potest etiam considerari id quod repræsentationis est in idea, et imitabilitatis ejus in ideato, ratione cujus ideatum respicit ideam quasi regulam, et specificativum sui extrinsecum, quasi originans et principians id quod specificum est in ideato, non solum dando illi existentiam, sed regulationem, et imitationem, et sic habet rationem causæ formalis.

XX. Utramque causalitatem ei tribuit D. Thomas, nam v metaph. lectione II, dicit quod : « Habet causalitatem formalem, non sicut forma intrinseca, sed sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc exemplar rei dicitur forma. » Qui locus est apertissimus, cum ponat formam extrinsecam cum causalitate formali, non efficiente. Item in quæstione III de verit. art. I, dicit : « Quod forma rei potest dici tripliciter. Uno modo a quo formatur res sicut a forma agentis procedit formatio. Alio modo dicitur forma alicujus secundum quam aliquid formatur, sicut anima

est forma hominis, et figura statuæ est forma capri. Tertio modo dicitur forma alicujus illud ad quod aliquid formatur, et hæc est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur. Et in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, ita quod idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur. » Quo loco D. Thomas aperte distinguit rationem formæ in idea a forma intrinseca, quæ est secunda acceptio, et a ratione formæ agentis, quæ est prima : ergo sentit quod præter causalitatem effectivam habet aliam, quæ est propria ideæ, et non est forma intrinseca.

XXI. Hoc idem sumitur ex Aristotele qui in II physicorum definit causam formalem, quod est species et exemplar ; et, ut advertit D. Thomas loco citato metaph. forma intrinseca rei dicitur species, et forma extrinseca, exemplar, seu idea. Nec satisfacit solutio Suarez ubi supra quod ideam vocat formam generali ratione : idea enim generaliter formam significat, vel quia Plato nomine ideæ usus est, dicendo quod per ideas constituebantur essentiæ rerum, et species ; sed quidquid sit de hoc, tamen constat quod Aristoteles non posuit, vel reduxit ideam ad aliud genus causæ, quam ad genus formæ ; et certum est non esse formam intrinsecam in ideato ; ergo extrinseca. Si autem in illa definitione Aristotelis tradita de forma communiter sumpta quod est species et idea, ly idea esset idem quod forma generaliter sumpta sensus definitionis esset, forma est species et forma, quæ definitio esset omnino inepta.

XXII. Quod vero etiam idea habet causalitatem effectivam, deducit D. Thomas q. III de verit. art. VII ad III ex illis verbis D. Dionysii in V de divinis nominibus, quod exemplaria in Deo sunt divinæ et bonæ volun-

tates prædeterminativæ, et factivæ rerum, ubi ponderat s. doctor quod non dixit Dionysius esse voluntatem prædefinientem, et efficientem, sed prædeterminativam, et effectivam, ut non solum comprehendat id quod actu facit, sed etiam id quod potest facere, licet de facto non faciat. Supponit ergo quod idea habet rationem efficientis, ex voluntate adjuncta; ratione enim bonæ voluntatis dicit Dionysius quod est effectiva rerum; videatur etiam quodlibeto VIII, art. II, ubi dicit D. Thomas quod idea includit intentionem operandi: et I p. q. XLV, art. VI, quod Deus est causa rerum per suum intellectum, et voluntatem, sicut artifex rerum artificatarum; voluntas autem est causa per modum efficientis.

XXIII. Fundamentum autem propter quod attribuimus ideæ causalitatem formalem extrinsecam, quæ reductivè pertinet ad genus causæ, quæ est forma, est quia idea non solum est forma productiva, et respiciens existentiam effectus a se causandam, quod est proprium efficientis, sed etiam est regula, et mensura ipsius ideati, quantum ad ejus speciem, et rationem, ad modum quo objectum respectu potentiæ, vel actus se habet ut specificativum ejus. Et hoc constat, quia tanto veriore, et perfectiore judicamus aliquam imaginem, et artefactum, quanto conformior est suo archetypo, et ideæ; et sic tota ratio, et perfectio hujus consistit in imitatione illius: si ergo idea se habet ut forma imitabilis: ergo ut forma regulans, et mensurans, si quidem ex imitatione ad ipsam sumitur perfectio, et ratio istius. Quod vero hic modus perficiendi et mensurandi se habeat per modum formæ extrinsecæ, patet quia tota species, et forma ideati, quæ in ipso intrinsece et formaliter est, non est aliud quam imitatio, et derivatio ab idea, ut a forma

principali, et exemplari: ergo idem munus facit idea exemplando, quod forma in formando, id est, dare ideato formationem, et speciem per modum formæ principalis, sicut forma intrinseca dat tamquam forma proxima informando; et quasi imprimens in se vices formæ idealis. Unde si objectum se habet ut causa formalis extrinseca respectu actus specificati a se, quia objective terminat vel principiat specificationem, multo magis idea, quia exemplariter, et per modum formæ imitabilis, et principalis originat, et principiat specificationem formæ artificialis: forma enim artificialis est quasi quoddam vestigium, et representatio formæ idealis, quia est ejus imitatio: ergo in quantum talis respicit ideam ut representatum, et imitatum a se: ergo ut significativum extrinsecum.

XXIV. Dices: Hac ratione probaretur quod quæcumque habitudo similitudinis ad suum simile, vel mensurati ad mensuram respiceret illum terminum ut causam formalem extrinsecam, quod tamen non admittitur communiter, cum terminus relationis prædicamentalis sit purus terminus, non causa formalis, aut specificativum ejus. Sequela autem constat, quia in quocumque termino extrinseco potest fieri simile argumentum, quia ab illo dependet talis habitudo ut a mensurante, et perficiente extrinseco: ergo ut a forma. Confirmatur, nam etiam forma efficiens, et executiva perficit extrinsece rem quam producit, et similiter finis: ergo etiam dicentur habere genus causæ formalis extrinsecæ. Sic autem talis ratio causæ formalis nimis generalis est pro omni perficiente extrinseco, et sic nihil peculiare dicitur de idea, præter rationem causæ efficientis, aut termini relationis ideati ad ipsam.

XXV. Respondetur non omnem

terminum extrinsecum habere rationem perfectivi, vel specificativi respectu ejus quod habet habitudinem ad ipsum, sed aliquando se habet ut purus terminus, sicut unum simile, vel æquale ad alterum: aliquando est aliquid minus perfectum et potius perfectibile ab altero, quam perfectivum ejus, sicut materia respectu formæ. Respectu autem ad terminum ut ad perficientem, et specificantem non est inconveniens, quod se habeat ad illum ut causam formalem extrinsecam, præsertim quando ita perficit extrinsece specificando, et regulando, quod relinquit aliquid intrinsecum, et informans in suo perfectibili cum dependentia a se ut ab extrinseco perficiente, non autem omnis mensura sic se habet: aliquando enim mensuræ non perficiunt suum mensuratum, sed solum ex usu, et instituto humano notificant mensuratum, sicut pecunia est mensura rerum venalium, et libræ, ac pondera publica institutione designantur. Idea autem perficit, et regulat ideatum, quia tota veritas ideati in imitatione ideæ consistit tamquam vestigium formæ principalioris, et exemplaris, et sic respicit illam tamquam formam specificantem exemplariter, seu imitabiliter quod est extrinsece, non inhærenter quod est intrinsece; et sic idea vere informat ideatum, sed exemplariter, non intrinsece.

XXVI. Ad confirmationem respondetur, quod causa efficiens solum respicit rem, ut ponendam extra causas, quod est respicere existentiam, et executionem, et si respicit existentiam solum est quatenus subest existentie. Et similiter finis movet efficiens ut exequatur, et producat in esse. Unde non potest specificatio summi ab istis causis, ut a mensura, et specificativo formali, sed per accidens est ad quidditatem rei, quod sit ab isto, vel illo efficiente, quia

non est ejus munus specificare, sed rem specificatam producere, et extra causas ponere; et sic dicitur causa extrinseca efficiens, non solum quia non causat per conjunctionem ad effectum, sed etiam quia non respicit quidditatem ut specificandam, sed ut producendam, et sub ratione existentie; et sic non tam respicit objectum, quam effectum. Idea autem regulat ipsam veritatem, et quidditatem ideati, et facit exemplariter formando id quod forma intrinseca informando.

XXVII. Quod vero etiam in idea concurrat ratio causæ efficientis ex dictis probatur, quia non solum pertinet ad ideam, speciem, et veritatem ideati formare, sed etiam ad executionem, et existentiam ejus procedere, et ad ponendum ideatum extra causas: formatur enim idea ex intentione ponendi aliquid in esse, et sic non solum deservit intellectui ut formanti, et determinanti veritatem ideati, sed etiam deservit voluntati, et intentioni artificis, ut res ipsa executioni mandetur: artifex enim sic producit per formam idealem sicut agens naturale per formam naturalem; et ita debet respicere existentiam, et productionem sui ideati, et non solum speciem, et naturam in abstracto: ergo debet habere vim efficiendi, quia causalitas efficientis respicit existentiam, et positionem rei extra causas. Cæterum hoc habet idea ex participatione voluntatis, quia enim voluntas est principium movens, et inclinans subjectum ad executionem agendi, quidquid efficacie est in his quæ per voluntatem facienda sunt, in ipsam voluntatem tamquam in primum movens internum reducit, sicut etiam quidquid ordinationis, et specificationis est, in ipsum intellectum; quia sicut est proprium voluntatis impellere, et movere ex parte subjecti per inclina-

tionem, ita est proprium intellectus ordinare, et formare ex parte objecti, atque adeo ex parte specificationis, quia objectum specificationem præbet, sicut intentio, et voluntas impulsus, et motus.

XXVIII. Argumenta p. Suarez quæ probant efficientiam ideæ, concedimus. Quæ vero impugnant causalitatem formalem, non urgent: concedimus enim non requiri per se ad rationem ideæ quod deducatur ab aliquo exemplari externo, ut argumentum probat. Et objectum externum licet possit dici exemplar seu originale, non tamen potest dici idea; quia non est forma viva, et vitaliter artificiose movens ad sui imitationem: per se ergo solum requiritur ad ideam quod sit aliquid formatum in intellectu, ut exprimens, et formans imitationem sui ad extra. Et licet inter objectum cognitum, ut præcise cognitum denominatione extrinseca, et seipsum ut existens ad extra non intercedat formalis causalitas, quia neque intercedit imitatio, et expressio unius ex alio, tamen inter ipsum objectum ut formatum ad intra, et rem ipsam ut formandam ad extra, vera imitatio intercedere potest, atque adeo formalis causalitas extrinseca. Et ad instantiam, quod hoc exemplar interius, si perfectum est, est omnino simile, imo omnino idem cum refacienda ad extra, respondetur quod non est distinctum objectum quantum ad rem, transeat; sed quantum ad similitudinem rei, quantum ad modum, nego. Et diversus modus stat in hoc, quod exemplar, seu conceptus idealis respicit ideatum ut formabile a se modo artificioso, non ut præcise cognitum, seu cognoscibile: sic enim simplex cognitio respicit, et reddit cognitum ipsum ideatum denominatione extrinseca: multi enim qui non sunt artifices possunt cognoscere perfecte idea-

tum, seu artefactum, nec tamen formant ideam illius. Et idea non solum dicit conceptum cognoscentem quid sit objectum, sed quomodo sit faciendum, ita quod modus ipse faciendi et formandi reluceat in conceptu, et practicum illum reddat; et quanto imperfectior est idea, tanto perfectius totum ideatum repræsentat, sed ut factibile et imitabile a se, non ut pure cognitum. Et cum inferitur quod sic ipse conceptus sufficit ad rationem ideæ, distinguo; ipse conceptus ratione objecti a se excogitati, et formati tali modo quod possit exprimi artefactum ad extra, concedo; ratione ipsius conceptus, ut præcise informantis potentiam, et reddentis illam cognoscentem, nego. Illud autem objectum sic formatum et attactum ut quod intra conceptum, est causa formalis extrinseca respectu ideati, quia distinguitur ab ipso objecto ut est extra, sicut invisibile, et immateriale ab eo quod entitative, et visibiliter in se existit: sic enim ex invisibilibus visibilia fiunt, ut inquit Paulus ad Hebr. xi, ubi ly ex dicit causam non solum efficientem, quæ respicit productionem in se, sed etiam formativam, quæ respicit speciem ipsam ideati in se.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXIX. Objicies primo ex p. Vasquez disp. LXXI, cap. ii, et LXXII, cap. ii ad probandum ideam non posse esse ipsum conceptum in mente artificis, quando perfecte repræsentat rem quam factururus est, sed rem illam quam objective sibi proponit artifex, ut ad instar illius efficiat ideatum. Idea est forma exemplaris quam artifex aspiciens ad instar illius aliquid operatur; ergo non potest idea esse ille con-

ceptus qui habet pro objecto id quod facturum est. Consequentia patet, quia iste conceptus non respicit aliquid distinctum ab ipso ideato; ergo neque aliquid imitabile ab ideato, et sic ex vi talis conceptus non potest formari illud ideatum ad instar alterius, quia non concipitur per talem conceptum aliquid aliud ab ipso ideato; antecedens autem constat ex ipsa definitione ideæ: et patet manifeste, quia nihil seipsum imitatur, nec causatur a se, ideatum autem imitatur ideam: ergo idea non potest esse conceptus ipsius ideati: sic enim imitaretur seipsum: et sic artifex perfecte cognoscens ideatum non dicitur facere illud ex idea, sed ex cognitione sui ipsius.

Confirmatur, quia opus factum per artem proxime imitatur rem obiective propositam intellectui, ipsum autem conceptum non imitatur, quia non assimilatur illi, sed rei objectæ, sicut videmus rem artefactam, v. g. domum procedere similem domui conceptæ, non ipsi qualitati spiritali conceptus: ergo immediate imitatur rem apprehensam, remote vero conceptum, quatenus rem apprehensam continet.

XXX. Respondetur non esse necessarium, et per se requisitum ad ideam quod desumatur ab aliquo objecto extra, vel repræsentet ideatum imperfecte, ut jam diximus. Neque conceptus induit rationem ideæ ex eo præcise quod rem ideatam perfecte cognoscit, sed quia tali modo cognoscit, scilicet artificiose, et modo practico faciendi illud: potest enim aliquis perfecte cognoscere rem aliquam artefactam, nec tamen ideam illius formare, licet conceptum formet, quia artificium non habet. Unde ad argumentum in forma, concesso antecedenti, distinguitur consequens: non

potest esse idea ille conceptus qui habet pro objecto ideatum, si solum repræsentet rem ideatam in se, et sub modo quo passive in se facta est, concedo; si repræsentet rem illam sub modo active faciendi nego. Et sic idea non respicit pro objecto ipsum ideatum præcise ut in se est in re, sed aliquid excogitatum et formatum in conceptu sub modo exprimendi illud ad extra, quod tamen quia simile est ipsi rei ad extra quæ ideata est, etiam dicitur ideatum ipsum repræsentare, tanto perfectius, quanto est illi similis: qui enim format ideam de domo, non solum nititur apprehendere domum, quæ materialiter est in re; hoc enim etiam cognoscit quicumque videns domum, etiamsi artifex non sit: sed nititur formare modum, quo domum faciat, et habilitare conceptum ut rem illam excogitam a se reducere possit ad exteriorem materiam, et ex invisibili visibilem facere: domus ergo invisibilis, et immaterialis sub tali modo excogitata quo possit ex illa invisibilis domus exterius derivari, idea domus est, aliquando perfecta, et valde similis ideato, vel etiam illi eminentior, ut idea divina; aliquando imperfecta repræsentans ideatum deficienter, et non eo modo quo fieri debet, ut plerumque in nobis accidit.

Ad confirmationem respondetur, quod res exterius facta non imitatur conceptum, vel intellectum, ut qualitas quædam formaliter est, et ut medium cognoscendi ut quo, bene tamen imitatur rem excogitam in illo conceptu, prout ibi immaterialiter, et invisibiliter continetur cum tali modo formandi rem ipsam ad extra: sicut si diceremus quod speculum habens imaginem aliquis imitaretur, non quatenus vitrum, sed quantum ad imaginationem contentam.

XXXI. Secundo, arguitur pro sententia Scoti ad probandum quod obiectum exterius ut propositum, et cognitum denominatione extrinseca sufficit ad constituendam rationem ideæ: Nam res exterius proposita ad imitandum dicitur idea, dummodo per cognitionem applicetur: sic enim dicit Aristoteles XII metaph. textu XXIV, quod ars medendi est sanitas ipsa apprehensa, et species domus est idea domus faciendæ. Et præterea, quia artefactum non imitatur ipsum conceptum in re, qui est qualitas spiritualis, sed obiectum quod est ab eo cognitum, hoc ergo habet rationem ideæ.

Confirmatur, quia ipsa res cognita, et apprehensa cum facultate, et usu artis sufficit ad exprimendum opus artificiale extra: ergo illa habet rationem ideæ, licet applicatio fiat per cognitionem, sicut finis ratione suæ bonitatis apprehensæ movet; et tamen apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio.

Confirmatur secundo in idea divina, nam hæc non potest esse ipsa divina essentia, vel ejus conceptus, seu verbum, quia omnis creatura dissimilis est illi: ergo non fiunt creaturæ ad instar essentiæ divinæ: vel conceptus divini: ergo ad instar creaturæ apprehensæ, et cognitæ, hanc enim imitatur creatura facta in re: ergo ipsa est idea.

XXXII. Respondetur negando antecedens. Ad probationem ex Aristotele respondetur ipsum non dicere absolute quod sanitas est ars medendi, et species domus ars ædificatoria, sed cum diminutione quod aliquantulum species domus est ars ædificatoria, et sanitas ars medendi. Quod D. Thomas super illum locum lectione IV, exponit quod ars est similitudo quædam, et ratio formæ, quæ est in materia. Sentit ergo non esse eandem formam, quæ est in

materia solum prout cognita denominatione extrinseca, sed prout concipitur, ut ratio faciendi, et formandi rem illam quæ est ad extra. Quod vero dicitur artefactum imitari ipsum obiectum cognitum, non vero conceptum, jam sæpe dictum est, quod non dicitur conceptum imitari, ut est qualitas quædam, et id quo fit cognitio, sed ratione rei excogitatæ per ipsum, et cognitæ ut quod: sicut sæpe asserit D. Thomas. Nec sufficit esse cognitam ut quod, sicut res externa dicitur cognita per extrinsecam denominationem et potest esse cognita modo simplici, sicut cognoscitur a quocumque etiam non artifice: sed idea dicit rem cognitam, et formatam intra conceptum per modum practice formandi et exprimendi rem ad extra.

Ad primam confirmationem respondetur quod res ad extra, etiam ut apprehensa, et cognita denominatione extrinseca, non est idea, quia de ratione ideæ est quod ex illa tamquam ex forma indivisibili, et intelligibili ad quam artifex intendit fiat res ad extra. Forma autem intelligibilis ad quam respicit artifex debet esse expressa in conceptu, non autem in specie impressa tantum, hæc solum continet obiectum per modum principii ad intelligendum, non per modum termini qui respicitur ut quod. Forma etiam intelligibilis in conceptu est forma viva, et vitaliter, atque artificiose movens ad sui imitationem. Unde apprehensio per quam redditur intelligibilis, et expressa talis forma non est conditio solum ad rationem ideæ, sicut apprehensio ad rationem finis, quia ab apprehensione non datur fini aliquid appetibilitatis: hanc enim solum habet ex eo quod in se est in quantum assequendus; in idea autem tota ratio imitabilitatis ut artificioso et intelligibili modo

faciendæ provenit ex formatione, et expressione quam habet in conceptu. Et ideo exemplum de bonitate finis non currit in præsentî, ut jam supra diximus.

Ad secundam confirmationem dicetur plenius articulo sequenti, modo solum dicimus quod idea divina non est homogœnea, et adæquata creaturæ, sed eminentissima, et perfectissime omnem creaturam continens. Unde licet entitative sit valde dissimilis creaturæ, repræsentative tamen, et causative totum quod est in creatura continet, et assimilât illam sibi inadæquate.

XXXIII. Tertio, arguitur in favorem sententiæ Suarez ad probandum quod conceptus non ratione rei repræsentatæ, et cognitæ ut quod, sed ratione sui, et ut est medium cognoscendi quo induat rationem ideæ : Nam præter realitatem, et qualitatem conceptus ut informantis intellectum, quidquid ibi restat, solum est objectum cognitum, quod non addit nisi denominationem extrinsecam in ratione cogniti : hoc autem nullo modo potest esse ratio formalis constitutiva causæ realis, qualis est idea : ergo in ipso esse cognito non consistit ejus ratio formalis, licet possit se habere ut conditio, sicut in fine ipsa apprehensio.

Confirmatur in exemplari externo quod proponitur artificii ut imitetur illud : licet enim requiratur quod sit visum ab artifice, ut ab eo dirigi possit, tamen esse visum non constituit illud in ratione exemplaris imitabilis, licet sit conditio, et applicatio illius : ergo similiter in exemplari interno esse cognitum intra conceptum non pertinebit ad formalem rationem ideæ, sed ad conditionem ; realiter vero conceptus constituet ideam in ratione causæ realis.

XXXIV. Respondetur quod præter

realitatem conceptus quidquid habet rationem cogniti ad extra, solum redditur cognitum denominatione extrinseca, sed esse cognitum intrinsece, id est, repræsentatum intra conceptum, non est aliquid præter realitatem ipsius conceptus. Cæterum hæc realitas conceptus habet duplex munus secundum duplicem comparisonem, alterum respectu subjecti, seu intellectus in quo est, et sic habet se tamquam medium quo, et reddit intellectum cognoscentem, seu excogitantem : alterum munus exercet per comparisonem ad objectum, et sic reddit illud repræsentatum, et excogitatum, et hoc realiter non est aliud quam ipse conceptus sic intra se rem excogitatam, et formatam habens, sicut homo effigiatus in speculo non est aliud quam ipsi colores reverberantes in speculo, non ut præcise inhærent vitro, sed ut reddunt hominem repræsentatum. Sic ergo rem esse repræsentatam intra conceptum non est denominatio intrinseca, sed realis formalitas, non distincta a realitate conceptus, exercita tamen circa objectum, non circa subjectum. Sub hac ergo ratione qua consideratur conceptus ut reddens formatum, et excogitatum objectum non informatum intellectum, et excogitantem, constituitur ratio ideæ, quatenus exprimitur ibi objectum modo practico, et artificiose derivabile ad extra : et sic idea habet rationem causæ realis, quia res ut formata, et contenta in conceptu aliquid reale est, non realitate distincta a conceptu intra quem est. Differentia autem inter apprehensionem requisitam ad finem ut appetatur, et ideam, ut artificiose, et intelligibiliter exprimatur, jam sæpius explicata est.

Ad primam confirmationem respondetur, quod exemplar externum non est formaliter idea, sed objecti-

ve, et fundamentaliter, quia ab illo desumit artifex species quibus format ideam intra se, et hanc proxime imitatur ideatum, quatenus ab ea formatur artificiosa, et intelligibili modo : ab exemplari autem externo immediate non formatur aliquid artificioso modo, sed ab eo desumuntur species, quibus artifex format ideam. Ad hoc autem ut exemplar illud solum objective, et fundamentaliter sit exemplar, non concurrit esse visum per modum rationis formalis, sed est quædam conditio, seu denominatio resultans in objecto ut species ejus per visum transeat ad potentias interiores. Exemplar enim externum solum concurrit emittendo species, non artificiose formando artefactum ad extra. Exemplar autem internum non concurrit emittendo species, sed artificioso modo, et intelligibili, formando artefactum ad extra, ut scilicet ex invisibili visibile fiat ; et ita esse invisibilem formam excogitatam, et repræsentatam intra conceptum tali modo practico pertinet ad formalem rationem ideæ, licet id non alia realitate habeat quam realitate ipsius conceptus, sub habitu-dine tamen ad objectum non præcise ad subjectum, seu intellectum.

ARTICULUS II.

Utrum essentia divina habeat rationem ideæ, et quo modo ?

I. Ex opinionibus præcedenti articulo relatis circa constitutionem ideæ in communi, derivantur diversæ sententiæ circa constitutionem ideæ divinæ. Quidam enim constituunt ideam divinam in conceptu divino ut cognoscente : quidam in objecto aliquo, seu re cognita. In conceptu divino ut cognoscente constituit Vasquez in præsent

disputatione LXXII, cap. II, licet ideam creatam non in conceptu artificis constituat, sed in aliquo objecto ad quod respiciens operatur : non autem respicit suum conceptum, alias indigeret cognitione reflexa ad operandum idearum : Deus autem prius intuetur Verbum suum quam creaturas, quia istæ sunt objectum secundarium respectu Verbi divini, in quo exprimuntur. Similiter p. Suarez convenit cum sententia Vazquez quantum ad hoc quod idea divina sit ipse conceptus Dei formalis non objectivus, nec tamen facit differentiam, quantum ad hoc, inter ideam artificis creati, et increati. Ipsam autem divinam essentiam negat esse ideam, neque secundum se, et entitative : quia sic non est causa exemplaris sed solum executiva : neque ut cognitam, quia esse cognitum non reddit supra ipsam essentiam nisi determinationem rationis, quæ ad rationem ideæ per se non requiritur. Et ita pro hac sententia referri possunt auctores articulo præcedenti relati pro hac sententia, quod idea consistat in conceptu formali, et non in objectivo.

II. Ex aliis autem auctoribus qui constituunt ideam in conceptu objectivo, etiam differentia sententiarum orta est : nam quidam constituunt ideam divinam in ipsis creaturis a Deo cognitis quatenus secundum esse objectivum concipiuntur ab intellectu divino, ut producendæ in re. Alii vero essentia divina, non ut cognoscente, sicut Vazquez et Suarez sed ut cognita. Alii denique distinguunt, quod aliquæ ideæ divinæ sunt ipsa essentia divina ut cognita, aliquæ vero sunt creaturæ ipsæ objective attactæ. Primam sententiam tenet Scotus in 1, dist. xxxv, quæst. 1, §. Ad ista, cui Nominales adhærent, ut Ocham, Gabriel, et alii. Secundam communiter sequuntur

Thomistæ, qui constituunt ideam in ipsa divina essentia, quatenus cognita non absolute in se, sed comparative ad creaturas, ut imitabilis seu participabilis ab illis. Ita Cajetanus, articulo secundo hujus quæstionis et ibi recentiores Thomistæ Bagnez, Nazarius, Gonzalez, Navarrete, et alii. Tertiam sententiam docuit Durandus in I, dist. xxxvi, quæst. III, art. III, qui distinguit de perfectionibus, quæ formaliter sunt in Deo; participantur autem a creaturis, sicut esse, vivere, et intelligere, et de perfectionibus, quæ licet inveniantur in creaturis non tamen formaliter sunt in Deo, quia imperfectionem intrinsecam important, sicut motus, discursus, sensus, etc. Et de prioribus dicit quod ipsæmet perfectiones, ut sunt in Deo, habent rationem ideæ respectu similium perfectionum creaturarum, licet non sit perfecta, quia valde dissimilis. De posterioribus vero dicit divinam essentiam non habere rationem ideæ, sed creaturam cognitam a Deo.

III. Nihilominus sit conclusio: Conceptus formalis Dei sive sumatur pro intellectione, sive pro specie expressa prout comparatur ad intellectum, tamquam id quod redditur cognoscens, non induit rationem ideæ, neque creatura ipsa ut objective cognita habet rationem ideæ ad seipsam ut in re producendam, sed idea divina consistit in ipsa essentia divina cognita ut quod, non absolute ut est in se, sed comparative ut imitabilis, et participabilis determinate ab ista creatura, vel ab illa, etc. Prima pars est expressa D. Thomæ in præsentī articulo secundo in corpore et ad II, ubi inquit quod: « Sapientia, et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. » Et ex hoc explicat D. Thomas quomodo plures ideæ sint in Deo, ut docet

Augustinus, quia licet species, seu conceptus divinus, ut est principium seu forma cognoscendi, sit unum, et non plura, tamen rationes per talem conceptum cognitæ plures sunt, quatenus cognoscit Deus suam essentiam esse diverso modo imitabilem a creaturis: conceptus tamen quo ista intelligit unicus est, quia esset contra simplicitatem divinam plures conceptus in ratione formæ cognoscentis habere.

IV. Ratio autem et fundamentum conclusionis sumitur ex his quæ articulo præcedenti notata sunt, quia ad ideam pertinet ut sit forma ad quam aspiciens artifex operatur, ut constat ex ejus definitione, et aliis articulo præcedenti traditis. Sed conceptus, ut est forma reddens intellectum cognoscentem tamquam medium quo, non est id quod intellectus inspicit, sed id quo inspicit: ergo non est idea sub ista formalitate, sed in quantum est aliquid cognitum. Et hoc ipsum confirmatur ex ipsa ratione ideæ, quia ad ipsam pertinet esse regulam seu mensuram per quam formatur ideatum, vel si deficiat, reformatur. Ipse autem conceptus in quantum reddit formaliter cognoscentem ut quo, non potest induere rationem mensuræ, quia regula, seu mensura applicari debet per intellectum concipientem ad ipsum regulatum, ut illi adæquetur, et assimiletur: ergo non potest conceptus, quatenus reddit intellectum concipientem, esse ipsa mensura, et regula formandi ideatum, aut reformandi. Patet consequentia, quia prout constituit intellectum concipientem constituit illum cognoscentem: ergo mensurantem, seu applicantem mensuram, siquidem ista applicatio fit per cognitionem, quia idea modo intelligibili format ideatum: ergo prout sic non potest esse mensura; quia distincta formalitas

est ratio mensuræ et applicatio ejus ad mensuratum. Denique, currit hic ratio D. Thomæ in præsentī articulo secundo, quia Deus unico conceptu, seu specie attingit omnia objecta, nec variatur ex eorum diversitate: ideæ autem multiplicantur juxta diversam imitabilitatem, et respectum ad ipsas res ideatas: ergo non potest idea consistere in conceptu quatenus forma est intellectus reddens illum cognoscentem: sic enim unico modo se habet, et non multiplicatur etiam respectu diversarum rerum, quia omnes sub una formali ratione attingit: ut autem est idea, multiplicatur respectu diversarum rerum, quia multiplicantur diversæ rationes formales imitabilitatis, ut infra dicemus, ergo sub alia formalitate conceptus se habet ad intellectum, et constituit cognoscentem, sub alia induit rationem ideæ, et se habet ad ideatum, licet sit eadem entitas, cum diversatamen connotatione, et respectu.

V. Secunda pars conclusionis quod idea in Deo non sit creatura cognita objective, ut solvit Scotus. Probat, quia idea est ad cujus instar formatur ideatum, sed creatura objective repræsentata non est id ad cujus instar formatur creatura in se, et per quam ejus formatio regulatur, et causatur: ergo non potest consistere idea in aliqua creatura objective cognita. Minor probatur, quia creatura objective cognita cognoscitur a Deo ut quid creabile a se, non ut quid increabile, ergo ut formabile a se: ergo ipsa creatura etiam ut cognita non est forma sed formabilis, nec idea sed ideabilis: ergo forma quæ est idea est aliquid præter creaturam cognitam atque adeo essentia divina. Confirmatur, quia Deus non solum causat creaturas ut artifex quomodo-cumque, sed ut prima causa: ergo

etiam idea divina debet esse forma supremo modo causans, quia artifex causat per ideam tamquam per formam: ergo artifex supremus, et prima causa per ideam, quæ sit suprema forma, et causet per modum formæ causæ primæ: nulla autem creatura etiam ut cognita est forma divina, et suprema causa, cum sit aliquid creatum objective attactum a Deo: esse autem objective attactum non elevat rem illam creatam ad rationem formæ divinæ, et primæ causæ: ergo prout sic non constituit idea primi artificis, alias desumeret Deus formam causandi artificiose a creatura ut cognita, et denominata extra se. Nec Deus indiget tali creatura cognita ad formandam ideam creaturæ, quia in suamet essentia continet rationem plenissimam cognoscendi totum quod est in creatura, quia totum causatur, et participatur ab illa: ergo et formandi ipsam creaturam, quia ubi est ratio cognoscendi perfecte, si addit virtus artificiosa, et practica (ut datur in Deo) hoc ipso datur ratio formandi, et ideandi ad extra. Quod amplius ex D. Thoma confirmabimus in sequenti parte conclusionis, ostendendo essentiam divinam esse ideam, ut comparatam ad creaturas.

VI. Et per hoc manet exclusum illud dictum Scoti in I, dist. xxxvi, de creaturis in esse quodam diminuto, quod ab æterno intelligitur a Deo et non est illud esse reale in quo res temporaliter fiunt. Quod aliqui acriter censurant putantes poni a Scoto aliquod esse extra Deum, quod vel sit medium inter ens reale, et sic esset absurda metaphysica, vel quod sit aliquid reale, et sic esset error ponere illud ab æterno extra Deum quantumcumque diminutum in esse: vel quod sit aliquid rationis; et sic esset nihil, et ad nihil deserviens, nec potest esse idea,

quia idea est vera et realis causa. Cæterum Scotus nomine creaturæ in esse diminuto solum videtur intellexisse creaturam in esse objectivo, seu creaturam ut cognitam, non ut aliquid existens extra Deum ab æterno. Sed deficit Scoti sententia; tum forte in modo loquendi, dum dicit hoc esse diminutum, nec esse absolutum, nec respectivum etiam rationis, sed quoddam esse secundum quid productum per actum divini intellectus (quod tamen potest intelligi non de productio rigore, sed de consecuto per modum determinationis) tum etiam quia posuit res creatas in hoc esse diminuto esse ideas divinas, quia contra hoc militant rationes factæ. Quod si dicatur sumi ly cognitum pro cognitione practica, et formativa rerum non pure speculante, contra est, quia cognitio practica creaturæ est formativa, et operativa illius: ergo respicit illam ut formatam, et operatam: ergo ex aliqua idea præsupposita, ratione cujus practice causat, non vero ipsam rem cognitam constituit in ratione formæ et ideæ, quia potius attingit illam ut formatam, operatam, et ideatam.

VII. Denique, tertia pars conclusionis expresse affirmatur a D. Thoma hic art. I ad II: «*Essentia, inquit, divina habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur.*» Et ad III: «*Idea nihil aliud est quam essentia Dei, etc.*» Et art. II ad I: «*Idea, inquit, non nominat divinam essentiam in quantum essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus, vel illius rei.*» Et idem affirmat quæst. III de verit. art. I, et II. Et sumitur ex D. Dionysio V cap. de div. nomin. ubi ideas, seu exemplaria appellat: «*Substantificas rationes existentium, quas theologia prædeterminationes vocat, et divinas, et bonas*

voluntates omnium effectrices, etc.» Non sunt autem substantificæ rationes omnium, si sunt aliquid extra Deum, et aliquid creatum: ergo debent esse ipsa substantia divinæ essentiae. Similiter D. Augustinus lib. LXXXIII quæstionum, quæst. XLVI, dicit quod: «*Ideæ sunt quædam formæ, vel rationes rerum incommutabiles, quæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, quæ divina intelligentia continentur.*» Formæ autem incommutabiles, et æternæ non sunt aliquid præter substantiam Dei, nec continentur in intelligentia divina solum ut res cognitæ ad extra; sic enim continentur in ea etiam res ipsæ creatæ, ut mutabiles, et temporales, quia sic sunt cognitæ a Deo terminative: ergo si continentur ibi ut incommutabiles formæ, continentur ut aliquid de substantia Dei.

VIII. Ratio, et fundamentum est, quia idea debet esse aliquid quod artifex attendit, et cognoscit tamquam formam et regulam juxta quam format sua artefacta, sed respectu totius collectionis entis creati Deus non potest respicere tamquam formam exemplarem aliquod ens creatum, nec unam creaturam ut ideam alterius: ergo solam essentiam suam potest respicere ut formam et ideam totius hujus formationis. Consequentia patet, quia præter totam collectionem entis creati, non restat nisi ens increatum vel nihil; ergo si tota collectio entis creati non habet rationem formæ et ideæ, nec una creatura respectu alterius, restat ut sola essentia increata rationem exemplaris, et ideæ habeat. Major nota est ex definitione ideæ, sicut præcedenti articulo explicavimus. Minor probatur, quia tota collectio entis creati est formata, et causata, seu causabilis a Deo, ergo ideabilis, ergo ipsa non est idea, nec intra ipsam invenitur idea, quæ

sit prima et suprema, qualis Deo competit, quia quidquid intra illam collectionem invenitur, creatum est: ergo ideatum, et formatum a suprema idea Dei. Nec una creatura est respectu alterius, tum quia ipsa etiam creatura, quæ sumitur pro idea, debet esse ideata et formata, utpote causata a Deo: ergo non potest esse suprema idea, sed supponit illam extra se; tum quia non potest una creatura continere omnem perfectionem, quæ est in alia, cum in se limitata sit, nec potest causare omnia, quæ sunt in alia creatura: nam materiam primam causare non potest, nec substantias spirituales, quia solum per creationem petunt produci: ergo nulla creatura potest esse idea suprema respectu alterius, quia idea suprema est sicut forma causæ primæ in causando, et ita debet universalissimo modo influere, et per modum exemplaris primi operari totum quod est in suo ideato: hoc enim modo supremus, et primus artifex operatur: ergo debet operari per ideam suo modo operandi proportionatam: modus autem iste universalissimus in influendo nulli creaturæ competere potest, quia est forma particularis, et limitata.

IX. Quod si dicas: Nam essentia divina ut nos asserimus constituitur in ratione ideæ, non per ipsam entitatem essentiæ absolute, sed per comparisonem ejus ad creaturam: hæc autem comparatio est ratio rationis, cum Dei ad creaturas non possit dari ratio realis, ergo constituimus ideas in Deo sub conceptu ideæ, et in quantum distinguuntur ab essentia nostro modo intelligendi per aliquid rationis, et sic in quantum distinguitur ab essentia, et sub proprio conceptu, non potest idea esse causa realis.

Respondetur quod de hoc plenius agetur infra articulo sequenti. Interim dicimus quod essentia divina

comparata ad creaturas a nobis intelligitur per modum respectus qui est ratio rationis, et non realis, sed ex parte ipsius Dei non est respectus, sed eminentia summa respectu creaturarum, quas reddit illas dependentes a se sine dependentia, et relatione ad illas, quod tamen nos non explicamus, nisi per respectum. Unde idea in Deo ipsam realitatem Dei includit, licet connotet ipsum respectum; et quantumcumque præscindatur, semper includit illam, licet non semper exprimat; distinctio enim in his quæ ad essentiam et attributa pertinent, non fit per omnimodam præcisionem et exclusionem unius ab alio, sed includendo illud solum fit per non expressionem ejus, quod includit, sicut etiam fit in transcendentalibus quorum unum imbibitur in alio, licet distinguatur ab illo per rationem, non abstractendo, sed non exprimendo.

X. Sed restat difficultas in explicando quomodo essentia divina, cum sit ita dissimilis creaturæ, possit esse idea illius, et ei assimilari ideatum, etiam si eminenter dicatur illi similis, sicut lux solis non potest dici idea caloris, etiam si eminenter calorem contineat. Sed de hac difficultate, aliisque, quæ opponuntur p. Vasquez commodius dicemus in solutionibus argumentorum.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XI. Primo arguitur ex D. Dionysio, cap. vii de divinis nominibus, ubi dicit: Ideam non cognoscere res per ideam, » et tamen cognoscit illas per essentiam suam: ergo idea non est essentia Dei. Et similiter Anselmus in monologio, cap. xxix, docet in Verbo non esse similitudines rerum, sed simpliciter es-

sentiam : sed D. Thomas hic art. II ad I, docet quod essentia divina non est idea, ut essentia, sed ut similitudo hujus, vel illius rei : si ergo in Verbo non sunt similitudines rerum, sed solum essentia, non est in Verbo idea : ergo extra Verbum, et sic vel erit aliquid creatum, vel ipse actus cognitionis divinæ.

XII. Confirmatur, quia idea est principium operandi ipsi artifice ut sit causa ipsius ideati, et artefacti : sed Deus operatur per cognitionem imperando, et dicendo : *Quia ipse dixit, et facta sunt* : ergo idea est principium cognoscendi, et dicendi, ergo est id quod Deus dicit et cognoscit : ergo non ipsa divina essentia ut cognita, tamquam id ad cujus instar facit rem creatam, sed id quo cognoscit, et dicit ; quod tamen nos negamus cum D. Thoma.

XIII. Confirmatur, quia essentiæ divinæ non possunt convenire conditiones requisitæ ad rationem ideæ, scilicet, quod sit similitudo rei ideatæ, et quod conveniat Deo libere, et non necessario, si quidem solum convenit illi in quantum est agens liberum operans ex voluntate, et intentione, agens enim necessarium non agit ex idea, sed ex natura : istæ autem conditiones non possunt convenire essentiæ divinæ, ut cognitæ. Non prima, tum quia divina essentia non est similitudo rei creatæ, nisi analogæ, et eminens, et sic ad instar illius non potest fieri proprie, et determinate creatura, quia potius est dissimilis illi ; tum quia illa similitudo divinæ essentiæ intelligitur convenire essentiæ antecedenter ad intellectionem, ex eo scilicet quod est infinitum esse, et a se, et per modum speciei impressæ fœcundantis intellectum : at vero ratio ideæ non est similitudo creaturæ, nisi ut terminus intellectionis, et post ipsum intelligere, quia est id in quod respicit intellectus ut

in terminum cognitum, et sic verbum procedens est imago, et idea creaturarum, quia est terminus intellectionis, non ergo ipsa essentia divina in ratione essentiæ est idea. Secunda etiam conditio non convenit, quia ideæ necessario sunt in Deo non minus quam ipsa ars, et cognitio creaturarum, et similitudo earum : ergo non libere convenit Deo.

XIV. Respondetur ad auctoritatem Dionysii juxta explicationem D. Thomæ hoc art. I ad I, quod Dionysius negat Deum cognoscere creaturas per ideas existentes extra se, et ab ipsis rebus acceptas, quales ponebat Plato, qui dicebat ideas dari extra intellectum per se subsistentes. Eodem modo Anselmus docet in Verbo non esse similitudines rerum, scilicet acceptas a rebus, et immediate atque adæquate repræsentantes creaturam, non tamen negat similitudines rerum eminentiales, et increatas, quæ sunt ipse Deus : sic illum explicat D. Thomas, q. III de verit. art. I ad X, D. Thomas autem cum dicit ideam esse divinam essentiam, ut est similitudo rerum, loquitur de similitudine eminentiali, quæ licet solum sit analogica entitative, et quoad convenientiam entitatis cum creatura, est tamen propriissima in causando et continendo in virtute totum quod est in creatura, quia totum ab illa participatur, sicut ternarius continetur in millenario, et imago in speculo.

XV. Ad primam confirmationem respondetur ideam esse principium operandi ipsi artifice, ut cognoscenti, et intendenti, et sic supponit cognitionem, et tenet se ex parte conceptus, seu rei cognitæ : non autem est principium per modum fœcundantis potentiam artificis, ut reddatur cognoscens, et sic non debet concedi quod idea est principium cognoscendi ut quo vel in quo for-

maliter, sed solum ex parte rei cognitæ intra conceptum, ut docet D. Thomas hic articulo secundo, sed et principiumformandi, et operandi exemplariter ad extra, si sic se habet ut cognitum, quia est id ad quod respiciens artifex operatur. Unde potius ex hoc quod est principium operandi per modum exemplaris practici, et per modum dirigentis, non tenet se ex parte principii cognoscendi, quæ est species impressa, sed ex parte conceptus, et rei cognitæ, quia directio, et motio qua movetur voluntas, et a voluntate potentia executiva, fit mediante re cognita, et apprehensa, et mediante conceptu. Et sic non sequitur quod principium operandi in intellectu sit principium cognoscendi, sed potius oppositum, quia principium operandi, et movendi est res cognita per conceptum; conceptus autem non est principium cognitionis, sed terminus.

XVI. Ad secundam confirmationem, respondetur quod prima conditio salvatur in essentia divina respectu creaturæ, quia est similitudo illius eminentialis, non formalis, et creatura non est ideata ut perfecte imitans divinam essentiam, sed imperfecte, et deficienter, ut amplius dicetur ad tertium. Hæc autem similitudo qua essentia divina continet creaturam, non est solum eminentialis inadæquate, sicut lux solis eminenter est calor, sed sicut continens plene, et perfecte totum quod est in creatura, ita quod ex ejus participatione, et per imitationem ad illam debet derivari quidquid est in creatura, non autem totum quod est in calore derivatur a luce tamquam ab universali principio, nec per illius imitationem calor efficitur, sed lux est virtus continens calorem, sicut effectum secundario consecutum ex multiplicatione radiorum in tali materia ca-

paci caloris. Unde lux non potest se habere ut idea, per cujus imitationem, et participationem fiat calor : essentia autem divina cognita ut imitabilis a calore, est idea illius. Unde patet ad primam probationem argumenti, licet enim essentia divina entitative sit dissimilis creaturæ, est tamen eminentialiter similis, quatenus est principium continens totum quod est in creatura; ita quod ex ejus participatione creatura habet totum quod habet, et sic participative, et imperfecte creatura est similis Deo. Ad secundam probationem dicitur quod essentia divina non solum est similitudo per modum speciei impressæ, sed etiam per modum speciei expressæ, quia in Deo intellectus, intellectio, species, et conceptus sunt omnino idem, quia per seipsam essentia divina est intelligens, et intellecta in actu secundo quod pertinet ad speciem expressam. Neque hoc habet essentia divina per Verbum notionaliter procedens a Patre : nam Pater per seipsum, et non per Verbum est sapiens, et habet essentiam divinam in actu secundo intellectam; sicut etiam Spiritus Sanctus; et sic essentia divina ut cognita tam in Patre, quam in Spiritu Sancto, et non solum in ipso Verbo habet rationem ideæ : neque enim idea dicitur notionaliter in Deo, sed essentialiter, et communiter ad omnes tres Personas, quia omnibus commune est esse artificem, et creatorem omnium rerum, et consequenter operari per artem, et ideam.

XVII. Secundo, arguitur fundamento Scoti, et Durandi, quia creaturæ perfecte cognitæ, et positæ in mente Dei habent omnia requisita ad perfectam rationem ideæ : ergo non potest hoc eis denegari. Antecedens probatur, tum quia creatura suspicitur, et cognoscitur a Deo, et si operetur juxta illam, operabitur

ad instar similitudinis existentis in mente sua, et juxta id quod debetur perfectioni creaturæ; id enim creaturæ est debitum, quod Deus de illa apprehendit in mente sua : ergo sufficienter salvatur ratio ideæ, si juxta id quod Deus apprehendit de creatura in mente sua, illam producat ; tum etiam quia ponendo hoc modo ideam in Deo, ponimus aliquid quod perfecte imitetur ipsa creatura; ponendo autem essentiam divinam tamquam ideam, non potest creatura perfecte imitari ipsam, quia essentia divina est valde dissimilis creaturæ, et sic non est perfecta, et adæquata in ratione ideæ ; tum etiam quia hoc modo optime salvatur pluralitas idearum, quia plures sunt creaturæ conceptæ in mente divina; ponendo autem divinam essentiam pro idea, vix potest talis pluralitas salvari.

Confirmatur a simili, quia res ad extra apprehensa ut bona movet ad sui amorem per modum causæ finalis : ergo etiam eadem res apprehensa ut imitabilis movebit ut causa exemplaris ad sui executionem; non enim minus est causa finis, quam idea : ergo quod sufficit ad rationem finis, id est, res apprehensa, sufficiet ad rationem ideæ.

XVIII. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicitur quod creatura est cognita a Deo ut objectum secundarium, et derivatum ab ipso Deo, et tamquam res ideata, et formata ab ipso, non ut prima forma, ad cujus instar formetur ipsa creatura ; imo quia Deus non cognoscit creaturam, nisi per medium, et speciem divinam, non potest repræsentatio creaturæ esse nisi eminentialis respectu creaturæ : talis autem repræsentatio cum sit divina, respicit primo divinam essentiam, et secundario creaturam, ut derivatam a Deo; et consequenter Deus inspiciendo suam essen-

tiam ut imitabilem, et participabilem a creatura, est idea illius modo eminentiali divino, creatura autem ipsa cum non repræsentetur in mente divina per speciem propriam et adæquatam creaturæ, sed per speciem increatam, quæ est essentia divina, nec per conceptum immediatum, et adæquatum creaturæ, sed per conceptum increatum, qui est essentia divina, non potest repræsentari ut prima forma, et idea sui, sed ut formata, et derivata ab essentia divina, a qua tamquam a prima forma derivatur, et consequenter ipsa divina essentia repræsentatur ut principium a quo creatura participabilis, et imitabilis est: et hoc est esse ideam supremam, et eminentissimam, cujus creatura est imperfecta participatio. Quod vero Deus apprehendat per intellectum suum quid unicuique creaturæ debitum sit, hoc non apprehendit nisi mediante essentia sua, tamquam regula, et principio hujus debiti; quia illud est debitum creaturæ quod in ea participatur ab essentia divina, tamquam a principio, et fonte totius perfectionis creatæ, et juxta suam sapientiam dispensante unicuique quod ei proprium est; et sic essentia divina ut principium hujus creaturæ est id quod Deus accipit ut regulam et exemplar ejus, quod tali creaturæ debetur, non autem ipsam creaturam immediate inspicit ut regulam, quia non inspicitur nisi ut regulata, et formata a tali principio, et habens ab illo id quod sibi debetur.

XIX. Ad secundam probationem dicitur, quod ponendo essentiam divinam esse ideam, quam imitetur creatura, etiam ponitur idea perfectissima ex parte ipsius formæ, et principii imitabilis, quia perfectissime continet totum quod est in creatura, multo melius quam ipsa creatura se contineat : et hoc est

quod pertinet ad perfectionem ideæ. Quod vero idea sit ita restricta et limitata ad hoc ideatum, quod non possit secundum aliam rationem esse idea alterius, hoc non pertinet ad perfectionem ideæ, sed potius oppositum pertinet ad ejus eminentiam, et infinitam perfectionem : hac ratione dicitur creatura imperfecta, et deficiens participatio ideæ divinæ, quia non adæquat totam ejus eminentiam, si quidem est idea multorum, licet totam suam perfectionem adæquate, et plene habeat ab illa.

XX. Ad tertiam probationem dicitur optime salvari pluralitatem idearum in essentia divina, quia pluralitas hæc non est entitativa, sed respectiva : Deus enim per unicam essentiam suam et omnipotentiam respicit omnes creaturas, et ab unaquaque secundum diversum modum participabilis est : et sic unica existens in sua entitate propter summam simplicitatem æquivalet omnibus; et ita fundare potest plures respectus ad diversas creaturas, juxta quod unicuique se accommodat, et ab illis participatur diverso modo, et diverso respectu, ut D. Thomas in hac quæstione et quæst. III de verit. docet, et sequenti articulo explicabitur.

XXI. Ad confirmationem, respondetur quod finis movet, et causat ut in intentione existens ad assecutionem illiusmet rei quæ intenditur et apprehenditur : idem enim est quod apprehenditur, et intenditur ut assequendum, et quod postea in re, et in executione assequimur : et ita finis solum movet metaphorice, et morali motione, tamquam idem in apprehensione intentum ad seipsum in executione ponendum : at vero idea non movet ad assequendum id quod inspicitur, et apprehenditur, sed ad imitandum, et assimilandum illi, sive sit similis eminenter, et modo infinito, sive sit similis limi-

tate, sicut idea creata respectu sui ideati : id autem quod Deus inspicit ad imitandum a creatura non potest esse aliqua creatura, quia illa ideata est, utpote facta et creata non autem idea prima, et suprema : neque Deus cognoscit creaturas nisi per essentiam suam tamquam derivatas, et participatas a se : idea ergo semper debet esse distincta ab ideato, sed multo magis idea prima et suprema, quia omnis idea extrinseca forma est ad ideatum, et imitabilis ab eo; idea autem prima debet esse non formata, neque creata : sic enim esset etiam ideata, et non pure idea : debet ergo infinite distare, et distingui ab ideato, quia hoc semper est creatum et limitatum.

XXII. Tertio, arguitur ad probandam sententiam p. Vasquez, videlicet quod essentia divina ut cognita, et attacta, seu expressa non est idea, sed ut cognoscens, et exprimens. Et fundamentum est, quia essentia divina in se non est similis creaturæ, nisi analogice, sed omnino dissimilis : ergo non potest in ea reperiri similitudo ad creaturam, qualis requiritur in idea respectu ideati. Patet consequentia, quia similitudo ideæ est talis quod ad instar illius debet fieri ideatum : Deus autem nullam creaturam potest facere ad instar suæ essentiæ : ergo non potest essentia sua esse similitudo idealis. Nec potest dici quod Deus ut virtute continet creaturas, est idea creaturarum : contra enim est, quia res eminenter continens aliam, cum sit valde dissimilis illi, et superior, non potest habere rationem ideæ respectu illius, sicut lux solis, quæ eminenter continet calorem, non potest dici idea caloris. Et deinde, quia in hac ratione eminenti vel aspiciit Deus id quod eminenter continet, vel id quod in illa eminentia est contentum : id quod eminenter continet est essentia divina ut supe-

rior et eminens respectu creaturæ : ergo ut dissimilis : ergo non ut idea sub hac ratione eminentiæ : id autem quod continetur in illa eminentia, est ipsamet creatura; et hæc non potest esse idea, ut probatum est contra opinionem Scoti : ergo essentia divina, ut cognita, non est idea, sed ut cognoscens, et exprimens.

XXIII. Confirmatur, quia ut docet S. Thomas infra quæst. xix, artic. iv, res sunt in Deo velut in causa secundum modum causæ, et quia est causa per intellectum, ideo sunt in Deo, ut in cognoscente : ergo si Deus est idea creaturarum, in nostra sententia, secundum quod eminenter eas continet, et hoc habet in quantum cognoscens est, consequenter est idea in quantum cognoscens, et exprimens, seu repræsentans creaturas, non autem essentia divina, ut cognita; præsertim si sit vera sententia ipsius Vasquez quod Deus non cognoscit creaturas in essentia sua, tamquam in causa, et medio prius cognito, sed tamquam in specie repræsentante, de quo supra diximus ad quæstionem xii D. Thomæ, disputatione xvii, articulo iii.

XXIV. Confirmatur secundo, ex eodem D. Thoma in præsentí articulo ii. ad i ubi docet quod : « Idea non dicit essentiam divinam, ut essentia est, sed ut similitudo, vel ratio hujus, vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ. » Ergo sentit D. Thomas quod ipsa essentia divina, secundum entitatem essentia, non est idea, sed secundum quod est similitudo, seu species repræsentans, non ratione essentia repræsentatæ; imo ibidem, solutione ad ii, docet quod Deus non solum intelligit multa per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere

multa per essentiam suam, et hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideæ esse in intellectu ejus, ut intellectas : ergo sentit D. Thomas essentiam Dei non esse ideam, nisi quatenus sumitur sub illa reflexione, ut intelligit se intelligere multa per essentiam suam : ergo ipsum intelligere constituit ideam in Deo, et consequenter conceptus ut repræsentans, et cognoscens, non essentia ut repræsentata est idea.

XXV. Respondetur quod essentia divina, ut diximus, est similis creaturæ similitudine eminentiali, et inadæquata, non similitudine formali, et limitata, quatenus continet eminenter totum quod est in creatura, sicut senarius est similis ternario eminenter, et inadæquate, quia continet ipsum ternarium, non adæquate et formaliter. Unde Deus non facit creaturam ad instar sui absolute, et ut est in se, sed ad instar sui, ut continentis talem, vel talem creaturam; ad rationem autem ideæ non requiritur quod ideatum producat ad instar sui, quantum ad id quod est idea entitative in se; sic enim idea est qualitas quædam spiritualis, nempe conceptus in intellectu, res autem ideata est aliquid corporeum in re productum, sed sufficit quod sit similis ideæ, quantum ad id quod in idea continetur, tamquam expressum, et formatum in conceptu, sicut videmus in sigillo quod sigillatum per illud non imitatur sigillum in eo quod sigillum est in se, quia in se est ex ære, vel ex auro, sigillatum autem est cera, sed in eo quod sigillum continet sigillatum in ratione figurabilis, imo ipsam figuram continet sigillum modo inverso, quam sit in sigillato.

XXVI. Ad primam replicam contra hoc, respondetur quod bene potest aliquid quod est dissimile alte-

ri, formaliter et entitative esse idea illius, dummodo eminenter contineat quidquid est in alio, sicut de qualibet idea, quæ est intra intellectum, ostensum est quod in sua entitate spirituali est dissimilis rei artefactæ ad extra, quæ est aliquid corporeum; et hoc format vestigium sui pedis, cum tamen alterum vestigium jam formatum id non possit, et tamen unum vestigium entitative, et formaliter est similis alteri, quam pes bovis suo vestigio: et si hoc uteretur intellectu, et artificio in figendo pedem, haberet suum pedem pro idea vestigii, sicut Deus essentiam suam, ut contentivam creaturæ, habet pro idea talis creaturæ, et quasi sigillat illam tamquam vestigium sui. Exemplum autem de luce respectu caloris non obstat, quia lux non causat calorem per sui participationem, et imitationem, quæ sit quasi formatio, et sigillatio caloris, sed ut est virtus cæli, quod est primum alterans hæc inferiora, et sic lux non se habet ut exemplar caloris, sed ut virtus activa eminentialis cæli ad alterandum hæc inferiora per calorem. Unde dicit D. Thomas in II, distinct. XIII, quæst. I, artic. III ad VI, quod: « Ex hoc multiplicatur calor, in quantum lumen, ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet quod ad alterationem juvet, et præcipue secundum illam qualitatem, quæ est simpliciter et maxime activa, scilicet calor, ac per hoc virtuti primi alterantis maxime conformis. » Lux ergo ex sua specie non habet causare, aut continere calorem, ut patet tum in luce plurium stellarum, quæ calorem non causant, tum in luce corporis gloriosi, quæ non causat calorem, neque offendit visum, ut docet D. Thomas in additionibus, quæst. LXXXV, art. II. Posset tamen lux esse idea non caloris, sed coloris, qui ex modificatione lucis cau-

satur, et ideo in ipsa luce continetur ut a quo participetur, et formetur; licet quia ista modificatio lucis debet fieri in aliquo opaco, in quo fit reverberatio lucis, non potest sola lux esse perfecta idea caloris, sine ordine ad opacitatem.

XXVII. Ad aliam replicam dicitur quod Deus in illa ratione eminenti, quam respicit pro idea creaturæ, neque respicit rem ipsam contentam in se, tamquam ideam formaliter, quia res illa contenta est ideata, non idea, utpote creatura ipsa, nec respicit ipsam eminentiam continentem secundum entitatem, quæ est in se absolute, sicut enim est omnino dissimilis, nec entitati suæ assimilatur creaturam, sed respicit rem divinam sic eminentem, ut comparative se habet ad hanc creaturam, et ut contentiva est illius, juxta id quod petit talis creatura; sic enim consideratur ut principium, et ratio, ex cujus participatione, et formatione derivatur illa creatura, sicut ex sigillo derivatur sigillatum, et ex pede bovis vestigium, non imitando entitatem pedis, aut sigilli, sed figurationem quam continent.

XXVIII. Ad primam confirmationem respondetur non esse dubium, quod Deus est causa creaturarum, et continet illas in quantum cognoscens; per cognitionem enim causat, et format creaturas: ex hoc tamen non potest inferri quod ipsa cognitio sit ipsa idea, ad cujus instar format creaturas: sed cognitio aspicit ideam tamquam formam cognitam, et aspectam, ut ex illa per imitationem derivetur creatura; et sic essentia divina, ut cognoscens, causat, et format artificiose; ut autem est cognita, tamquam principium contentivum creaturarum, est idea, seu res aspecta, ad cujus instar cognitio format creaturam. Unde cum infertur quod Deus est idea, ut co-

gnosces, et repræsentans, quia sic continet eminenter creaturas, respondetur quod non sufficit ad rationem ideæ continere creaturam quomodocumque, sed tamquam forma inspecta, ad cujus instar formetur ipsa creatura, non autem tamquam cognitio inspiciens, quæ solum continet, et causat active, dirigendo, non ut forma exemplando: hæc autem forma inspecta a Deo non potest esse creatura ipsa, tum quia hæc est ideata, et formata, non ipsa forma, et idea; tum quia Deus non potest repræsentare creaturam per conceptum, et speciem increatam, nisi repræsentando, et attingendo immediate suam essentiam, ut primum objectum, et creaturam, ut aliquid secundarium, et derivatum ab illa, ut contra Vasquez late probatum est præcedenti tomo, disput. xv, artic. iii et disput. xvii, art. ii.

XXIX. Ad secundam confirmationem respondetur, quod quando D. Thomas dicit divinam essentiam non esse ideam, ut essentia est, seu similitudo hujus, vel illius rei, sensus est manifestus quod essentia divina non exercet officium ideæ secundum ipsam essentiam absolute sumptam, sed comparative ad hanc, vel illam creaturam, in quantum continet illam, et est similitudo illius eminentialis. In secundo autem loco docet D. Thomas in Deo esse plures rationes, seu ideas rerum, ut intellectas, quatenus intelligit se intelligere multa per essentiam suam; non quia constituat rationem ideæ in ipso intelligere active sumpto, aut in cognitione reflexa suæ intellectionis, ut sequenti articulo dicitur, sed ad declarandum quod essentia divina non induit rationem ideæ, ex hoc præcise quod habeat rationem speciei repræsentantis plures creaturas, tamquam principium quo cognos-

cendi illas, sed ex eo quod essentia divina cognoscatur ut res quædam continens hanc, vel illam creaturam, et ut principium originativum illius. Ad hoc autem necesse est quod comparetur seu intelligatur ut comparata ad talem, vel talem creaturam. Hoc autem non habet essentia divina per hoc præcise quod sit ratio cognoscendi plura ut quo, sed ex eo quod intelligatur ipsa essentia ut quod comparative ad plures creaturas, quod est ex eo quod intelligit se plura intelligere per essentiam suam ut cognitam et comparatam.

XXX. Ultimo, argui potest argumentis p. Suarez quibus generaliter probat omnem ideam esse conceptum ut active repræsentantem, et concipientem, non vero ipsam rem formatam per conceptum. Sed hæc argumenta non tangunt specialiter ideam divinam, sed procedunt generaliter pro omni idea, et ita præcedenti articulo a nobis soluta sunt.

ARTICULUS III.

Quomodo pluralitas idearum in Deo explicanda sit?

I. Duplex in hac parte difficultas agitari solet. Prima, quomodo cum summa simplicitate divinæ essentiæ stet pluralitas idearum, quæ vere, et proprie plures ideas constituat, non vero solum plures respectus rationis importet in eadem idea.

II. Secunda difficultas est, dato quod ideæ plurificentur, non per plures relationes reales, sed rationis, an illi respectus formentur per intellectum divinum, ita quod etiam ante nostrum intellectum sit in Deo plures ideæ formaliter, an solum fundamentaliter, et per nostrum intelligere formaliter multiplicentur.

III. Circa primam difficultatem dividuntur auctores juxta diversum modum sentiendi circa constitutionem ideæ divinæ, ut articulo præcedenti vidimus. Qui enim dicunt ideas in Deo non esse ipsam divinam essentiam, neque conceptum ejus formalem, sed creaturas ipsas objective cognitās, ut sensit Scotus, et ex parte Durandus, etiam concedere possunt plures ideas in Deo esse realiter distinctas, quia non sunt aliud quam ipsæmet creaturæ cognitæ, quæ utique realiter distinguuntur. Qui vero constituunt ideas in aliquo increato, sive dicantur esse ipsa essentia divina, ut cognita, sive ut conceptus cognoscens, etiam dividuntur. Quidam enim antecedentes ad ipsam entitatem ideæ, dicunt illam non posse esse nisi unam, non solum ut entitas est, et ut ratio cognoscendi, sed ut formaliter idea est, sicut ars, et sapientia unica est in Deo respectu omnium creaturarum. Pro qua sententia citatur Aureolus in I, distinct. xxxvi, quæst. I, qui absolute docet unam esse ideam in Deo. Durandus autem qui dixit divinam essentiam habere rationem ideæ, respectu earum perfectionum, quæ formaliter inveniuntur in Deo, et derivantur ad creaturas, dixit hanc ideam esse unam in Deo in esse ideæ, licet habeat plures respectus ideales. Et similiter Marsilius in quæstione prima prologi, artic. I, in secunda parte, posuit ideas solum esse plures in Deo objective, non formaliter, quia versatur circa plura objecta. Omittimus Avicennam qui docuit unam tantum ideam esse in Deo, sed erronee, ut videri potest apud D. Thomam quæst. III de verit. art. II, quia putavit Deum solum produxisse primam creaturam, seu primam intelligentiam, et de illa formasse ideam, non vero de aliis, quia reli-

quæ creaturæ dicit quod processerunt ab illa prima, non a Deo, cum tamen fides catholica doceat quod Deus est creator omnium tam visibilium, quam invisibilium. Et similiter quidam Clemens philosophus relatus a Divo Dionysio v cap. de divinis nominibus, dixit principaliora entia esse exemplaria inferiorum.

IV. Cæterum D. Thomas in præsentī articulo tertio quem communiter sequuntur alii auctores, tenet ideas formaliter in Deo esse plures, non quidem entitative, (entitas enim Dei absoluta dividi non potest,) sed respective, et secundum officium, et munus ideandi. Non modica tamen difficultas est, quomodo isti respectus sub quibus multiplicantur ideæ, ad ipsam constitutionem, seu formalitatem plurium idearum pertineant. Ad quam explicandam

V. Dico primo: Idea in Deo non sunt plures realiter, et entitative; sunt tamen formaliter plures in officio, et munere ideandi, et ita absolute, et simpliciter debent dici plures ideæ in Deo; sicut etiam persona Christi absolute, et simpliciter dicitur composita, non entitative, sed in officio terminandi, et personandi plures naturas; et sic idea licet entitative sit una in Deo, tamen in ratione, et officio ideæ non est simplex, sed multiplex.

VI. Prima pars asseritur a D. Thoma in præsentī articulo tertio, ubi docet quod multiplicitas idearum non obstat simplicitati divinæ: et supposita sententia præcedenti articulo a nobis probata, quod idea in Deo sit ipsa essentia divina ut cognita comparative ad creaturam, nullo modo potest in dubium revocari. Et probatio est manifesta, quia in Deo nulla est distinctio realis, et entitativa, nisi ubi intervenit relationis personalis oppositio, quia solum tres Personas divinas realiter

in Deo distinctas fides catholica confitetur; sed ideæ non pertinent in Deo ad relationes personales, et ad notionalia, sed ad absoluta: ergo non distinguuntur realiter. Consequentia est legitima. Major est commune axioma theologorum: si enim præter personales relationes multiplicaretur aliquid in divinis, ipsum esse divinum, et essentia absoluta divideretur, essentque plures dii. Minor vero constat, quia ideæ non sunt personæ, neque relationes personales inter se oppositæ, cum una idea non procedat ab alia per realem originem: pertinent etiam ideæ ad omnes tres Personas, cum ad omnes pertineat creare, et gubernare mundum: ergo ideæ pertinent ad prædicata absoluta in Deo, non ad notionalia.

VII. Secunda pars conclusionis sumitur imprimis ex modo loquendi ss. patrum, quem maxime debet æmulari theologia. Et imprimis S. Dionysius in v cap. de divinis nominibus, plures ideas in Deo ponit cum dicit: « Dari in Deo exemplaria rerum quas theologia prædefinitiones vocat, et veras, et bonas voluntates. » Similiter S. Augustinus, lib. LXXXIII quæstionum, quæstione XLVI, dicit quod: « Ideæ sunt principales rerum formæ, quæ divina intelligentia continentur. » Et iterum addit: « Restat ut omnia ratione sint condita, neque eadem ratione homo, qua equus. » Et in epist. cxv inquit quod: « Sicut inconveniens est dicere quod eadem sit ratio anguli, et quadrati, ita conveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis, et hujus hominis. » Secundo, probatur ex illo ad Hebr. xi: *Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*: sed aptare sæcula per Verbum, est facere per ideam, quia Deus per ideam producit, et aptat creaturas, ex quibus sæculum constat: ergo istæ

in ratione, et officio ideandi plures sunt in Deo, quia illa invisibilia, ex quibus dicit Apostolus fieri visibilia, non sunt aliud quam ideæ, seu formæ, quibus Deus disponit, et facit creaturas.

VIII. Denique, probatur ratione, quia maxime pertinet ad officium, et formalitatem ideæ, quod formet unumquodque ideatum juxta modum proprium suum, et secundum quod unum discernitur ab alio: nam et in mente artificis esset confusio velle eodem modo ideare, et formare lectum vel cathedram, navem vel domum; sed maxime pertinet ad artificis peritiam unicuique servare distinctionem suam, et tribuere suam propriam rationem distinctam ab aliis: ergo cum proprium munus ideæ sit distinguere unum ideatum ab alio, seu formare illud secundum suam propriam rationem, et secundum id quod sibi debetur, ei autem debetur id in quo discernitur ab alio; oportet quod vel unumquodque ideatum habeat suam ideam distinctam, si sit adæquata, et limitata ad suum ideatum, vel si idea sit ita eminens, et perfecta quod unica existens, pluribus ideatis sufficiat, et æquivalet, non tamen sub eadem proportionem debeat applicari, et correspondere cuilibet ideato, quia non eodem modo participatur ab illis, quod est fungi officio plurium idearum, et sic est multiplex idea, quantum ad officium, et formalitatem ideandi, licet entitative sit unicus conceptus. Itaque cum idea sit forma inhærens intellectui, et quoad hoc forma intrinseca ipsius, respiciens autem et regulans res ad extra, et sic intrinsece formans illas, et quoad hoc est forma extrinseca, licet, in quantum identificatur in Deo cum ipso intellectu, non sit minus una, quam intellectus ipse, quod est entitative esse unam formam, tamen ut est forma

extrinseca rei ideatæ, necessario debet distinguere in ratione formæ sic regulantis, et ideantis extrinsece, sicut res ipsæ ab illa ideatæ plurificantur, et distinguuntur inter se. Ratio est, quia cum proprium munus formæ sit actuare, et distinguere id quod informat, eo quod actus est qui distinguit, non potest aliqua forma esse unica in ratione, et officio formæ, si effectus ejus formalis, et res formata est multiplex, quia forma, et effectus formalis perpetuo sibi correspondent, et proportionantur : sicut autem in idea divina id quod entitative formatur ab illa intrinsece, seu potius cum quo identificatur intrinsece, est unicum, et non plurificatum, scilicet intellectus divinus, et ita ipsa idea entitative sumpta, et in ratione formæ intrinsecæ, unica est, et non multiplex; ita cum id quod est formatum et ideatum ab illa sit multiplex, scilicet tam multæ creaturæ, sic est multiplex effectus ejus formalis extrinsecus, quatenus plures res reduntur formatæ ab ideis, et consequenter ipsa idea in ratione formæ extrinsecæ multiplex esse debet, quia effectus ejus formales plures sunt : forma autem, ut forma, multiplicatur secundum multiplicationem effectuum formalium, quia effectus formalis non est aliud quam forma communicata.

IX. Objicies : Licet forma informans per unionem non distinguatur entitative ab effectu suo formali, quia effectus formalis est forma communicata, tamen forma extrinseca non est cur non distinguatur ab effectu formali, quia cum ipsa non communicetur subjecto, non consistit ejus effectus formalis in ipsa forma ut communicata, sed in aliquo alio præter ipsam : ergo ibi distinguitur effectus ejus formalis a forma, et sic ruit tota probatio facta.

Confirmatur, quia ideo est forma per modum regulæ, et mensuræ ad quam reducitur ideatum, ut formatum per illam : sed mensura, et regula unica existens, mensurat plura, sicut unica ulna mensurat plures pannos, et æternitas in Deo sine sui multiplicatione mensurat omnia tempora, nec dicuntur istæ mensuræ multiplicari etiam in ratione mensuræ, seu formæ extrinsecæ : ergo similiter neque idea.

X. Respondetur argumentum convincere, quod forma extrinseca debet entitative distinguere a suo effectu formali, alias extrinseca forma non esset, si extra effectum ipsum, et rem a se formatam non maneret. Et hac ratione idea entitative distinguitur ab ideato. Cæterum in officio, et proportionem formæ multiplicari debet idea, et distinguere juxta multiplicationem effectuum formalium extrinsecorum, licet id sua entitate, in qua semper distinguitur ab effectu formali, una sit. Et hoc ideo quia forma, sive intrinseca, sive extrinseca debet præbere speciem, et distinctionem formalem, et specificam ipsi rei quam format, species autem adæquatur ipsi specificato, ita quod extra illud non invenitur, sed illi adæquari, et quadrari debet : ergo id quod exercet munus, et officium formæ dantis talem speciem etiam formaliter proportionari, et adæquari debet cum re specificata ; et si plures specificationes præbet plurimum formarum munera gerit, sive in sua entitate sit una sive non, sive distinguatur entitative a suo effectu formali sive non : in hoc enim non facimus vim, sed in eo quod secundum respectum, et officium formæ debet multiplicari, si specificationes, quæ sunt effectus formales ejus multiplicantur ; sicut etiam objectum quod est unum materialiter, et entitative, si fundet diversas rationes formales specificati-

vas, est multiplex objectum formaliter.

XI. Ad confirmationem respondetur quod est duplex genus mensuræ: quædam est mensura quantitatis, quæ ordinatur ad tollendam confusionem, ex multiplicitate, seu accumulatione mensuratorum orta; reducendo illam ad maiorem uniformitatem, seu unitatem, quia hæc minus confusionis habet, et sic magis potest manifestare intellectui confusionem ortam ex multiplicitate quantitatis. Et in tali mensura repugnat quod fiat multiplicatio ipsius mensuræ ad multiplicationem mensuratorum, cum potius mensuratio fiat per reductionem illius multiplicittatis ad uniformitatem, et unitatem mensuræ. Et hoc modo procedunt exempla allata in argumento, sicut ulna respectu panni, et æternitas respectu temporum, quia istæ mensuræ, et aliæ similes solum sunt mensuræ ad manifestandum confusionem rei mensuratæ, non ad specificandum illam. Alia mensura est perfectionis, seu per modum specificationis, et informationis, quæ pertinet ad mensuram perfectionis, non quantitatis. Et hæc cum mensuret specificando, et formando, seu perficiendo ipsum mensuratum, non autem confusionem quantitatis ejus manifestando, oportet quod proportionetur, et adæquetur ipsi mensurato, distinguendo per sui formationem, et discernendo ipsum ab aliis; et sic diverso modo formando unum, quam aliud. Et hoc modo dicitur idea mensura ideati, scilicet tamquam mensura perfectionis, non quantitatis, quæ ipsum ideatum specificat, et mensurat, formando illud per imitationem sui, non per informationem intrinsecam. Et talis mensura specificationis debet multiplicari juxta effectus formales, quos ponit in mensurato, non autem mensura

manifestationis, seu quantitatis.

XII. Ex quibus deducitur quam subtiliter D. Thomas in hoc articulo secundo probaverit multiplicitatem idearum, eo quod Deus est causa distinctionis, et ordinis in universo: ordo autem non potest intendi, nisi distinctio in rebus intendatur, neque distinctio potest intendi, nisi propriæ, et distinctæ rationes de ipsis rebus habeantur: quod est concludere distinctas, seu plures rationes, quæ sunt formæ ideales per intentionem, seu inspectionem sui causantes, non quidem plures entitative, sed respective: scilicet quantum ad officium, et munus ideandi.

XIII. Dico secundo: Pluralitas ista idearum in Deo sumitur secundum respectus rationis, qui non fundantur ipsa pluralitate idearum, sed in ipsa divina essentia, ut est principium, et ratio diversitatis in creaturis. Quod pluralitas idearum sit respectiva secundum respectus rationis, ex præcedenti conclusione deducitur, quia non est pluralitas entitativa secundum entitatem absolutam Dei: hæc enim in Deo plurificari non potest: ergo debet esse pluralitas respectiva; et non secundum respectum realem, qui in ipso Deo sit, quia non dantur in Deo aliæ relationes reales, quam personales, quæ fundantur in origine, et processione reali intra Deum: ideæ autem non sunt relationes personales inter se oppositæ, sed sunt communes omnibus Personis: ergo debet earum pluralitas sumi secundum respectus rationis, non idearum inter se, quia una idea non procedit nec opponitur relative alteri, sed respicit ipsa ideata, per ordinem ad quæ idearum distinctio debet intelligi. Respectus autem Dei ad creaturas semper est rationis.

XIV. Quoad secundam vero partem conclusionis, quod isti respec-

tus rationis non debeat fundari in ipsa pluralitate rerum, quæ causata et ideata est, sed in ipsa divina essentia, ut est principium, et causa istius pluralitatis rerum, sumitur ex D. Thoma in I, dist. xxxvi, q. II, art. II ad III, ubi inquit quod : « Quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectum ad res, non tamen pluralitas rerum est causa pluralitas idearum, sed contrario, non enim quia res diversimode imitantur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius contrario: intellectus enim divinus est causa rerum, distinctio autem idealium rationum est secundum operationem divini intellectus, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis. » Ergo secundum D. Thomam pluralitas istorum respectuum non fundatur in ipsa pluralitate creaturarum. Ratio autem est, quia si fundaretur in illis, causaretur et oriretur ab illis, res autem illæ, etiam in quantum plures, sunt ideæ, et causatæ per plures ideas, et non per unam tantum : ergo jam supponunt pluralitatem idearum, non illam fundant, et causant, et ita pluralitas causata et ideata non solum supponit unitatem idearum, sed pluralitatem, quia non causantur illa plura nisi per diversas ideas, et non pereandem rationem unum, per quam aliud : ergo si pluralitas idearum est respectiva secundum respectus rationis, non possunt tales respectus fundari in ipsa pluralitate rerum, sed antecederet ad ipsas res creatas. Et confirmatur, quia res creatæ ut plures sunt, et multiplicatæ, sunt terminus illorum respectuum idealium quibus ideæ distinguuntur : ergo non sunt fundamentum, et causa illorum. Consequentia patet, quia terminus, et fundamentum relationis non possunt esse idem, alias re-

latio esset ejusdem ad se. Antecedens autem est certum, quia res creatæ, etiam ut sunt plures, et distinctæ, sunt formatæ, et ideatæ a Deo : ergo sunt terminus formationis ejus : ergo et habitudinis, seu relationis ideæ sic formantis : constat enim quod habitudo ideæ est habitudo formæ ad suum formatum, et ideatum : ergo terminus istius habitudinis ideæ est res formata, et ideata per ipsam, ergo pluralitas rei formatæ est terminus habitudinis formæ, seu ideæ, non potest esse fundamentum ipsius respectus, quo multiplicatur idea respiciendo ideatum.

XV. Ultima pars conclusionis, quod scilicet isti respectus fundentur in ipsa divina essentia cognita ut principium diversitatis creaturarum, sumitur ex D. Thoma in præsentis articulo II ad II, ubi inquit quod : « Deus uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod in intellectu sunt, quod est intelligere plures rationes rerum. » Et infra : « Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, (id est, in esse entitativo, quæ sunt extra Deum) sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam, sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas. » De eodem videri potest q. III de verit. art. II, in corpore et ad VI et in I contra gent. cap. LIV, circa finem, ubi docet quod : « Oportet in intellectu divino distinctionem quamdam, et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. » Igitur secundum D. Thomam pluralitas idearum non sumitur ex essentia divina : ut est ratio cognoscendi ipsas creaturas, sive sit ratio ut species, et repræsentatio, sic enim per unicam speciem, et

per unicam virtutem intellectum plura cognoscit, sed sumitur ex ipsa essentia divina, ut est res cognita diversimode comparabilis, et participabilis a creaturis; sic enim accipitur non præcise ut ratio repræsentandi, et cognoscendi, sed ut res inspecta, ex cujus imitatione aliquid fit.

XVI. Et fundamentum hujus ex hoc ipso desumitur, quia essentia divina, ut est ratio cognoscendi plura, tamquam species repræsentativa, vel virtus, seu lumen intelligendi, non repugnat quod sub una ratione formali attingat plura, quæ sub illa ratione formali continentur, et repræsentantur, sicut videmus per unicam visionem, et per unicam rationem formalem, et ab unica potentia attingi plura colorata; et intellectus per unicam speciem attingit plura repræsentata, in quantum reducuntur ad unum, et per unicum habitum scientiæ plures conclusiones secundum quod induunt eandem rationem formalem scibilem. Quare intellectus ad cognoscendum plura non indiget plurificatione medii, seu rationis formalis, imo tanto melius intelligit, et tanto superius, quanto magis ad unitatem intelligendi se reducit. Cæterum ad causandum per modum exemplaris, seu ideæ, non sufficit cognitionem rerum ideatarum in se habere; hanc enim etiam habere possunt qui idea illarum carent, et artifices non sunt, sed oportet quod formam secundum quam res ideata est facienda intellectus proportionet, et adæquet suo ideato, quia idea et proportio, quæ deservit pro una re facienda, non servit pro alia, ut præcedenti conclusione ostendimus, ergo oportet quod artifex et similiter ipse Deus prius formet in mente sua non solum cognitionem rei per essentiam suam, sed proportionem, et adæquationem essentiæ suæ cum

tali creatura, eo quod proportio, et imitabilitas unius creaturæ non servit pro alia, sed divina essentia diverso modo imitabilis est a diversis creaturis; et ita licet divinus conceptus serviat pro omnibus creaturis, quia infinitæ perfectionis est, sed non eodem modo repræsentat divinam essentiam, ut imitabilem ab una creatura, et accommodatam, seu proportionatam uni, atque alteri. Divina autem essentia in tantum induit rationem ideæ, in quantum redditur imitabilis ab una creatura, et formativa illius, ea ratione, et modo qui tali creaturæ debetur, et secundum quem discernitur una creatura ab alia: ergo ipsa divina essentia in quantum est cognita sub hac diversa imitabilitate, est sufficiens fundare istos diversos respectus ideales ad creaturas. Patet consequentia, quia isti respectus non sunt orti ex aliqua mutatione reali creaturarum, quia ante omnem mutationem temporalem Deus habet intra se ideas de ipsis creaturis ab æterno, nec sunt respectus rei ideatæ, et causatæ, sed ipsius ideæ ut causantis, et ideantis secundum diversam rationem unum et aliud: ergo tales respectus debent fundari in eo, quod de se habet sufficientem imitabilitatem, et rationem formandi diversas creaturas juxta diversam proportionem et imitabilitatem ejus, et hæc est essentia divina cognita, non absolute, ut in se est, sed secundum diversam accommodationem, et imitabilitatem creaturarum; sic enim est diverso modo formativa unius creaturæ, et alterius, quod pertinet ad rationem ideæ ut dictum est.

XVII. Dices: Si ista pluralitas idearum fundatur in essentia divina cognita, ut dicit D. Thomas quatenus intelligit Deus se intelligere per essentiam suam plures rationes creaturarum, sequitur quod pluralitas

idearum petat cognitionem reflexam Dei, quam nos negavimus convenire Deo, præcedenti tomo, disp. xvii. Et est inconveniens quod Deus non possit per cognitionem directam formare ideam, sicut possit artifex creatus; cum tamen creaturas cognoscat per cognitionem directam, et non cognoscit illas nisi per ideas. Sequela vero patet, quia dicit D. Thomas hic articulo secundo, quod sunt in Deo plures ideæ, quatenus intelligit se intelligere per essentiam suam plures rationes creaturarum: ergo loquitur de reflexa cognitione, quia hæc sola est quæ intelligere: habet enim pro objecto intelligere directum.

XVIII. Confirmatur, quia si pluralitas idearum sequitur per cognitionem directam divinæ essentiæ, ut imitabilis est a pluribus creaturis: ergo multiplicatur essentia divina in ipso esse cognito directo, in quo illi convenit pluralitas idearum, sed esse cognitum directum divinæ essentiæ est idem cum esse entitativo ejus, quia ipsa essentia divina consistit in intelligere, et intelligi sui: ergo si multiplicantur ideæ in ipso esse cognito, seu intellecto divinæ essentiæ, multiplicantur in esse reali, et entitativo.

XIX. Respondetur non deesse qui sentiant consequi pluralitatem idearum ad cognitionem reflexam ipsius divinæ essentiæ, quia id videntur indicare verba D. Thomæ. Sed oppositum optime sentit Cajetanus in præsentī articulo secundo, quia non solum pertinet ad cognitionem directam Dei cognoscere seipsum ut est in se absolute, sed etiam ut est ratio cognoscendi creaturas: non potest autem cognoscere creaturas per essentiam suam, nisi ut formatas a se: ergo ad eandem cognitionem pertinebit attingere creaturas in essentia divina, et attingere rationes essentiæ divinæ formativas creatu-

rarum. Dicimus ergo quod quando D. Thomas docet quod Deus intelligit se intelligere multa per essentiam suam, et hoc est esse plures ideas in Deo, ut intellectas, ly intelligit se intelligere non est actus reflexus, sed explicatio intellectionis Dei, ut formativæ plurium idearum; ex eo enim Deus format ideas rerum faciendarum, quia intelligit essentiam suam, non solum ut est medium, et ratio cognoscendi res extra se, sed ut est medium, et ratio formandi exemplar earum intra se, et cognoscendi quod hoc exemplar formatum intra se est ratio imitabilis, et formativa rerum ad extra: hoc autem ex eo convenit intellectui divino, quia intelligit suum intelligere, id est, quia intelligit suam naturam, quæ consistit in intelligere tamquam rem cognitam, et intra intellectum formatam, id est, adaptatam, et proportionatam huic creaturæ formandæ potius quam alteri: sicut etiam artifex creatus, inquit D. Thomas ibidem, dum intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, ex eo, inquam, intelligit ideam, vel rationem domus, non quod artifex ad formandam ideam indigeat cognitione reflexa, ut manifeste constat ipsa experientia, sed quod indiget cognoscere id quod formatum est intra suum intellectum cum habitudine ad rem extra, ut participabilem a se, et imitabilem sui; non vero quod simpliciter cognoscat rem ad extra per speciem in se existentem. Quod autem possit artifex cognoscere id quod formatum est intra se, ut fundans habitudinem exemplaris ad rem extra, licet non consistat in actu reflexo, tamen ex eo convenit intellectui, quia reflexivus est, et quia potens est intelligere se intelligere: potentia enim quæ non est reflexiva supra suum actum etiam non potest cognoscere id quod

formatum est intra se, cum habitudine ad id quod est extra se: D. Thomas autem eodem modo loquitur de Deo in hac parte, sicut de artifice creato, qui non indiget uti reflexione ad formandam ideam, sed esse reflexivum. Deus autem ad intelligendum se intelligere nec indiget reflexione, nec quod sit reflexivus, quia suum intelligere est sua essentia, et objectum directum suæ cognitionis.

XX. Ad confirmationem respondetur quod esse cognitum, et intellectum Dei absolute, et adæquate sumptum, et in ordine ad suum intellectum, sic est ipsa met natura Dei realis, et entitativa, nec constituit in hac consideratione ideam: at vero esse cognitum comparative, et inadæquate secundum proportionem et imitabilitatem hujus, vel illius creaturæ, sic non dicit solam entitatem Dei absolute, sed addit respectum, et comparisonem ad creaturas, secundum quem non est inconveniens multiplicari ideas in officio, et ratione formæ; non in entitate.

XXI. Ex his colligitur quomodo in ideis distinguere soleat duplex consideratio, scilicet ratio cognoscendi, et ratio causæ exemplaris: cum enim idea non inveniatur nisi in mente, et conceptu, in quo exprimitur ratio formata per intellectum ad cujus instar fit res ideata, considerari potest ille conceptus idealis, vel ut dicit ordinem ad subjectum, id est, ad intellectum in quo est, et sic habet se ut ratio cognoscendi; non tamquam principium quo fiat cognitio, id enim pertinet ad speciem impressam, sed tamquam conceptus, seu species expressa, quæ tenet se ex parte termini cognitionis. Vel potest considerari in ordine ad objectum, quod formatur, et cognoscitur intra ipsum conceptum, non absolute, et sistendo in ipso in se,

sed relate, et comparative ad aliquid formandum ad extra ex ipso quod formatur ad intra, et sic habet rationem ideæ.

RESPECTUS RATIONIS NON CONSTITUUNT IDEAS FORMALITER.

XXII. Dico tertio: Respectus isti, quorum ratione plurificantur ideæ, non se habent ut ratio formalis constitutiva idearum, sed ut conditio requisita, ut ipsa entitas ideæ respectivo modo se habeat ad creaturas, et sic induat, et exerceat officium plurium idearum. Ratio primæ partis conclusionis, scilicet quod isti respectus non constituent nec se habeant ut ratio formalis ideæ, illa est, quia idea est vera, et realis causa, et realiter influxiva in suum ideatum, et idea divina est suprema, et eminentissima in causando, etiam respectu cujuslibet ideati in singulari, quia etiam id quod singulare est, format, et causat: ergo etiam in quantum specialis, et propria hujus, et consequenter ut formaliter distincta ab idea alterius non potest constitui in ratione formali specialis, et distinctæ ideæ per illum respectum rationis, quo appropriatur isti pro illo. Antecedens certum est ex ipsa natura, et ratione ideæ hucusque tradita: idea enim est id cui assimilatur ideatum, et ad cujus instar fit, sed ideatum ipsum est aliquid reale: ergo idea in ratione formali ideæ aliquid reale est, si quidem ideatum in eo quod assimilatur illi, aliquid reale est; non potest autem reale ideatum assimilari ei, quod aliquid rationis est, et per imitationem illius esse aliquid reale: ergo si per participationem, et imitationem ideæ creatura est realis entitas in se, a fortiori idea debet formaliter esse aliquid reale, et non rationis, cum ex ejus participa-

tione ideatum aliquid reale sit. Consequentia vero probatur, quia idea formalissime constituitur per id ad cuius imitationem formatur ideatum, et illud est formale in idea, cui assimilatur ideatum: per hoc enim causat ipsa idea, sed non causat Deus ideatum in singulari, nisi in quantum habet ideam illius in singulari, ita quod sit propria, et specialis huius, et non alterius, nec enim Deus causat hominem per ideam equi, sed per specialem, et propriam ideam hominis: ergo illa idea ut est specialis, et propria hominis, et condistincta ab alia, non constituitur formaliter in ipsa formali ratione ideæ per respectum rationis, sed per aliquid reale.

XXIII. Ex quo deducitur secunda pars conclusionis, quia isti respectus rationis non se habent ut formale constitutivum ideæ, ut specialis idea est, et tamen sine illis non potest intelligi ista multiplicitas idearum, quia ista multiplicitas est respectiva, seu comparativa, et non per respectum realem, ut ostensum est: ergo oportet quod talis respectus rationis intret tamquam conditio, seu modus requisitus in ideis, ad multiplicationem earum, quia non potest aliquid pertinere ad alterum necessario, nisi vel tamquam constitutivum, vel tamquam conditio, seu modus requisitus. Et hoc rationaliter ita ponitur, quia respectus isti rationis nec important in ea vim influendi in ideatum, neque rationem ipsam in qua fiat immutatio, et assimilatio ideati, quia totum hoc aliquid reale esse debet in idea, si quidem ipsa realitatem ponit in ideato: hoc autem est quod pertinet ad rationem formalem in idea, si quidem ad rationem formalem causæ maxime pertinet id in quo effectus assimilatur causæ, et id per quod influit in causatum. Respectus autem, seu ordo, vel proportio

causæ ad causatum quamvis necessario requiratur ad ipsam causam, vel consequatur illam, non tamen fit assimilatio, et influxus in causatum in ipso respectu. Sic etiam respectus idealis omnino requiritur ut idea comparetur, et adæquetur suo ideato, non tamen est ipsa ratio formalis in qua assimilatur sibi ideatum et in illud influit, et sic solum requiratur ut conditio.

XXIV. Dices: Tota ratio multiplicationis idearum, qua formaliter plures sunt, sunt ipsi respectus rationis, si quidem id quod reale est in idea multiplicari non potest, cum sit intra Deum, sed implicat aliquid esse distinctivum, et non constitutivum in ea ratione qua distinctivum est, quomodo enim potest idea constitui in esse ideali per unum, et distinguui per aliud in eodem esse idealis? Non ergo pertinent isti respectus ad solam conditionem, seu modum requisitum, sed ad formale constitutivum, si quidem pertinent ad distinctivum.

XXV. Confirmatur si respectus solum se habent ut conditio: vel ergo pluralitas idearum, in quantum plures, aliquo rationis constituuntur vel aliquo reali: si aliquo rationis; ergo male negamus constitui respectibus rationis illas ideas in quantum plures, et distinctæ sunt: si aliquo reali: ergo in quantum plures, et distinctæ realitatibus differunt; et sic realiter plurificantur, et distinguuntur: nihil autem realiter differt intra Deum, nec realiter multiplicatur, nisi ubi est oppositio relationis realis, non rationis, alias enim unum et idem sunt.

XXVI. Respondetur distinguendo antecedens. Ita ratio formalis multiplicandi ideas est respectus rationis formalitate quasi completiva, et respectiva, concedo; formalitate causativa, et assimilativa ideati, nego: hæc enim non habet pluralitatem

formalem in Deo, sed eminentialem, quia in una eminentissima ratione continetur omnis ratio formalis causandi, et assimilandi sibi diversa ideata, quod apud nos per plures formas entitative distinctas fit: proportio autem, et respectus quo adaptatur, et adæquatur idea suo ideato non pertinet ad formalem rationem et ad characterem ipsum ideæ, quo sigillat ideatum, hoc autem formale ideæ in Deo eminentialiter realiter est plura, non realiter formaliter: fungitur autem, et exercet quantum ad applicationem, officium plurium per istos respectus quibus adæquatur diversis ideatis. Ideæ autem solum sunt plures formaliter in executione officii, et muneris ideandi, et correspondendi, ac proportionandi se creaturis; sunt autem plures eminentialiter, et non formaliter in virtute, et ratione formali assimilativa, et causativa plurium; et hæc pluralitas eminentialis realis est, sed non plurificatur formaliter. Sic ergo dicimus quod distinctivum, et constitutivum rei semper est unum et idem, loquendo juxta proportionem, et modum in quo aliquid constitutivum est, et distinctivum, non autem mutando istam proportionem: quod enim distinguit, et plurificat ideam in ipso officio, et respectu ideandi, et comparative se habendi ad ideata, sicut distinguit, ita constituit, nempe formaliter in esse respectivo, et comparativo ad ideatum: sed totum hoc comparativum, et respectivum est conditio, seu modus, non vero constitutivum ipsius ideæ in ratione formali assimilandi, et causandi quod est principalius, et essentialius in idea. Quod autem distinguit, et plurificat ideam eminentialiter, etiam eminentialiter constituit: sed hoc quod est esse plura eminenter, non est pluralitas realitatum, et entitatum, sed potius eminentia petit unitatem in entitate:

divisio enim eminentiam destruit, quæ in una plura continet; et ideo pluralitas eminentialis sic distinguit, et constituit, quod intra limites unitatis entitative se continet, non autem formaliter dividit.

XXVII. Ad confirmationem respondetur ex dictis, quod constitutivum pluralitatis idearum in esse eminentiali reale est, sed non realitate, et entitate divisum; esse enim plura eminenter, est existendo unum æquivalere pluribus realiter, sicut nummus aureus in valore reali est plures ærei realiter; constitutivum autem pluralitatis idearum in esse respectivo, et comparativo formali ad ideata non est reale sed rationis, sed hoc habet se tamquam conditio ad ipsam virtutem, et constitutionem ideæ in ratione causæ, sicut in constituendo aureo, et ejus valore intrinseco pro multis denariis, non concurrunt respectus ad plures denarios, ut quid constitutivum, sed sequuntur ut conditio, aut modus talis valoris, eo quod valet ad plura. Et sic ad argumentum dicitur quod plures ideæ constituuntur aliquo rationis, quantum ad formalitatem in esse respectivo, et comparativo, plures vero ideæ in esse eminentiali, quod pertinet ad virtutem, et rationem causativam, constituuntur realitate essentialis infinitæ, cujus illi respectus rationis se habent ut conditio.

XXVIII. Quod si adhuc instes, quia secundum hoc non aliter plurificantur in Deo ideæ, quam attributa: nam etiam in Deo datur eminentialis pluralitas attributorum: formalis autem distinctio solum per rationem. Hoc autem videtur contra communem modum sentiendi theologorum, qui aliter loquuntur de pluralitate idearum, quam attributorum, ponunt enim plures ideas in Deo ab æterno: plura autem attributa non nisi in mente, et con-

ceptu nostro. Ad hoc statim plenius dicemus, tractando an isti respectus rationis sint formaliter in mente divina. Interim dicimus esse differentiam inter attributa, et ideas, quia attributa important in sua formali significatione perfectionem per modum formæ afficientis ipsum subjectum, et perfectionem illius explicantis : solum autem plurificantur eo modo, quo a nobis intelliguntur, quia cum in se sint infinitæ perfectionis, finitis et multiplicatis conceptibus a nobis sunt intelligibilia, et ut subsunt, et fundant hos conceptus, multiplicantur : idea autem sub formalitate ideæ non explicat formam, ut perficientem ipsum subjectum, id est, intellectum artificis, sed ut perficientem ipsum ideatum, quia licet ut forma inhærens perficiat intellectum, ut tamen forma exemplaris perficit ideatum non subjectum : idea autem ut idea magis exprimit vim formæ exemplaris, quam formæ inhærentis ; et sic idea in suo conceptu petit, seu fundat respectum, et comparationem ad ideata, ideoque non explicat perfectionem essentiæ ut intra se, sed cum comparatione ad extra se : attributa vero significant perfectionem ut intra Deum, et ut perficientem essentiam Dei ; et hac ratione D. Thomas q. III de verit. art. II ad II, negat plures ideas esse plura attributa, quia sub formalitate exemplaris non significant formam ut perficientem Deum, sed ut perficientem creaturas, et habent pluralitatem solum in hoc officio, et comparatione formandi plura extra se. Videatur D. Thomas infine quæstionis XXXIV, art. III ad IV.

RESPECTUS IDEALES NON FORMANTUR
AB INTELLECTU DIVINO.

XXIX. Dico quarto : Respectus isti rationis secundum quos multi-

plicantur ideæ, causantur ab actu intellectus divini, ut a proximo fundamento, non tamen ab ipso formantur concipiendo illos ad instar relationum realium, sed hoc fit ab intellectu nostro. In hac conclusione non omnes auctores conveniunt, sed est differentia inter sententiam p. Vasquez et communem Thomistarum in duobus. Primum, quod ipse tenet respectus istos rationis non fundari immediate in ipso actu intellectus, seu in essentia divina, sed in creatura. Secundum, quod isti respectus formantur ab intellectu divino hoc ipso quod intelliguntur ab eo.

XXX. Circa primum id affirmat p. Vasquez hic disp. LXXX, c. II, loquens de respectibus rationis, tam præscientiæ quam libertatis divinæ erga sua objecta, quos putat fundari in ipsis creaturis futuris, non in ipso actu Dei, ut intra intellectum, vel voluntatem ; et eadem ratio videtur esse de respectibus idearum. Unde maxime laborat in illo circulo, admittendo ideo Deum libere velle istas creaturas, quia futuræ sunt, et ideo esse futuras, quia Deus libere eas vult, de quo plenius agemus infra, circa quæstionem XIX. In hoc enim oppositum affirmamus, scilicet fundari aliquos respectus rationis, proxime in ipsis actibus intellectus, et voluntatis divinæ.

XXXI. Circa secundum vero quod magis pertinet ad præsens, duo affirmat p. Vasquez. Alterum hic disp. LXIII, cap. II, quod intellectus divinus, et quilibet alius cognoscens res sicut sunt per proprium, et distinctum conceptum non format aliquod ens rationis, et sic respectus ideales, et distinctio attributorum non formatur actu ab intellectu divino cognoscente immediate illos respectus, quia non cognoscit illos ad instar relationum realium, quod requiritur ad immediatam forma-

tionem eorum. Et idem docet II tom. I part. disp. XI, cap. IV. Alterum quod affirmat est in disp. LXXVIII, citata, num. XII et XIII, quod intellectus divinus non solum non format ens rationis primo, et per se, quando non supponit esse factum, et formatum ab intellectu nostro, sed neque concipit illud, ut ens rationis est; quia si sic conciperet, cum redderet illud cognitum, et apprehensum, hoc ipso daret illi esse rationis, et formaret illud.

XXXII. Cæterum Thomistæ qui sentiunt Deum cognoscere ista entia rationis, et istos respectus ideales, aliqui dicunt non formare illa, neque fingere, licet cognoscat esse formata a nobis, quia ad formanda entia rationis non sufficit quomodo-cumque cognoscere illa, sed oportet quod cognoscantur ad instar relationis realis, et non supponantur formata ab alio. Alii vero dicunt respectus ideales, et alia entia rationis non solum fundamentaliter, sed etiam actu esse in intellectu divino, quia ad hoc sufficit actu esse cognita, etiamsi non concipiantur ad instar entis realis, quia hoc ipso quod sunt actu cognita, sunt actu existentia, seu præsentia intellectui. Quam sententiam videtur sequi mag. Gonzalez hic disp. XLVII, sect. II, et apertius mag. Serra, I tom. I p. q. XV, art. II, conclus. III, aliique doctores.

XXXIII. Nihilominus conclusio nostra quantum ad primam sui partem, nempe quod aliqui respectus rationis, inter quos sunt isti ideales, non fundentur immediate in ipsa mutatione creaturæ, sed in ipsa actione æterna Dei ut immanente, sumitur expresse ex D. Thoma, in hac prima parte quæstionis XIII, art. VII ad III, ubi inquit quod: « Operatio intellectus, et voluntatis est in operante, et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem

intellectus, vel voluntatis dicuntur de Deo ab æterno, quæ vero consequuntur actiones procedentes ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator et ejusmodi.» Et idem docet hic quæst. XIV, art. XV ad I. Quod autem respectus ideales immediate fundentur in intellectu divino, et ab æterno illi convenient docet, tum in præsentis articulo II ad II, dum inquit quod: « Hujusmodi respectus quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res; » tum in I, dist. XXXVI, quæst. II, art. II ad II, ubi dicit quod: « Propter hoc fuit pluralitas idearum ab æterno in intellectu divino, et non in natura ipsius, quia intellectus divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem. »

XXXIV. Ratio autem hujus est, quia ad fundandum istos respectus inter operationem Dei, et creaturas, sufficit attingentia operationis erga illas, sicut in actionibus creatis fundatur relatio ad suos terminos, sed in nobis ista relatio est realis, quia actio dependet a termino realiter, actio autem Dei quia est entitas absolutissima, et independentissima, ideo non attingit creaturas aliqua reali dependentia, sed summa eminentia, sicque non fundat respectum realem, sed rationis; sed cum hac differentia, quod actio Dei ut transiens respicit creaturas ut effectus productos, effectus autem non dicitur quousque in se passive immutetur, et producat in tempore, et ideo licet actio sit æterna, non tamen fundat relationem ad effectum, quatenus æterna est, sed quatenus temporaliter reddit effectum productum, et immutatum passive, et ideo talis relatio fundatur in ipsa immutatione creaturæ, quia solum per illam attingitur ut

effectus : at vero actus immanens in quantum talis, respicit creaturas per modum objecti intra se cogniti, et attacti; et sic ad attingendum illas non expectat immutationem creaturæ temporalem, sed hoc ipso quod attingit intra se immanenter, fungitur officio suo, nec aliud requirit ut fundetur habitudo, et respectus ad ipsas, quia hæc habitudo fundatur in ipsa attingentia objecti: hæc enim intelligi non potest sine aliqua habitudine ad ipsum, saltem rationis; datur autem hæc attingentia operationis immanentis ante omnem immutationem creaturæ : ergo ante ipsam fundari potest habitudo, et respectus rationis in ipso actu intellectus, et voluntatis ab æterno.

XXXV. Nec tamen simili modo sequitur quod Deus formet, vel fundet in suo intellectu distinctionem suorum attributorum, quæ etiam est distinctio rationis, quia hæc non fundatur in attingentia attributorum, ut sunt in se, sic enim cognoscuntur ut sunt unum, sed intellectu cognoscente limitate illa attributa, et cum connotatione ad creaturas, nec adæquante totam eminentiam attributorum : talis autem cognitio non datur in Deo, et ideo non fundat distinctionem rationis inter attributa, neque quamlibet aliam relationem rationis, quæ fundatur, et petit inadæquatam et imperfectam cognitionem Dei : at vero relationes idearum consequuntur ex perfectissima cognitione, et attingentia creaturarum, et ipsius Dei, ut cognoscitur omni modo quo imitabilis, et comparabilis est ad creaturas, et sic in ipso Dei intellectu fundantur isti respectus idearum.

XXXVI. Quoad secundam vero partem conclusionis, pendet ex illa difficultate quomodo ens rationis consistat in cognosci, et dicatur habere esse per relationem. Nam ali-

qui existimant ens rationis actu, et formaliter esse per quaecumque cognitionem, qua cognoscatur, etiamsi supponatur formatum et cognitum ab alio, et prout sic formatum intelligatur, vel etiam fundamentum ipsum relationis sub comparatione aliqua cognoscatur. Alii per aliud extremum requirunt non solum cognitionem directam, qua aliquod objectum extra intellectum cognoscatur comparative ad aliud, sed etiam reflexam, qua illa comparatio cognoscatur in actu signato, et consideretur ab intellectu, ut relatio. Alii dicunt relationem rationis tunc actu, et formaliter habere esse in intellectu, non quando cognoscitur in actu signato, et reflexo quid sit, nec quando cognoscitur ut formata, et cognita ab alio : his enim modis solum cognoscitur ens rationis tamquam objectum quod, et tamquam res cognita denominative, qui modus cognoscendi est communis enti reali, et rationis : omne enim objectum sive rationis, sive reale, potest denominari cognitum denominatione extrinseca, et hæc sola denominatio extrinseca non constituit ens rationis, sed per hoc constituitur, quod apprehendatur aliquid quod non est ens, vel relatio realis ad instar entis, vel relationis realis, et sic consecutive dicitur relatio, seu ad instar relationis se habet beneficio cognitionis, non vero solum denominative redditur cognita.

XXXVII. Nos tertium modum dicendi secuti sumus in logica q. II, art. IV et V, ideoque negavimus Deum formare entia rationis, quia cognoscere id quod non est relatio ad instar relationis, et quidquid non est tale ad instar alterius, est cognitio imperfecta pro eo quod habet connotationis, et ad instar : et sic aliud est cognoscere unum per aliud, in quo continetur, vel cui op-

ponitur, aliud cognoscere ad instar, ut etiam præcedenti tomo, disp. xviii, art. iv, deduximus. Eamdem sententiam nunc sequimur ut veriorum, et magis D. Thomæ conformem, qui in opusc. xlii, cap. ii, inquit quod : « Tunc efficitur ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud ac si ens esset. » Et particulatiorem istam ponderat quæst. vii de potentia, art. xi, ubi prius distinguit de relationibus, quæ sunt secundæ intentiones, et attribuuntur rebus, prout intellectis, et sic sunt relationes ab intellectu inventæ : aliæ sunt relationes rationis, quæ sunt primæ intentiones, et attribuuntur rebus extra intellectum, et prout sunt a parte rei : « Et tales relationes, inquit, consequuntur modum intelligendi, secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. » Requirit ergo D. Thomas ad relationes rationis, sive secundæ, sive primæ intentionis, quod consequantur modum intelligendi, qui modus consistit in hoc quod concipiatur id quod non habet ordinem secundum se, tamquam ordinate se habens, licet intellectus non iudicet quod habeat talem ordinem : sic enim esset falsus; hoc autem manifestam importat imperfectionem in cognoscendo; tum quia id quod non habet ordinem concipitur ad instar rei ordinatæ, et ad instar alterius, et non secundum quod in se est, quod patet manifeste, quia non potest iudicari, et affirmari quod ita se habeat sicut per illum modum concipitur, quia sic esset falsus intellectus ut dicit D. Thomas. Non potest autem non esse imperfectio sic rem aliquam apprehendere, quod ex modo apprehensionis non possit iudicari quod ita sit in re, atque adeo si

Deus concipit essentiam suam ut relatam, et ordinatam ad creaturas, cum in re ordinata non sit : ergo debet formare hoc iudicium : Ergo concipio meam essentiam taliter quod non est sicut concipio : hoc autem manifesta imperfectio est, quia multo perfectius est concipere taliter quod semper possit dici, ita est in re, sicut concipitur : ergo Deus non format istas relationes rationis. Quod autem relationes istas ab alio intellectu formatas cognoscat, vel etiam earum quidditatem, et fictionem intelligat, reddit quidem illas cognititas denominative denominatione extrinseca, eo modo quo redditur cognita quæcumque res, quando cognoscitur, non tamen redditur formata in esse cognito, et habens esse fictum per intellectum divinum, quia non reddit illam cognitam ad instar relationis realis, qua ratione formatur et fingitur in cognitione illa creata, sed solum cognoscit quid ab alio intellectu de illa formatum, et cognitum sit.

XXXVIII. Dices : Intellectus divinus comparat essentiam suam ad creaturas, ut dicit D. Thomas in præsentī articulo ii ad iii, et illa comparatio non est relatio realis in Deo ad creaturas, ut nos etiam fateamur : ergo est rationis, et non est formaliter ab alio intellectu formata, quia non est alius intellectus ab æterno nisi divinus, et ille ab æterno comparat essentiam suam ad creaturas : ergo immediate per suam cognitionem format illam relationem rationis, si quidem formaliter comparat.

XXXIX. Respondetur admittendo quod intellectus divinus comparat essentiam suam ad res, ut D. Thomas dicit, sed negamus quod istam comparisonem facit per modum, et ad instar relationis formaliter, sed eminenter, et ita causat illas relationes, id est, fundat proxi-

me, non autem causat, id est, format per modum relationis, et ad instar illius concipiendo essentiam suam, licet nos illam comparationem intelligere non possimus, nisi per modum relationis formalis, et ideo relationes illas rationis in Deo formamus. Itaque comparatio essentiae divinae ad creaturas est duplex, scilicet eminentialis, et formalis. Eminentialis est ipsa absolutissima perfectio divinae essentiae, qua se habet erga creaturas sine ullo respectu formali, aut dependentia, sed cum summa eminentia, qua facit erga creaturas superiori modo id quod agens creatum agit cum dependentia, et respectu. Et hoc modo Deus comparat essentiam suam ad creaturas comparatione eminentiae, non dependentiae, nec relationis formalis, id est, cognoscendo essentiam ut relatam ad creaturas, cum in se relata non sit: nos autem quia non possumus illam eminentiam, ut talis eminentia est, attingere in se, ad instar relationis illam cognoscimus, et comparamus. Et talis comparatio ad instar relationis formalis facta et apprehensa constituit, et format relationem rationis actu. Primo vero non format actu, sed fundat, licet etiam videat nos illam formare, sive de praesenti formemus, sive de futuro, aut de possibili Deus videat posse formari, quod totum ad idem pertinet.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

LX. Primo, arguitur illo vulgari argumento, quia in Deo non sunt plures artes, vel plures sapientiae, imo nec plures conceptus, seu species, licet sint plures creaturae factae per artem, intellectae per sapientiam, et expressae per conceptum: ergo neque etiam dantur

plures ideae. Antecedens est certum, et admittitur a D. Thoma hic articulo secundo, quia unica ars sufficit ad plura artefacta, et unica scientia ad plura objecta. Consequentia vero probatur a paritate rationis, quia si attendamus ad ipsam realitatem, et substantiam idearum tantum est una, nempe essentia divina, quae in ipsa realitate non multiplicatur, ut satis dictum est. Si attendamus ad rationem formalem producendi, etiam omnes ideae conveniunt in una ratione formali, tum quia totum hoc universum, quod est integer effectus idearum, est unum unitate ordinis; et haec est primo, et per se intenta ut ratio formalis ex parte effectus; tum quia idea est exemplar, et forma ipsius artis: ergo eadem ratio formalis quae sufficit ad unitatem artis, sufficit ad unitatem ideae. Si denique attendamus ad relationes rationis propter quas ideae multiplicantur, etiam istae dantur in ipsa sapientia, et in ipso conceptu, et arte Dei, quia etiam conceptus, et sapientia attingit plures creaturas, ut plures sunt, et sic fundat respectus ad illas, non unicum, sed plures, quia istae creaturae plures sunt: ergo undique est paritas.

XLI. Confirmatur, quia isti respectus rationis non sunt constitutivi idearum, etiam ut plures sunt, sed conditio ad illas requisita, ut diximus: ergo simpliciter, et absolute non sunt in Deo plures ideae. Consequentia probatur, quia isti respectus non pertinent ad constitutivum idearum: ergo neque ad distinctivum: ergo non possunt denominari ideae plures, et distinctae ex pluralitate respectuum rationis.

XLII. Respondetur quod p. Vasquez hic disp. LXXIII, cap. III, assignat differentiam inter scientiam, seu artem Dei, et inter ideam, quod scientia, et ars sumunt pluralita-

tem, vel unitatem ex ratione formali respiciendi objectum, ideæ vero ex pluralitate materiali objectorum circa quæ versantur, sicut ars pictoris, quæ est una in ratione habitus, procedit ex diversis ideis circa diversas picturas. Sed quia restat de hoc ipso assignare rationem, videlicet cur pluralitas idearum sumatur ex pluralitate materiali objectorum, et non ex ratione formali, si est una, conatur eam assignare Vasquez *ibid.* n. XIII, quia in Deo pro singulis rebus, etiam minimis, singulæ ideæ constituendæ sunt nostro modo, intelligendi, quia idea est essentia divina, ut habet rationem cognitionis; hæc autem ex diverso ordine ad diversa objecta dicitur multiplicari; artifex autem creatus utitur idea exteriori sibi proposita, quæ una, et eadem manet pro diversis artefactis ejusdem rationis, licet id faciat artifex per diversas apprehensiones, et cognitiones. Cæterum in hac etiam ratione non solvitur difficultas proposita: inquirimus enim cur in Deo scientia, et ars non multiplicentur, quia ratio formalis earum una est, licet objecta materialia sint plura, scilicet omnes creaturæ sub ratione entis creabilis; ideæ vero multiplicantur ex multiplicatione materiali objectorum, stante etiam unica ratione formali: quod enim idea in Deo non sit aliquod externum exemplar, sed ipsa cognitio Dei, nihil obest, quia potius oppositum ex hoc debebat inferre Vasquez, si enim idea est cognitio ipsa, et cognitio non multiplicatur in ratione cognitionis propter multipliciter objectorum materialium stante unica ratione formali: ergo etiam idea non multiplicabitur ex multiplicatione materiali objectorum stante ratione formali una.

XLIII. Quare recurrendum est ad solutionem D. Thomæ in præsent

articulo secundo quod ars, et scientia, et alia attributa important aliquid per modum formæ ipsius subjecti tantum, et rationis, seu principii quo operatur, seu cognoscit Deus: idea autem, in quantum idea, non importat formam ex parte ipsius subjecti, seu principii quo operandi, sed ex parte ipsius subjecti cogniti, et sic est forma ipsius ideati, non ipsius ideantis, et sub hac formalitate, seu ratione multiplicatur idea, non solum in ratione materiali objectorum quæ tangit, sed etiam in ratione formalitatis formæ, quia alia ratione format unum idearum, quam aliud. Itaque idea et habet rationem formæ intrinsecæ respectu ipsius intellectus ideantis, et hoc modo non est aliud quam ipse conceptus, nec magis plurificatur in Deo, quam cognitio ipsa et ars, seu scientia sub hac consideratione. At vero in quantum forma extrinseca (quod proprie et formaliter importat ipsum nomen ideæ) sic alio modo habet suam rationem formalem, scilicet per ordinem ad sua ideata, in quantum diverso modo formabilia, non per ordinem ad ipsum intellectum ut tendentem ad illa sub unica ratione intelligendi. Sic autem habet vim, et rationem multiplicis formæ, quia ea quæ formantur plura sunt, ut plura, et ut distincta inter se; atque ita ratio formalis ideæ in ratione formæ extrinsecæ non est unica, sed plures, quia pluribus modis format ipsa ideata, respectu quorum induit rationem formæ intrinsecæ, et gerit munus multiplicis formæ juxta diversa formabilia, licet in ratione conceptus, scientiæ, et artis ratio formalis unica sit, quia solum ex parte intellectus se tenet tamquam virtus ejus et forma intrinseca qua tamquam principio, et virtute attingit omnia.

XLIV. Et cum instatur, quod idea

est exemplar, et forma artis, sicut complementum ejus, et sic non debet magis plurificari, quam ars, distinguo; est forma, et complementum artis, forma solum subjectiva, id est, solum informans ipsum ideatum, concedo; et in hac consideratione multiplicatur in ratione formæ extrinsecæ, quatenus diverso modo imitabilis est, et sic induit diversum officium, et munus informandi, et pluralitatem formæ, quod non habet ars, quæ non respicit artefacta per modum formæ imitabilis, sed per modum principii cognoscentis, et dirigentis. Quod vero additur in argumento, quod universum, hoc est unicus, et integer effectus unitate ordinis, et sic unam rationem formalem habet respectu ideæ, respondetur quod hoc universum solum est unum unitate ordinis, non unitate rei formalis, et ita requirit unam ideam illius ordinis; et plures ideas rerum ordinarum, quæ in se sunt diversæ res totales, et diversam speciem, vel individuationem habent; debent autem dari ideæ istarum rerum ex quibus componitur universum, non solum pro ea parte qua conveniunt in unitate ordinis, sed etiam pro ea parte qua inter se diversæ sunt, et sic exigunt diversas ideas: imo D. Thomas in præsentī articulo secundo ex eo probat dari in Deo plures ideas, quia hoc universum est unum sola unitate ordinis, quæ exigit pluralitatem inter se rerum ordinarum.

LXV. Instabis: Unitas ordinis in objectis scientiæ, et artis sufficit ad unicam rationem formalem unius habitus, imo et unius ideæ: nam una domus, aut una statua, aut pictura habent unicam ideam, et tamen ipsum ideatum plerumque non habet nisi unitatem ordinis, quod patet in una domo habente plura habitacula, aut in alio artefacto constante ex pluribus entibus quasi ag-

gregatum. Cur ergo non sufficiet unica idea Dei ad totum universum, licet non sit nisi unum unitate ordinis? Nec amplius probat ratio D. Thomæ nisi quod detur unica idea simpliciter totius universi, et plures partialiter respectu diversarum partium, sicut patet in exemplo ædificatoris, quo utitur D. Thomas qui habet ideam domus, et singularum partium; sed non pro qualibet parte datur distincta idea simpliciter. Unde articulo tertio sequenti ad tertium, ponit D. Thomas quod neque genera, neque accidentia propria subjecti habent specialem ideam: ergo sicut pro illis sufficit unica idea totius, ita sufficiet unica idea pro toto universo.

XLVI. Respondetur quod tam in mente divina, quam in mente artificis creati quantumcumque effectus artificiosi adunenter unitate ordinis, si tamen quodlibet illorum sit diverso modo formabile in sua propria specie, distinctam ideam postulat simpliciter, licet iterum detur idea illius unitatis ordinis quem inter se servant, et cui subiiciuntur omnia illa ideata: sicut in artificio domus diversam ideam habet fenestra, quam paries, quia diverso modo formari debent, licet ex omnibus componatur domus, et diversam ideam habet columna quam porta, licet ex omnibus integretur ædificium. Sic multo magis Deus habet diversas ideas de diversis rebus integris, et totalibus, quæ sunt in hoc universo, eo quod diverso modo est formabilis una ab altera, et pertinet ad ideam divinam esse formativam rei usque ad minimam, et magis individualement differentiam, quia totum hoc est a Deo: ubi autem aliquid diverso modo formabile est simpliciter, et in genere entis, habet etiam distinctam ideam formativam simpliciter in ratione, et officio formæ, quia hæc distingu

tur penes id quod formatum, et ideatum reddit. Quando autem aliquid in genere effectus artificiosi, respectu artificis creati, vel in genere entis, et quidditatis non habet diversitatem simpliciter in ratione formabilis, sed solum diversitatem partialem intra eandem formationem, sicut diversæ partes ejusdem parietis, vel columnæ, sic non exigunt diversam ideam simpliciter; nec tamen hæc diversitas, quæ sufficit ad diversas ideas, sufficiet ad diversificandum diversos habitus artis, vel scientiæ, quia isti habitus non se habent per modum formæ, quibus res artefactæ, vel scitæ formantur, et distinguuntur inter se, sed solum se habent ut formæ, quibus intellectus perficitur ad cognoscenda illa objecta; potest autem intellectus reducere ad unicam rationem altiore entitates plurium in ratione cognoscibilis, aut dirigibilis, sicut altiori modo, et magis unito dirigit gubernationem regni rex, quam inferior iudex, aut dominus: non potest autem reducere intellectus ad unitatem formas, quibus res in particulari formandæ sunt, quia potius imperfecte formaret, si sub unitate formaret, quæ in se formaliter, et totaliter diversa sunt, quia per hanc formationem non solum intendit intellectus cognoscere, et trahere res ad se sub modo unitatis suæ, sed formare, et constituere sub diversitate quam in se habent. Quod vero genera, et accidentia propria dicantur habere eandem ideam, ideo est, quia cadunt sub unica specie, et quidditate totali, et pertinente ad idem ideatum, cujus genus est pars, et accidentia sunt passionnes.

XLVII. Et hinc etiam patet id quod dicitur in argumento principali, quod sunt plures respectus rationis in arte, et in scientia; et tamen non diversificant illas, sicut respectus

rationis in scientia, et arte solum sunt diversi terminative, et materialiter; sunt autem unum ex parte rationis formalis, et ex parte sui fundamenti, sicut pater respicit plures filios relatione ejusdem rationis: at vero respectus ideales, etiam ex parte fundamenti, sunt diversi, et non solum ex parte termini materialis, quia petunt diversam rationem formandi ex parte ipsius ideæ, quatenus exercet munus, et officium diversæ formæ, licet entitatively sit unum.

XLVIII. Ad confirmationem respondetur illos respectus habere se in idea tamquam conditio requisita, ut resultet diversum munus, et officium formæ in ipsa idea, quæ in sua entitate una est, sed multiplex in officio, et ratione formæ, quatenus virtualiter, et eminenter habet esse principium diversarum rerum, et consequenter fundat multipliciter informandi illas, ad quod requiritur tamquam conditio, et applicatio respectus, quo adæquatur, et correspondet illud principium diversis ideatis; et hanc rationem informandi, et officium, seu munus formæ significat idea. Quando autem aliquod nomen imponitur magis ad significandum officium, vel formalitatem alicujus rei, quam entitatem, et realitatem ipsius, tunc multiplicatio seu pluralitas non sumitur ex parte ipsius constitutivi, seu entitativi, sed ex parte ipsius conditionis, vel modi secundum quem fit multiplicatio talis officii, seu formalitatis, sicut in Deo dicuntur esse plura attributa, licet illa non sint nisi una entitas et perfectio, quia ly attributum nominat perfectionem Dei, non absolute; ut est in ipso, sed ut cognoscibilis est a nobis, non per adæquationem ad illam summam eminentiam, sed per multiplicationem conceptuum ad illam. Similiter dicuntur esse in

Deo quatuor relationes reales, licet solum sint tres realiter distinctæ, (nam spiratio activa identificatur cum paternitate et filiatione) propter diversam terminationem, et exiciterum, seu munus referendi, licet entitative non distinguantur nisi tres. Et passionem entis dicuntur tres, scilicet unum, verum, et bonum, non quia entitative multiplicentur, sed secundum connotationes, et habitudines, non quidem constitutivas entitatis, et realitatis earum, cum sint aliquid rationis, seu requisitas ad exercendum illas formalitates veri, et boni. Similiter ergo cum idea significet exemplar non absolute, quantum ad entitatem, et realitatem suam, sed quantum ad officium, et formalitatem ideandi, et formandi plures res, dicuntur plures ideæ, non quia multiplicentur constitutiva realitatis earum, sed quia multiplicatur officium, et exercitium formandi plura: sicut e converso locus dicitur unus, et immobilis, quamdiu situs, et distantia una est, licet superficies sint plures, quia locus non significat superficiem absolute, sed ut subest illi distantia.

XLIX. Secundo arguitur: Idea est verum, et proprium attributum Dei, cum sit perfectio ejus intrinseca, et in eo existens, pertinensque ad causalitatem Dei; ergo si dantur plures ideæ, dantur plura attributa realiter in Deo, et plures conceptus; quia idea conceptus est. Quod si dicatur omnes ideæ esse unum attributum in Deo realiter, licet per rationem sint plures ideæ, sicut etiam sunt plura attributa, contra est, quia hoc modo quilibet beatus videret omnes ideæ, sicut videt omnia attributa, quia in re unum quid sunt, et sic videret omnia ideata, quæ sunt omnes creaturæ possibles; tum etiam quia si idea hominis, et

equi in re sunt unum attributum, sicut misericordia, et justitia: ergo sicut est verum dicere quod misericordia est justitia, ita erit verum dicere, quod idea hominis est idea equi, et falsum esset quod alia ratione factus est equus, et alia homo.

L. Confirmatur, quia Deus respicit omnes creaturas unica relatione dominii, et potestatis: omnes enim creaturæ continentur eodem modo in ejus potestate, id est, cum summa dependentia, quia ab ipso possunt annihilari: ergo etiam omnes respicit unica relatione ideæ. Patet consequentia, quia etiam omnes ideæ producantur creaturas eadem actione creativa, quæ subicit illi creaturas summo modo: ergo sicut propter unicam actionem creandi sufficit una relatio dominii, ita propter eandem actionem sufficit una idea eminenter complectens omnia.

LI. Respondetur ideam esse attributum, et conceptum Dei, non absolute ut est in Deo, sed ut subest respectui rationis, et officio formandi plures creaturas. Et sic non multiplicatur idea in ratione attributi, vel conceptus, sed in officio, et munere formæ exemplaris ad res ideatas. Quod non sit attributum absolute, constat ex his quæ docet D. Thomas in quæstione III de verit. art. II ad II, ubi inquit quod: « Attributa essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam creatoris; unde etiam non plurificantur: at vero idea de suo principali intellectu habet aliquid præter essentiam; in quo etiam completur ratio ideæ, ratione cujus dicuntur plures ideæ. » Similiter loquendo de Verbo, seu conceptu divino inquit D. Thomas I p. q. xxxiv, art. III ad IV, quod: « Nomen ideæ principaliter impositum est ad significandum respectum

ad creaturam, et ideo pluraliter dicitur : sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandum relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam, et propter hoc in divinis est tantum unicum verbum. » Itaque secundum hanc doctrinam D. Thomæ ex diverso modo significandi in hoc nomine idea, et in hoc nomine attributum vel verbum seu conceptus sumitur multiplicatio in uno, et non in alio; et quod plures ideæ non dicantur plura attributa, quia ly attributum significat directe perfectionem aliquam, prout ex parte ipsius Dei se tenet, et ipsum afficit, quasi forma illius, et similiter ly verbum, aut conceptus significat id quo formatur intellectus in ratione cognoscentis : idea autem in ratione formæ idealis non significatur ut forma intelligentis, sed ut forma ideati, quia prout sic significat officium formæ extrinsecæ, et exemplaris, non formæ intrinsecæ, et inhærentis : sic enim significatur nomine conceptus, seu verbi. Quare ut significat officium, et munus ideæ, non significat formam attributalem, quia non significat formam ut informantem Deum, sed ut formantem creaturas, et sic multiplicatur juxta accommodationem ad ipsas.

LII. Unde patet ad replicas argumenti, nam beatus licet videat realitatem omnium idearum, quatenus una est, et in quantum habet rationem formæ intrinsecæ in intellectu divino, non tamen penetrat omnes respectus imitabilitatis ad creaturas, nec omne exercitium, et explicationem earum in ratione formæ extrinsecæ, sicut nec in ipsa omnipotentia Dei penetrat omnem respectum ad creaturas posibles, ita quod totaliter, et sub omni explicatione eam

videat, licet omnem realitatem omnipotentia videat, sicut ego video oculos alterius, et non video omnes colores quos potest oculus videre. Similiter non potest dici quod idea hominis est idem equi, quia in ly idea hominis, semper fit specialis significatio, vel appellatio ideæ sub formalitate, et officio formæ extrinsecæ ut correspondentis, et applicatæ ad creaturam determinatam, et sub hac ratione, et significatione idea unius non est idea alterius; potest tamen concedi quod realitas ideæ hominis est realitas ideæ equi, sicut conceditur absolute quod misericordia est justitia, non tamen quod attributum misericordiæ est attributum justitiæ.

LIII. Ad confirmationem respondetur quod relatio dominii est una, quia fundatur super potentia divina, qua creat Deus, et gubernat res ad extra, quæ potentia una est, et sub unica ratione formali respicit creaturas, sicut scientia, et ars in Deo, quia omnia ista significant attributa se habentia erga creaturas per modum primi principii efficientis : principium autem efficiendi semper significatur ut forma intrinseca ipsius causæ, quia eadem forma aliquid est, et operatur : idea vero sub formalitate, et officio ideæ non significat formam ut intrinsecam Deo, licet hoc præsupponat, sed ut extrinsecam ideato, et ideo multiplicat respectus ad diversa ideata secundum diversas formationes eorum, relatio vero dominii non multiplicatur propter multas creaturas, quia omnibus unico modo denominatur, sicut unica potestate gubernat.

LIV. Tertio, arguitur ad probandum respectus rationis ideales formari actu ab intellectu divino : Nam imprimis facit ad hoc auctoritas D. Thomæ, tum in præsentis articulo II ad III, dum inquit : « Causari ab intellectu divino, compa-

rante essentiam suam ad res,» tunc autem causantur actu ab intellectu, quando actu intelliguntur, et per modum comparationis. Et solutione ad quartum, dicit hos respectus esse intellectos a Deo; idem autem est in eis esse, quod intelligi: tum in quæstione III de verit. art. II ad VII, ubi dicit quod: « Illi respectus non sunt temporales, sed æterni in Deo, » et solutione ad octavum, quod: « Sunt in Deo ut intellecti ab ipso. » Si ergo ab æterno sunt intellecti ab eo, ab æterno habent cognosci, seu intelligi, quod est habere esse actu, et formari. Deinde probatur ratione, quia Deus debet proprie cognoscere ens rationis per ordinem, et connotationem ad ens reale, cognoscit etiam ens rationis ut formatum a nobis: ergo habet sufficiens principium formandi ens rationis. Patet consequentia, quia ad formationem entis rationis non amplius exigitur quam quod denominetur cognosci, quia ejus esse solum consistit in ipso intelligi, non autem requiritur quod ens rationis judicetur esse ens reale, hoc enim esset falsum, et ita si hoc requireretur ad formationem entis rationis, nec nos possemus illa formare, nisi per falsitatem. Neque etiam requiritur quod intellectus formet, et fingat aliquod ens reale, ad cujus instar formet ens rationis, quia sic tale ens reale fictum esset minoris entitatis, et cognoscibilitatis, quam ens rationis. Sufficit ergo quod cognoscatur ens rationis per connotationem, et ordinem ad aliquod ens reale, ut dicatur formari per intellectum. Antecedens autem probatur, nam quod Deus cognoscat ens rationis per connotationem ad ens reale constat, quia Deus cognoscit mala, et privationes per opposita bona, et sic docet D. Thomas quod cognoscere unum per aliud, quando per se, et ratione sui non habet cognoscibilitatem, non est

imperfectio: cum ergo ens rationis, malum, et negatio non habeant cognoscibilitatem per se, sed per ordinem ad ens reale, tali modo cognoscuntur a Deo. Similiter quod cognoscat ens rationis ut formatum a nobis, dubitari non potest, quia cognoscit omnes actus nostræ imaginationis, et intellectus: ergo quidquid per illos fingimus, et cognoscimus ut objecta.

LV. Confirmatur ex p. Vasquez disp. illa cxviii, nam illud esse objectivum quod habent entia rationis in nostro intellectu, etiam habent in intellectu divino, quia ab eo cognoscuntur, et illud esse objectivum quod habent ab intellectu divino, integre, et solum habent ab illo: ergo intellectus divinus aut format, aut continuat illud esse objectivum, quod habebant in intellectu creato, et consequenter etiam ens rationis habet esse ab intellectu divino, quod est formari ab eo. Similiter ante intellectum creatum format intellectus divinus ens rationis, quia antequam intellectus creatus fingat, intellectus divinus illud intelligit, cum ab æterno cognoscat intellectus divinus id quod format in tempore intellectus creatus: ergo antequam intellectus creatus formet ens rationis, a solo intellectu divino formatur, quia ab eo solo dependet, et intelligitur ab æterno: ergo tunc solum est cognitum ab intellectu divino: ergo ab illo solo habet intelligi, quod est formari tale ens rationis.

LVI. Respondetur ad primum locum D. Thomæ, quod quando dicit illos respectus causari ab intellectu divino, ly causari est idem quod fundari: a fundamento enim etiam causatur relatio, et illi respectus proxime fundantur in ipso actu immanente intellectus divini, non in mutatione rerum ad extra, ut supra diximus. Quando autem dicit id fie-

ri ab intellectu comparante essentiam suam ad creaturas, jam supra diximus quod ista comparatio non est formalis, seu ad instar relationis facta, sed eminentialis, quatenus cognoscit essentiam suam ut imitabilem a creaturis, non ut relatam, quia in se relata non est; non formatur autem relatio rationis in divina essentia nisi ipsa consideretur ut relata, quod quidem nos facimus, qui eminentiam illam Dei ad creaturas non nisi per relationem intelligimus, et explicamus. Similiter cum dicit quod illi respectus sunt intellecti, a Deo sensus est quod sunt intellecti, non sub modo relationis, et ad instar illius, sed sub modo essentiae divinæ ut imitabilis, et eminenter se habentis erga creaturas, non relate. Et hac ratione explicatur secundus locus D. Thomæ quando dicit quod illi respectus sunt æterni, id est, ab æterno intellecti: sunt enim intellecti ab æterno in suo fundamento, non in se formaliter, quia non intelliguntur a Deo per modum relationis, seu essentiae suæ ut relatæ, sed per modum eminentiæ quam habet erga creaturas, quæ eminentia non est relatio, licet sit fundamentum ut a nobis intelligatur per modum relationis. Et hunc esse sensum D. Thomæ deducitur ex ejus verbis quæstionis III de verit. art. II, ubi postquam dixerat solutione ad VIII, quod illi respectus sunt in Deo ut intellecti ab ipso, et non ut respectus reales (id enim intendebat argumentum) subdit solutione ad IX, quod: « Quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit, quia tamen omnes illos per suam essentiam intelligit, intellectus ejus non est multiplex, sed unus. » Sentit ergo s. doctor quod illi respectus non cognoscuntur a Deo ad instar relationis, sed per essentiam suam,

quam utique non potest considerare ut relatam ad creaturas formaliter, id enim esset considerare illam sub imperfectione quam non habet, quia relatio formalis dependentiam dicit, et imperfectionem, si est ad creaturas, sed considerat illam ut in se omnino absolutam, et solum eminenter se habentem erga creaturas, quæ eminentia non est aliud quam ipsa imitabilitas essentiae divinæ ad creaturas, in se omnino independents, et creaturas a se dependere faciens; sed hoc est non formare relationem rationis, sed fundamentum ejus considerare, quia hæc non formatur ad instar eminentiæ divinæ, sed ad instar relationis formalis, quæ cum sit ad creaturas, non reperitur in Deo, neque ad instar illius essentiam suam Deus considerat; quia hæc esset imperfectio utpote cognitio cum connotatione ad aliud ad cujus instar cognoscitur. Eodem modo loquitur D. Thomas in I, dist. XXXVI, q. II, art. I ad I, ubi inquit quod: « Quamvis relationes quæ sunt Dei ad creaturam realiter in creatura fundentur, tamen secundum intellectum etiam in Deo sunt, intellectum autem dico non tantum humanum, et angelicum, sed etiam divinum, et ideo quamvis creaturæ ab æterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam diversimode imitabilem, et propter hoc fuit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius. » Ecce quomodo D. Thomas ponit fuisse ab æterno respectus istos ideales in Deo, scilicet quia fuit ab æterno intelligens essentiam suam ut imitabilem a creaturis; et propter hoc fuit ab æterno pluralitas idearum. Si propter hoc, ergo non fuerunt ab æterno isti respectus ut intellecti formaliter ad instar relationis, quod requiritur ad formationem illorum,

nec intelligendo essentiam ut relatum, et ordinatam formaliter ad creaturas, hoc enim esset imperfecte illam attingere, sed intelligendo illam ut imitabilem a creaturis, quæ imitabilitas per modum eminentiæ super creaturas se habet, et a Deo intelligitur, non per modum relationis formalis, et tendentiæ, quod est solum intelligi a Deo illam pluralitatem idearum, seu respectum in suo fundamento proximo, id est, in ipsa essentia ut imitabili, et ut eminenter se habente ad creaturas, non in sua relatione formali, id est, in essentia ut formaliter relata ad creaturas, sicut nos intelligimus quando illam eminentiam imitabilitatis divinæ consideramus.

LVII. Ad rationem argumenti respondetur negando consequentiam: Ad probationem dicitur quod non sufficit ad formationem entis rationis, quod denominetur cognosci quomodocumque, etiam per connotationem ad ens reale, sed quod denominetur cognosci denominatione cognitionis fictæ, seu fingentis, id est, apprehendentis per modum entis id quod in se non est ens, et sic beneficio intellectus dicitur ens: sic enim fingitur, seu formatur ens rationis, quia quasi vestitur entitate quam non habet, ut præcedenti tomo, disp. XVIII, art. IV, ostendimus. Ad hoc autem non requiritur quod intellectus judicet ens rationis esse ens reale, hoc enim iudicium est falsum, sed quod apprehendat ad instar entis, vel relationis id quod non est ens, nec relatio, et hoc non est falsum, quia non est iudicium, sed apprehensio ad instar, et ideo imperfecta, quia ad instar alterius. Unde ipsum ens reale non est id quod fingitur, nec redditur minoris intelligibilitatis quam ens rationis, sed id quod in se non est ens redditur fictum per hoc quod ad instar entis realis cognoscitur. Dupliciter

autem potest intelligi quod ens rationis, seu non ens cognoscatur per ordinem ad ens reale; uno modo per connotationem ad ens reale vel connexionem cum ipso, quam naturaliter habet, et sine beneficio intellectus sicut privatio connotat suam formam oppositam quam tollit, et fundamentum unde oritur, hoc enim totum habet privatio ex se, et non beneficio intellectus. Alio modo intelligitur per connotationem ad aliquid reale, ad quod solum beneficio intellectus dicit ordinem, vel connexionem, quia ad instar illius apprehenditur, et ratione cuius id quod non est ens vestitur entitate apprehensa. Primo modo cognitio negationis, seu non entis non reddit formatum ens rationis, sed remanet negatio cognita intra limites negationis, prout se habet in re, non vero induit rationem entis in se, quod solum habet beneficio intellectus; in re autem habet connotationem ad ens reale, a qua non potest omnino absolvi, quia et tollit formam realem, et afficit subjectum reale cui convenit. Et hoc modo cognoscit Deus negationem ut negatio est in re per suam formam oppositam, nec tamen ratione entis, vel ente rationis illam vestit, quia forma opposita per ordinem ad quam cognoscitur, se habet ut forma ablata per negationem, non ut id ad cuius instar concipitur ut ens. Secundo vero modo formatur ens rationis, non quia præcise cognoscitur, sed quia tali modo cognoscitur ad instar entis; et sic ex beneficio intellectus consequitur quod sit ens, seu vestiatur entitate per intellectum, quam in re non habet. Unde non sufficit quod cognoscatur ens rationis ut formatum, vel formabile ab alio, quia sic supponitur formatum, et ut habens esse beneficio alterius intellectus; et consequenter solum redditur cognitum deno-

minative, et ut quod, seu tamquam ens jam præsuppositum, non autem ex vi talis cognitionis consequitur illi entitas quam non habet, hoc enim est formari, et accipere esse rationis ex non esse, sed intelligitur ea entitas quam jam habet, atque adeo tunc non accipit esse rationis ex non esse, sed esse jam acceptum quasi reflexe attingitur: ergo tunc non formatur.

LVIII. Ad confirmationem respondetur ex dictis, quod intellectus divinus cognoscens ens rationis formatum a nostro intellectu non dat illi esse fictum, neque continuat illud quod dabatur ab intellectu nostro, quia non eo modo cognoscit quo intellectus noster, et sic non continuat, sed cognoscit esse rationis tam præsuppositum, et formatum, non autem format, neque fingit, sicut id quod est falsum, vel opinatum potest cognosci vere, et demonstrative, et denominari cognitum vere, et demonstrative, sic ens rationis ab alio formatum et fictum potest cognosci a Deo, non fingendo illud neque formando, sed solum reddendo cognitum denominative; et sic non continuat, nec format solus intellectus divinus id quod noster intellectus faciebat, vel facturum prævidetur, quia non eo modo facit, et apprehendit, quo noster intellectus.

LIX. Quod vero dicitur in argumento de intellectu divino cognoscente ens rationis antecedenter ad intellectum nostrum, respondetur quod non cognoscit illud ut formatum, ad instar entis realis antecedenter ad intellectum nostrum, vel existentem, vel futurum, vel possibilem, licet non semper requirat intellectum nostrum actu existentem, quia non semper intelligit illud ut actu formatum, sed potest intelligere illud ut formandum respectu intellectus futuri, sed ut possibile for-

mari respectu intellectus possibilis. Si autem intelligat Deus ens illud rationis, non ut formatum ab alio intellectu, non potest intelligere illud ad instar entis realis, quod est sua cognitione formare, seu fingere illud, propter imperfectionem quam involvit iste modus intelligendi, ut dictum est. Unde quoad hoc perinde est Deum ab æterno videre ens rationis ut formatum ab intellectu jam existente, vel futuro, vel possibili: semper enim Deus cognoscit ens rationis ut formatum, vel formandum ab alio, non per se immediate fingit, et format.

ARTICULUS IV.

De quibus rebus Deus habeat propriam, et per se ideam.

I. Licet constet quod omne quod est formatum et productum a Deo debeat habere ideam formativam ejus quod tali modo formabile est, de quibusdam tamen specialis est difficultas, utrum habeant de facto ideam in Deo, quia aliququaliter deficient a formatione divina. Et est difficultas de quinque generibus rerum. Primo, de pure possibilibus, quæ nunquam sunt, vel erunt, et sic de facto non sunt formata, seu ideata a Deo. Secundo, est materia prima quæ de se caret forma informante: ergo et ideante, quia id solum ideatur, quod formatur. Tertio, est malum, seu privatio, quia opponitur formæ qua privat: ergo et ideæ a qua est talis forma. Quarto, sunt accidentia quæ per se non sunt res formatæ, sed rei formatæ adjunguntur. Quinto, sunt individua quæ solum materialiter multiplicantur, non formaliter, et sic una idea, seu forma videtur pro individuis ejusdem speciei sufficere, non pro singulis individuis debet multiplicari.

II. Dico ergo primo : De pure possibilibus habet Deus de facto ideam, licet non habeat de facto executionem et exercitium ad extra talis ideæ, et quoad hoc non habet modum practicum, videlicet quoad efficaciam executionis, licet habeat virtutem practicam de se directivam et executivam ideati. Conclusio ista sumitur ex D. Thoma in præsentia articulo tertio, cujus ampliorem explanationem habet q. III, de verit. art. VI: in præsentia si quidem distinguit in idea duplex officium, scilicet quod sit principium productionis, et quod sit ratio cognitionis. Et primo modo dicitur exemplar, secundo modo ratio cognoscendi, potestque ad speculativam scientiam pertinere. Et primo modo, respicit idea ea omnia quæ secundum aliquod tempus fiunt; secundo autem modo respicit etiam ea quæ nullo tempore fient, secundum quod cognoscuntur a Deo per modum speculationis. Ubi prima facie videtur D. Thomas denegare Deo ideam practicam respectu rerum possibilium, et solum speculativam admittere; cum tamen nulladetur idea speculativa tantum, id est, quæ solum sit forma ad cognoscendum, et non ad elaborandum rem artificialem, quod est ideare illam, sed tollit modum practicum ab idea rei possibilis, quia caret exercitio, et executione, quæ est efficacia practica. Explicat autem hanc mentem suam s. doctor quæstione citata de veritate, ubi inquit quod: «Idea respicit practicam cognitionem non solum actu, sed habitu. Unde cum Deus de his quæ facere potest, quamvis nunquam sint facta, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse ejus quod nec est, nec fuit, nec erit, non tamen eo modo, sicut est eorum quæ sunt, aut erunt, aut fuerunt, quia scilicet respectu horum habet propositum voluntatis non respectu

aliorum.» Ecce explicatam mentem D. Thomæ ex ipsius verbis, dum fatetur, quod etiam respectu possibilium datur idea virtualiter practica, id est, virtutem practicam habens, quod ad essentiam ejus pertinet, licet careat proposito voluntatis, quod pertinet ad efficaciam applicationis, et executionis ejus; et sic vim formativam, et directivam, quæ ex parte intellectus se tenet, ibi habet, solum vero caret eo quod ex parte voluntatis se tenet, quod non pertinet ad vim formativam, sed ad executivam, seu applicativam ipsius ideæ.

III. Ex hoc autem deducitur fundamentum, et ratio conclusionis: nam respectu possibilium Deus habet vim formativam et ideativam eorum, sicut et omnipotentiam productivam: plura enim potest Deus facere, quam de facto fecit, aut factururus est, et ad id habet virtutem: ergo etiam ideam, si quidem cognoscit ea quæ potest facere, et modum quo potest facere, et quod illa solum per intellectus directionem, et artificium factibilia sunt; sicut omnia ea quæ creavit: ergo format ideam de illis. Patet consequentia, quia idea non est aliud quam forma per intellectum expressa, et formata, ut ad ejus instar aliquid fieri possit, et de modo quo fieri possit, sicut artifex creatus potest veram ideam formare de re quam nunquam intendit facere; sic Deus cognoscit plura quæ facere potest, et modum quo formare potest, licet non velit formare: habet ergo vim formativam ex parte intellectus: neque enim hanc libera voluntas constituit, cum pertineat ad perfectionem Dei habere vim formandi omnem creaturam quam potest, et sic necessario ei convenit talis vis formativa, et ideativa, et ex illis eligit, et determinat facere quod vult: non ergo per determinationem liberam

advenit ei idea, sed antecederet ad omnem executionem eam habet ex parte intellectus, et artis.

IV. Dico secundo: Malum, privatio, defectus, et quidquid entitati opponitur, et ab ea deficit, caret idea in Deo. D. Thomas q. III de ver. art. IV, et in præsentia ar. III ad I, ita quod malum nullo modo ideam habet, neque sub modo speculativo, neque sub modo, et exercitio practico. Probatur, quia malum, et defectus non sunt ex intentione Dei, neque ex imitatione, et participatione ejus, prout carent entitate: ergo carent idea. Patet consequentia, quia idea est forma imitabilis, et participabilis ab ideato: ergo quidquid deficit a participatione, et imitatione Dei, deficit ab ejus idea, si quidem id quod participat, et imitatur Deum mediante idea imitatur, et participat: participatur enim Deus a creatura tamquam quoddam artefactum ab ipso, non tamquam effectus naturaliter procedens: omnia enim in sapientia fecit: ergo idem est carere creaturam imitatione Dei, et carere idea in Deo. Antecedens autem probatur, quia Deus cum sit primum, et summum ens, non potest aliquid causare, nisi sub ratione entis, quia unumquodque causat sub ea ratione et forma, qua in se constituitur; quod ergo in se est pure ens, et purus actus, non potest nisi sub ratione entis causare, non autem deficiendo ab ente, aut intendendo et imitando defectum entis, quia sic deficeret a se, et intenderet contra id quod est in se: ergo defectus, et malum non est ex imitatione, et idea divina, sed ex deficientia ab idea divina; et sic malum, et defectus non habent ideam in Deo quam imitentur, sed a qua deficient, alias Deo auctore fieret aliquid pejus, et deficiens. Confirmatur, quia si Deus haberet ideam mali, et defectus, vel esset in idea defectuosa, vel perfec-

ta: defectuosa in Deo esse non potest, quia est summe perfectus: perfecta vero non potest esse idea mali, quia si ei conformatur ideatum, perfectum erit, cum ipsa idea perfecta sit. Si vero ei non conformatur, sed ab ea deficit, non habet ideam malum, quam imitetur, sed a qua deficiat: ergo caret idea imitabili a se.

V. Dico tertio: Materia prima habet ideam in Deo, sed non distinctam ab idea compositi; secundum se autem, et in quantum pure informis, seu carens omni forma, caret etiam idea: itaque carens omni forma intrinseca, et informante, caret etiam omni extrinseca, et ideante, quia hæc non nisi media aliqua forma intrinseca participatur in ideato. Non omnes auctores conveniunt in hac conclusione, sed est triplex modus sentiendi. Quidam absolute docent dari ideam materiæ secundum se, sicut datur idea formæ, quia existimant materiam secundum se, et non solum mediante forma, habere entitatem aliquam actualem, seu actum entitativum, licet careat, et sit in pura potentia ad actum formalem, seu a forma provenientem, et illud esse quod materiæ secundum se proprium est, ex Deo efficiente est: ergo etiam ex Deo ideante, quia quidquid efficit, per ideam efficit. Ita p. Vasquez hic disp. LXXIII, c. III; Molina super hunc articulum III; Suarez disp. XIII, met. sect. VI, et lib. III de attrib. posit. c. V, n. XIII, et alii, qui illam sententiam de entitate materiæ sequuntur.

VI. Alii qui existimant materiam primam esse ens pure potentiale, et carere omni actu, etiam entitativo, adhuc admittunt ideam respectu illius esse potentialis, quia licet actu careat forma et esse, dicit tamen ordinem, et capacitatem ad illud, et ad formam qua informari potest;

ergo et ad ideam : atque ita sicut ratione hujus capacitatis, et ordinis ad formam non est purum nihil sed vere, et proprie ens factum a Deo, ita debet habere ideam in Deo, saltem ut quid imperfectum, et inadæquatum, quia ipsa materia in se imperfectissimum ens est. Et habet hæc sententia fundamentum in D. Thoma qui in 1, dist. xxxvi, q. ii, art. iii ad ii, docet in Deo dari ideam materiæ, licet inadæquatam, quia in se imperfectum esse habet secundum ultimum gradum essendi qui est esse in potentia, et ita licet perfectam ideam in Deo non habeat bene tamen imperfectam. Et in quæstione iii de verit. art. v, docet quod si large accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam ideam habere, quæ possunt distincte considerari, licet separatim esse non possint, et sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse; et solutione ad secundum dicit, quod existentis in potentia est idealis similitudo, etiam in actu. Idem debet poni ab his qui sentiunt materiam primam secundum se esse bonam, licet solum in se dicat ordinem ad formam, et careat forma, de quo diximus præcedenti tomo super q. v. Refert etiam Vasquez citato loco Albertum in 1, dist. xxxv, art. x, expresse concedere ideam materiæ primæ in Deo.

VII. Denique, alii tenent materiam primam secundum se, et ut exutam omni forma, nullo modo habere ideam in Deo, nec ut est ratio cognoscendi, nec ut exemplar faciendi, quia D. Thomas absolute dicit, quod materia primo secundum se nec esse habere, nec cognoscibilis est, et sic caret idea, etiam ut est ratio cognoscendi. Imo Cajetanus supra hunc articulum tertium, dicit D. Thomam hic retractare quod dixerat de idea materiæ primæ in prima

sententia et in q. iii de verit. quia docet materiam secundum se non esse cognoscibilem.

VIII. Nos ergo dicimus quod materia prima si consideretur secundum se, ut carens omni forma, sic ratione hujus status adjuncti, scilicet carentiæ omnis formæ, caret etiam idea, si autem consideretur sub alio statu, scilicet ut subjecta, et subordinata formæ, ideabilis est, sed ut contenta sub idea compositi, ut pars potentialis ejus, non autem ut distinctam ideam habens. Ratio primæ partis est, quia materia prima sub illo statu puræ potentialitatis, et carentiæ omnis formæ non est factibilis a Deo : ergo neque ideabilis. Consequentia est nostra, quia quod est ideabile est producibile, et causabile per talem ideam : ergo quod non est causabile, ideam non habet, per ideam enim produci potest quidquid illam habet, et sic non potest dici quod sit improducibile, et infactibile absolute. Antecedens vero probatur ex his quæ late probavimus i physic. q. iii, art. iii, et i de generat. q. i, art. ii, et tomo præcedenti, disp. vi, quod materia secundum se, et posita sub statu carentiæ omnis formæ, est incapax existentiae ; ergo est infactibilis sub illo statu, quia illud est factibile, quod potest poni extra causas et habere esse : poni enim extra causas est existere, seu existentiam habere, ergo quod in aliquo statu non potest habere existentiam, non potest poni extra causas : ergo neque est factibile, seu producibile. Quod autem materia prima ut carens omni forma sit incapax existentiae, ibi ostendimus, quia existentia est actus secundus essendi, sicut operatio est actus secundus agendi, unde supponere debet necessario aliquem actum primum, alias nullo modo esset secundus, si primum non supponeret ; actus autem primus ne-

cessario est aliqua forma, sicut actus secundus est existentia, quia existentia est ultimus actus qui intenditur in aliqua re, ita quod non datur ulterior actus intendendus ab agente in genere entitativo: quidquid enim est in potentia per hoc quod redditur existens, ponitur extra causas, et si aliquid ei deest, ideo est, quia illud quod deest non est existens in eo: existentia ergo se habet ut actus ultimus, seu secundus in genere essendi; et dicitur secundus, quia non pertinet ad constituendam rem in quidditate, et specie sua, sed in aliquo prædicato contingenti, scilicet esse extra causas, et hoc est quod est accidentale, et secundum, seu posterius essentiali, et quidditativo, quod tamen quia constituit in actu essentiam, seu in specie sua, quæ aliquid actuale est, dicitur etiam actus, et forma, et primus actus, et forma, et primus actus, quia est prior ipso actu contingenti, seu accidentali, et consecuto. Cum ergo dentur isti duo actus, scilicet primus, et secundus, repugnat quod actus secundus, seu ultimus conveniat alicui, nisi mediante actu primo, quia inter istos actus est essentialis coordinatio, sicut inter gradum vegetativi, et sensitivi, sicut inter potentiam operantem, et actionem quæ est operatio; nec enim potest operatio convenire cui non convenit potestas, seu actus primus operandi, sic neque actus secundus existendi extra causas, nisi cui convenit actus primus, quo aliquid formatur, et constituitur, alioquin ille non esset actus secundus, si primum non supponeret: at materia prima secundum se caret omni actu primo, quia caret omni forma tam substantiali, quam accidentali, et in se non est forma, nec actus, sed receptaculum, et potentia ad actus; ergo caret omni actu secundo, qui est existentia. Et deinde, quia exis-

tentia non est de se actus determinatus ad aliquam speciem, sed generalis pro omni ente, quod extra causas potest poni, nec de se est forma constitutiva alicujus naturæ, seu quidditatis, quia nulli rei creatæ essentialis est, sed tantum ponit rem jam constitutam extra causas; determinatur autem ad hanc vel illam speciem, ratione naturæ cui advenit, et formæ cui convenit: materia autem prima omni forma carens, et exuta ad nullam speciem determinatam pertinet, quia ad omnes illas pertinere potest, et reduci, ad quas pertinent formæ, quarum est capax; si ergo immediate in se reciperet existentiam, illa existentia ad nullum speciem determinatam pertineret, quod est impossibile, sed tamen esset existentia rei capacis diversarum specierum, quod est in se actu non esse determinatæ speciei, quod autem actu non est determinatæ speciei, quomodo potest esse determinatum individuum, et quomodo potest esse in rerum natura sine determinata singularitate et speciei? Plura de hoc diximus locis citatis ubi latius probationes hujus rei possunt videri.

IX. Dices: Esto ita sit quod materia non possit existere existentia determinatæ speciei et individuationis sine forma, tamen non tollit quin habeat propriam ideam secundum se, et si non ratione illius status: nam etiam res possibles sub statu illo possibilitatis non possunt existere, cum status existentiae repugnet statui possibilitatis, et tamen etiam sub illo statu habet ideam, ut supra admisimus: ergo eodem modo materia prima.

Confirmatur, quia sub illo statu licet careat omni forma, non tamen habitudine, et ordine ad formam, et capacitate illius: hæc autem capacitas, etiam in quantum capacitas et habitudo, est aliquid factibile et

participabile a Deo, quia non est purum nihil, sed aliquid : ergo est ideabile a Deo.

X. Respondetur statum possibilitatis non esse statum sub quo res sunt formandæ, sed a quo sunt extrahendæ, seu status relinquendus tamquam ex parte termini a quo, non efficiendus, et talis status non impedit dari ideam de ipsa re possibili, licet non de statu ejus : quia sic status non sumitur ut ideabilis, seu sub idea comprehensus, sed ab idea relinquendus, sicut etiam ipsum nihil, a quo creaturæ fiunt, non impedit quod detur idea de creaturis, licet non de ipso nihilo, quia se habet nihil ut terminus a quo relinquendus, non formandus : at vero status materiæ primæ, ut carentis omni forma, accipitur ut status sub quo materia sit ideabilis, tamquam sub illo posita, et existens, et inquirimus an sub isto statu posita ideabilis sit, non vero iste status accipitur ut ex parte termini a quo se tenens. Et sic dicimus quod materia sub illo statu posita caret idea, quia sub illo statu produci, et esse non potest.

XI. Ad confirmationem respondetur quod illa habitudo, et ordo materiæ ad formam est aliquid factibile a Deo, distinguo : ut conjuncta alicui formæ, concedo ; ut separata ab omni forma, nego. Ad consequentiam ergo est ideabilis a Deo, et habet ideam, distinguo : respicientem illam sub omni forma, nego ; ut conjunctam alicui formæ, concedo.

XII. Instabis : Materia prima conjuncta alicui formæ habet habitudinem realem et existentem ad reliquas formas, quibus caret, est enim realis capacitas illarum ; ergo illa habitudo ad reliquas formas est ideata a Deo, licet careat illis, ergo etiamsi careat illa quam habet, et omnia alia, potest manere idea de tali habitudine, quia realis habitudo

est nec enim ex oblatione formæ redditur illa habitudo non realis et nihil.

XIII. Respondetur illam habitudinem esse realem et ideatam a Deo, nec enim est aliud quam ipsa entitas materiæ, ut capax est formæ, sed habitudo, seu capacitas, et hæc entitas materiæ non potest poni in rerum natura, nisi ut conjuncta alicui formæ, et tunc manet realis capacitas, etiam ad alias formas, quas non habet. Et si illa forma amittatur, debet tamen aliam acquirere, et sic semper manere sub aliqua forma, ut ad alias quas non habet realem habitudinem dicat. Si vero omni forma exuatur exuitur omni esse, et sic non potest sub illo statu ideari, quia nec produci, et habere esse. Itaque non aliter philosophandum est de ista habitudine materiæ ad formas, quam de ipsa entitate materiæ, quia habitudo illa cum transcendentalis sit, non est aliquid quam ipsa entitas materiæ, seu capacitas ejus ad formam : entitas autem materiæ producit, et formatur a Deo per ideam, sed ut adjuncta alicui formæ, et composito, non sine illis ; sic ergo se habet illa habitudo, seu capacitas : de forma vero et aliis partibus compositi quomodo ideam habeant, statim dicemus.

XIV. Secunda vero pars conclusionis, scilicet quod materia prima ut adjuncta formæ ideam habeat, patet ex dictis, tum quia Deus habet ideam faciendi res ex nihilo, et non solum ex materia præsupposita : non potest autem facere ex nihilo, nisi ipsam materiam faciat, quia præsupponit illam, et tamen est res facta a Deo : ergo habet ideam de materia eo modo quo facit eam, scilicet ut adjunctam formæ ; tum etiam quia materia prima, ut adjuncta formæ, non est nihil, sed realis entitas capax formæ, et constituens realiter compositum : ergo

talis capacitas, et talis entitas sic conjuncta formæ fit a Deo, et participat aliquid a Deo, quia entitas creata est, et hoc ipsum quod est suscipere formas, et capacem esse formarum, aliquid reale est, et consequenter participatio Dei est, et ut conjuncta formæ est entitas actualiter formata, et reducta ad actum: ergo actualiter participans a Deo esse, ergo habet ideam, quia habet esse formatum, licet remota omni forma removeatur etiam idea, quæ est forma extrinseca, neque causat nisi mediante aliqua intrinseca, qua redditur res formata, et ideata, et determinatum esse habens. Itaque cum materia habeat duplicem statum informitatis, et formationis, cum formatur habet esse determinatum ita quod illud esse licet proveniat a forma, non soli formæ convenit, sed etiam materiæ per formam, cum autem informis est, indeterminatum habet, et solum in potentia ad esse, sub statu formationis, id est, ut adjuncta alicui formæ ideam habet, sed non aliam a composito: sub statu autem informitatis caret idea determinata, quia caret esse determinato; sicut lignum, ut subest alicui formæ artis, ideam artificialem habet; sine illa caret, et idea artificiosa.

Sed quæres, an formæ tam substantiales, quam accidentales habent solum ideam compositi, an etiam propriam ideam, et similiter aliæ partes compositi. Ad hoc.

XV. Dico quarto: Formæ substantiales non subsistentes, et accidentales propriæ, quæ ex illa dimanant ut proprie passiones, si connaturali modo fiant, non habent ideam distinctam, et seorsim ab idea compositi, licet inadæquatæ ideæ sibi correspondere; possunt tamen proprias, et adæquatas ideas habere, si modo non connaturali fiant: acci-

dentia vero communia etiam connaturaliter suas proprias ideas habent. Totum hoc desumitur ex D. Thoma in præsentī articulo III ad IV et q. III de verit. ar. VII, Vasquez tamen in præsentī disputatione LXXIII, c. III, docet contra D. Thomam accidentia propria habere suas speciales et proprias ideas. Ut probetur conclusio, supponimus quod forma licet non habeat esse ut quod, et ut res subsistens, habet tamen esse determinatum ut quo, tamquam ratio et principium determinate essendi: in quo differt a materia, quæ de se solum dicit principium quo recipiendi varias formas, non determinandi, et sic est indifferens, et indeterminata, et carens omni esse determinato ex se: forma autem licet non habeat esse ut quod, et sic non sit ideata ut quod, sed id competat ipsi composito, cujus est forma, est tamen principium essendi ut quo, et ita est principium quo aliquid est ideatum, et formatum. Convenit ergo tam materia, quam forma, quod neutra est res ideata per se, et ut quod, differunt vero, quod forma est principium quo aliquid redditur formatum, et consequenter ideatum, materia vero est principium recipiendi formationem mediante tali forma, et consequenter ideationem, de se vero determinatam formationem non habet, atque adeo neque ideationem, seu ideam determinatam.

XVI. His positis probatur prima pars conclusionis, quia forma substantialis, et est pars constituens ipsum compositum quod generatur, et est terminus intrinsecus, et formalis generationis; accidentia etiam propria ita consequuntur ad formam substantialem, illique sunt connexa, quod ad complementum pertinent generationis, quia qui dat formam, dat consequentia ad formam; ergo connaturali modo ita omnia producuntur eadem genera-

tione, et cadunt sub eadem efficientia: ergo sub eadem idea, quæ omnia illa per modum unius comprehendit, sicut per modum unius generationis fiunt, ut declaratur amplius, quia si ad hoc non sufficeret unica idea, sequeretur quod ubicumque ideatum plures partes habet, etiam idea deberet multiplicari, et sic solum daretur una idea respectu rei indivisibilis, non respectu compositæ, quantumcumque res composita una esset: cum tamen videamus etiam in artificialibus creatis, quæ plures partes habent, et plura accidentia adornantia, et tamen una et eadem idea fiunt; sicut pictor unica idea facit totam imaginem, et statuarius statuam, licet pluribus partibus constent, et pluribus accidentibus, si quidem totum hoc potest unico conceptu exprimi, quia omnia sub unitatem rediguntur: ergo etiam unica idea formari ex parte ipsius conceptus, et similiter unica generatione causari ex parte ipsius efficientiæ: ergo ex omni parte unica idea sufficit ad omnes partes, et accidentia propria unius ideati, quæ unica generatione possunt fieri.

XVII. Secunda vero pars, quod istæ formæ possunt species et proprias habere ideas, si modo sibi non conaturali fiant, sed prænaturali probatur, quia possunt istæ formæ fieri a Deo, et conservari sine omni subjecto, et extra totum compositum; ergo et speciali idea distincta, et separata ab ipso composito formari, et attingi. Antecedens est certum, cum possit Deus ponere formam accidentalem extra subjectum, ut quantitatem in eucharistia: ergo et substantialem extra compositum: ergo sine idea compositi, aut subjecti, seu independenter ab illis potest eas producere. Consequentia vero manifesta est, quia tales formæ si illo modo producantur, ponuntur in esse, et

formantur extra subjectum, et compositum, quia extra illud conservantur, et sustentantur: ergo sunt ideabiles sine idea subjecti, et compositi, sed per ideam propriam seorsim: si quidem seorsim ab ipso composito ideato et posito in rerum natura ponuntur a Deo, et conservantur in esse: ergo etiam debet poni idea talium formarum seorsim, et distincte ab idea compositi: semper enim conformantur inter se idea et ideatum. Et licet formæ illæ dicant ordinem ad subjectum, vel compositum, tamen de facto non pendent in suo esse, et conservatione vel formatione ab ipso subjecto, sed independenter ab ipso fiunt, et existunt: ergo etiam actu non fiunt, neque existunt per ideam subjecti, quia independenter a tali subjecto, et idea ejus habent esse, nec formantur per ideam compositi, sed seorsim ab illa.

XVIII. Dices: Ut accidens maneat separatum, non indiget Deus mutare concursum, aut ponere aliquid positivum de novo in accidente, ut diximus in lib. de gener. q. ix, sed solum continuare illummet concursum quo ante dabat esse accidenti, dando modo illum sine dependentia a subjecto: ergo nec indiget distincta idea.

XIX. Respondetur non indigere distincta idea ipsius accidentis secundum se, sed solum quod non dependeat ab idea ipsius subjecti, cui illud accidens erat annexum, et cum quo producebatur. Unde idea illa qua simul cum subjecto attingebatur accidens erat virtualiter multiplex, quia dabat esse pluribus formis, seu partibus: quando autem dividuntur, et fiunt veluti quædam totales entitates, etiam diversa et distincta indigent idea, saltem quia diverso modo accipiunt esse, et sine dependentia, sine qua ante non accipiebant; hoc enim sufficit ad ide-

andum diverso modo, et ponendam diversam ideam, licet entitas et esse sit idem; sicut idem corpus Christi diversa idea sit per transubstantiationem, et per generationem et pars aquæ si dividatur, et fiat distinctum individuum, diversa idea fit, quia diversa individua diversam ideam habent, ut mox dicemus. Itaque idea respicit rem ut formatam, et generatam, et ubi diversa generatio, seu modus, aut dependentia tollitur, aut ponitur, diversa idea datur.

XX. Denique, tertia pars conclusionis, de accidentibus communibus prbatur ex dictis, quia alia generatione, seu actione fiunt, quam propria, aut saltem sic petunt fieri tamquam perfectiones quædam superadditæ, nec ad complementum generationis pertinentes, et habent distinctam entitatem et imitationem Dei: ergo et distinctam ideam de se postulant: sicut non ea idea qua homo fit homo, fit grammaticus, nec eadem idea qua fit aliqua domus, depingitur, vel ornatur.

XXI. Quod si dicas: Etiam accidentia communia possunt fieri eadem generatione cum ipsa substantia, sicut homo generatur albus vel niger cum hac vel illa figura, etc. ergo possunt etiam ab eadem idea formari, qua formatur ipsa rei substantia. Si vero recurramus ad dependentiam, et inhærentiam accidentium, quæ diversa est in ipsis a modo existendi substantiæ, vel etiam ad diversam entitatem, qua diversimode imitantur divinam essentiam et ideam, contra est, quia hæc duo pari modo currunt in accidentibus propriis atque in communibus: nam etiam illa inhærent, et diversam entitatem, atque imitabilitatem habent: ergo vel utraque habent diversam ideam, vel neutra.

XXII. Respondetur accidentia communia posse fieri eadem gene-

ratione, qua subjectum, non per se, et ex formali ratione talis generationis, sed per accidens, ex aliqua materiali determinatione adjuncta, quia materia sic determinatur ex aliquibus præcedentibus dispositionibus non requisitis necessario ad formam illam: nam de se illa accidentia possunt magis fieri distincta, mutatione, et alteratione, quam per primam rei generationem, ut experientia ipsa videmus, quod manente tota rei substantia, alterantur, et mutantur ista accidentia, et sic de se exiguunt distinctam ideam, quia absolute non sunt connexa substantiæ rei, et possunt mutatione tolli aut poni. Quod vero generentur simul cum ipsa substantia, non est ex aliqua connexione cum illa, et consequenter neque cum idea illius, sed quia sicut postea ista accidentia possunt mutari, et alterari, tolli, aut poni, ex diversa susceptione, et dispositione materiæ, quæ talibus subjacet accidentibus, ita possunt in prima rei generatione sic produci, quia potest tunc similis materiæ immutatio, aut dispositio occurrere; ut quod lapis generetur cum calore vel frigore, homo cum albedine, vel nigredine nascatur ex dispositione materiæ, quæ tunc per accidens occurrit, non ex aliqua consecutione et connexione cum forma, et natura, quæ tunc generatur, nec ut per se ad illam requisitum, et ex vi suæ propriæ ideæ talis substantiæ postulatam.

XXIII. Quod vero dicitur accidentia communia non minus fieri cum dependentia, et inhærentia in subjecto, quam propria, respondetur quod quantum ad inhærentiam verum est, sed quantum ad connexionem cum ipsa substantia, et natura, est magna differentia, ut explicavimus, et ita non fiunt eadem generatione, et idea per se, et formaliter loquendo, et vi talis generationis, et natu-

ræ, licet per accidens, et materialiter, id est, ex aliqua determinatione materiæ tunc per accidens occurrente, possint nunc simul fieri. Quod vero dicitur de diversa imitabilitate in accidentibus, et in substantia, dicimus diversam esse imitabilitatem, tam in accidentibus propriis, quam communibus, respectu ipsius substantiæ cui inhærent, quantum ad entitatem, seu quidditatem substantiæ, et accidentium. Si autem attendamus ad connexionem, et coordinationem accidentium cum substantia, idea substantiæ exigit ad sui complementum etiam extendi ad accidentia, quæ sunt propriæ passionnes ejus quia in eis completur generatio substantiæ; qui enim dat formam, etiam dat consequentia ad formam; et sic talia accidentia continentur radicaliter in ipsa substantia, cum ex ejus visceribus per necessariam connexionem emanent, imo ipsa substantia radicaliter est suamet proprietas, sicut dicimus quod rationale radicaliter est risibile: ergo similiter idea substantiæ radicaliter est idea accidentis proprii, et ad illud extenditur, quia per se eadem generatione fiunt, et in ipso accidente proprio completur generatio substantiæ: ergo illa idea qua formatur talis substantia extensive, etiam tangit talia accidentia, et per se ex vi formali talis generationis, quod non currit in accidentibus communibus, quæ nec radicaliter continentur in substantia, nec eadem generatione per se fiunt.

XXIV. Dico ultimo: Diversa individua intra eandem speciem habent distinctam ideam in Deo; gradus vero diversi in eodem individuo, ut generis, speciei, eadem idea attinguntur in ratione causæ, et exemplaris. Prima pars conclusionis est expressa D. Thomæ in præsentī articulo III ad IV et in I, dist.

xxxvi, q. II, art. III ad III et q. III de verit. art. VIII, ubi inquit quod: « Per divinam providentiam definiuntur omnia singularia, et ideo oportet nos singularium ponere ideas. » Fundamentum autem videtur posse sumi ex dictis, quia diversa individua fiunt per diversas actiones, seu generationes: ergo exigunt diversam ideam: hæc enim generationem respicit ideati, generatio autem non exercetur, nisi in individuo, et in diversis individuis diversæ generationes. Sed hæc probatio est insufficiens, quia diversa individua solum materialiter differunt, et similiter eorum generationes: possunt ergo procedere ab una idea, quæ directe solum respicit naturam, et speciem, intra quam potest plura multiplicare, sicut eadem causa efficiens potest plures affectus individuales causare: cur non ergo eadem idea? Præsertim cum in artifice creato videamus quod per eandem ideam facit plura individua, ut plures statuas, aut vasa ejusdem rationis.

XXV. Propter hoc profundius rationem hanc penetravit D. Thomas et ostendit Deum habere distinctas ideas de distinctis singularibus, et non solum unam ideam de ipsa specie, quæ serviat pro omnibus singularibus; eo quod Deus non solum est auctor formæ, a qua desumitur species, sed etiam ipsius individuationis, quia producit ipsam materiam, non supponit sicut artifex creatus. Unde in hoc maxime excellit eminentia artis divinæ super artificem creatum, quod artifex creatus cum debeat supponere materiam non producere, et ab ipsa dependeat, non oportet quod de singulis individuis habeat distinctas ideas, sed solum ideam de ipsa forma: multiplicatio vero individualis non oportet quod sit ex arte, sed ex ipsa divisione materiæ naturaliter

resultat. Et ita ex præcisa ratione individuationis non oportet multiplicare ideas creatas, nisi in aliquo individuo sit specialis aliqua difficultas, vel ratio ob quam specialis idea requiratur, quia videlicet aliqua specialia accidentia, vel ornatus, aut circumstantia aliqua est in eo, quæ non invenitur in alio individuo: et tunc ideo requiritur specialis idea, quia intervenit aliqua specialis forma accidentalis, quæ artificiose facienda est: sola vero, et præcisa individuat, quæ ex divisione materiæ, et quantitatis resultat, ideam specialem in artifice creato non requirit, quia hoc naturaliter resultat, posita divisione, licet ipsa divisio aliquando artificiose fiat, non propter ipsam divisionem præcise, sed quia talis figura, aut forma fit per incisionem rectam, vel curvam, aut rotundam: at vero Deus quia etiam est artifex ipsius naturæ et ipsius materiæ, et divisionis ejus naturalis, quia non supponit aliquid de materia, sed facit, pertinet ad ipsum de diversis individuis distinctas ideas habere, imo maxime ad ipsum, quia ultima determinatio individuationis tam in actionibus, quam in rebus ad ipsum Deum pertinet, qui est causa ipsius materiæ, et determinationis ejus individualis, quæ non est ex forma, sed ex efficiente: forma enim determinat speciem, efficiens autem determinat exercitium in materia a quo pendet individuat: supremum autem efficiens Deus est.

XXVI. Secunda vero pars conclusionis probatur ex D. Thoma q. iii de verit. art. viii ad ii ubi dicit quod: « Si loquamur de idea proprie secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari speciei, et generi in individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et anima non distinguuntur se-

cundum esse: si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine, vel ratione, sic cum diversa sit consideratio Socratis, ut Socrates est, et ut homo est, et ut animal est, respondebunt ei plures ideæ, vel similitudines. » Ita D. Thomas, cujus ratio sumitur ex ejus verbis, quia omnes illi gradus in eodem singulari individuo constituunt unam naturam, et unum suppositum unica actione producibile, et sub unica existentia existens, ergo etiam sub unica idea comprehensum, quatenus idea dicit causam efficaciter intendentem, et productivam effectus. Cæterum quia omnia ista prædicta, et omnes isti gradus illa re singulari fundant diversas rationes, licet in re sint una entitas, et sunt representabiles secundum suam distinctionem virtuales, ideo si idea sumatur solum pro ipsa similitudine, seu conceptu repræsentante, et non causante, sic possunt de istis diversis rationibus inveniri plures similitudines repræsentantes tales rationes, eo modo quo ipsæ diversæ sunt, scilicet secundum diversam considerationem, v. g. ut est homo, vel ut est animal, ut dicit D. Thomas. Ad hoc autem non exigitur diversitas formalis idearum, sed sufficit virtualis, videlicet eo modo, et non aliter quo invenitur in ipso ideato.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXVII. Contra primam conclusionem arguitur, quia scientia practica, ut practica est, et similiter idea, quæ essentialiter est forma practica necessario supponit voluntatem liberam erga suum objectum, eo quod scientia practica est quæ ordinatur ad operari; non potest autem ordinari ad opus, nisi per voluntatem, quæ est inclinatio ordi-

nans ad movendum, et operandum in exercitio: voluntas autem Dei ad operandum ad extra debet esse libera: sed circa res possibles Deus nullam habet volitionem liberam, ut infra circa quæstionem xix dicemus: ergo nec scientiam practicam, et consequens neque ideam in actu, quia idea est forma practica, et ordinata ad opus. Confirmatur ex D. Thoma qui supra quæstione xiv, art. xvi dicit, quod Deus respectu eorum quæ nunquam erunt, solum habet scientiam practicam virtute, non actu. Et in præsentī articulo tertio dicit quod respectu eorum, quæ aliquando fiunt, habet Deus ideam, ut exemplar, respectu vero eorum quæ nunquam fiunt, habet Deus ideam, non ut exemplar, sed ut rationem cognoscendi per modum speculationis: ergo non habet ideam actu practicam respectu pure possibilem; idea autem non practica non est idea. Et D. Dionysius in v capite de div. nominibus vocat exemplaria prædefinitiones Dei, et veras, et bonas voluntates prædeterminativas, et effectiva bonorum: ergo ubi non est voluntas, non est idea; circa possible autem non est voluntas.

XXVIII. Respondetur ex supra dictis, quod idea, et scientia practica dependent a voluntate, et supponit illam quantum ad vim executivam, quia omnia executio, et efficacia in movendo a voluntate dependet, sed quantum ad vim directivam, et formativam solum consistit in intellectu formante, et exprimente ipsam ideam: et ita idea in actu practica, quoad virtutem directivam solum requirit intelligentiam in actu, non vero voluntatem in actu, nisi quando actu exequitur, et ad effectum movet, se sufficit, quod in intellectu existens dicat ordinem ad voluntatem, quando executione operandum est. Unde licet

actu Deus non habet amorem erga creaturas possibles, habet tamen actu ideam, non quidem actu exequentem, sed actu habentem virtutem formativam; dependentem tamen quoad executionem a voluntate ut ab applicante.

XXIX. Ad confirmationem jam supra diximus quod D. Thomas in priori loco dicit dari scientiam practicam virtute, et non actu, id est, quantum ad executionem, et applicationem, qui est modus practicæ scientiæ, non tamen negat quod habeat actu virtutem formativam practicæ ipsius ideati, licet quantum ad applicationem dependeat a voluntate. In secundo autem loco dicitur Deus habere ideam respectu eorum, quæ aliquando fiunt per modum exemplaris, quia non solum habet illam quantum ad virtutem formativam, sed etiam quantum ad applicationem, et executionem, quia iste est modus exemplaris practici: respectu vero eorum quæ nunquam fiunt, habet quidem ideam practicam, quantum ad vim formativam, sed quia caret modo practico quoad applicationem et usum dicitur solum habere per modum speculationis, non quia practica non sit, sed quia non utitur illa modo practico quoad executionem ad extra, sed quoad modum cognitionis ad intra, quod est modus speculationis quodammodo habere. Ad D. Dionysium dicitur quod exemplaria, seu ideas vocat prædefinitiones, et bonas voluntates quantum ad id quod in idea requiritur ex parte applicationis, et executionis, non ex parte virtutis formativæ.

XXX. Secundo, arguitur contra tertiam conclusionem, in qua dicimus materiam primam secundum se carere idea: nam imprimis id expresse est contra D. Thomam, q. iii de verit. art. v, ubi inquit: « Nos ponimus materiam causatam esse a

Deo, unde necesse est ponere quod aliquo modo sit ejus idea in Deo. » Et concludit : « Si large accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam ideam habere, quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiæ primæ, etiam secundum se, esse ideam. » Ergo contra D. Thomam est dicere quod materiæ secundum se non datur idea. Et in 1, dist. xxxvi, q. art. iii ad ii inquit quod : « Materia in se habet esse imperfectum, secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia, et ideo perfectum rationem ideæ non habet; nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo perfectum esse confertur : in se vero considerata habet in Deo imperfectam rationem ideæ, hoc est actu, quia divina essentia est imitabilis a composito secundum esse perfectum; a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. » Ratione etiam arguitur, quia materia habet entitatem realem in se participatam a Deo, et creatam, et secundum se etiam antecedenter ad formam, et compositum habet esse entitativum vel saltem ordinem ad esse : ergo habet quidquid requiritur ut sit ideata a Deo, quia si est creata, est participata, et per artem Dei, et imitationem ejus facta, non naturaliter ab eo procedens. Antecedens negari non potest, quia materia prima non est purum nihil, nec privatio, sed vera entitas realis, quia vere componit ipsum totum, et ex illa educitur forma, et non est entitas realis increata : ergo creata. Confirmatur, quia ille ordo materiæ ad formam sufficit ut materia sit bona, saltem bonitate extrinseca, ut præcedenti tomo, disp. vi diximus : bonitas autem perfectio est, quod autem sufficit ut res dicatur perfec-

ta a Deo, etiam sufficiet ut dicatur ideata a Deo. Omitto argumenta quæ fiunt ad probandum materiam habere de se existentiam, et actum entitativum, quo fundamento movetur Suarez et Vasquez; sed hæc argumenta soluta sunt a nobis, ostendendo quod materia secundum se caret isto esse entitativo præcedenti tomo et in physicis et in libris de generatione.

XXXI. Respondetur quod attinet ad auctoritatem D. Thomæ Cajetanum in præsentī liquide tenere quod mutavit sententiam, fundaturque illo verbo D. Thomæ hic art. iii ad iii, ubi negat ideam materiæ secundum se, quia nec habet esse, nec cognoscibilis est secundum se : ergo negat ipsi ideam, etiam ut est ratio cognoscendi, et non solum ut est ratio producendi. Sed quia potest instari quod materia, etiam secundum se est cognoscibilis, quia ad hoc sufficit quod dicat ordinem ad formam, non autem quod actu sit formata, iste enim ordo convenit materiæ, etiam secundum se, et antequam sit formata : per ordinem autem ad formam cognoscibilis est materia, nam etiam privatio per ordinem ad formam cognosci potest; ideo respondetur quod sensus D. Thomæ in utrisque locis non est contrarius, nec retractat in uno, quod dicit in alio, quia procedit secundum diversas considerationes materiæ; quando enim dicitur materia secundum se, id est secundum se, vel potest appellare ipsam entitatem materiæ cum ordine, quem includit ad formam, vel potest appellare statum materiæ, qui est privatio omnis formæ. Et sub prima consideratione concedit D. Thomas materiæ secundum se ideam in illis locis quæ supra citantur : sub posteriori autem negat ideam materiæ secundum se in aliis locis, quæ in probatione conclusionis citavimus,

quia sub statu privationis materia non est producibilis, neque cognoscibilis ratione illius status. Et cum S. Thomas addit in hoc articulo, quod neque potest cognosci secundum se materia, ly secundum se intelligitur ratione status privationis formarum, et non respectus, seu ordinis ad illas, ratione cujus non potest cognosci, nisi extrahatur ab illo, et consideretur sub ordine ad formam. Vel etiam potest intelligi quod secundum se non est cognoscibilis practice, quia prout sic non potest poni in esse, cum sit incapax existendi extra omnem formam, licet cognoscibilis sit ejus entitas per ordinem ad formam, et compositum, quod etiam convenit illi secundum se; et sic etiam loquitur in quæstione III de verit. et in II, dist. XXXVI citatis.

XXXII. Ad rationem respondetur nos non negare quod materia secundum suam entitatem habeat ideam, licet inadæquatam, et imperfectam, quia creata est a Deo, sed dicimus non habere illam sub omni statu, sed sub illo, sub quo potest creari a Deo, id est, ut subest alicui formæ, et dicit ordinem ad formam; sub alio autem statu, id est, sub carentia omnis formæ, non potest ideari, quia nec creari. Itaque defectu status tamquam conditionis requisitæ negamus illi ideam, non defectu entitatis, si in alio statu ponatur, id est, sub ordine, et subjectione ad formam, quia sic solum producibilis est, licet etiam ante informationem ipsius formæ sit cognoscibilis, quasi speculative; per ordinem tamen ad formam, sed non practice creabilis in esse, ut diximus.

XXXIII. Ad confirmationem respondetur, quod materia secundum se est bona in potentia, redditur tamen perfecta, et bona in actu per formam cui conjungitur, non sub statu carentiæ omnis formæ. Unde

similiter habet ideam quæ constituunt illam bonam in potentia, requirit tamen pro conditione, et statu alicui formæ conjungi, et non potest illa idea separari ab omni idea formæ, quia non potest aliter produci materia, quia non est capax existendi sine forma: ipsæ autem formæ, sunt capaces existendi sine materia, ut supra jam diximus.

XXXIV. Tertio, arguitur contra quartam conclusionem ex Vazquez hic disp. LXXIV, cap. III, quia accidentia propria habent suam distinctam cognoscibilitatem, sicut et entitatem a subjecto: ergo distinctam ideam, saltem speculativam imo et practicam: nam idea practica solum addit supra speculativam efficaciam ex parte voluntatis. Quod vero simul tempore producantur, nihil obstat, quia etiamsi producantur simul, habent tamen distinctum esse, et distinctam cognoscibilitatem, et consequenter distinctam ideam: hæc enim sequitur ad distinctionem entitatum, sicut pro diversis individuis ponimus diversas ideas.

XXXV. Confirmatur, quia si aliquid obstaret, maxime ratio D. Thomæ, quia scilicet una domus cum omnibus suis postibus, et accidentibus unica idea fit: hoc autem nihil obstat, quia una domus solum est una unitate ordinis, et sic habet unam ideam, quæ etiam sit una in ordine; nos autem loquimur hic de idea entitatis naturalis, quæ habet unitatem simpliciter, et sic ubi est diversa entitas, est diversa idea.

XXXVI. Respondetur distinguendo antecedens: accidentia propria habent distinctam cognoscibilitatem, seu entitatem a subjecto, radicatum in illo, et emanantem ab illo, et sic eadem generatione producibilem, concedo; non radicatum in

illo, nec eadem generatione producibilem, nego. Unde habent eandem ideam practice cum ipso subjecto, quia hæc attendit generationem, et productionem rei, quæ producit accidentia propria ut emanantia a subjecto, et radicaliter in illo involuta. Speculative autem, et secundum præcisionem quam intellectus format, bene possunt accidentia propria habere distinctam ideam a subjecto, id est, distinctam rationem cognoscendi sub ista abstractione, et præcisione, non sub ratione practica, quæ non solum addit ad speculativam efficaciam voluntatis, sed etiam diversam formationem intellectus. Nec ponimus eandem ideam pro subjecto, et passionibus, quia simul tempore producuntur, sed quia radicaliter continentur in subjecto, et ab illo dimanant, et eadem generatione fiunt, et sic non ubicumque est distincta entitas, est distincta idea, sed ubicumque est distincta et non radicata in alia, neque ad complementum generationis ejus pertinens: sic enim sicut eadem generatio se extendit ad illa, ita et una idea illa omnia comprehendit: diversa autem individua non habent hanc subordinationem, et dependentiam inter se, ut unica generatione fiant.

XXXVII. Ad confirmationem respondetur exemplum D. Thomæ de idea domus procedere a fortiori, quia si pro una domo, seu artefacto faciundo sufficit una idea, quæ omnes ejus partes comprehendat et accidentia propria, multo melius una idea comprehendet omnes partes unius rei physicæ et naturalis, ejusque propria accidentia, quia totum eadem generatione attingitur.

XXXVIII. Ultimo, arguitur contra ultimam conclusionem, nam individua solum multiplicantur ex parte materiæ, et divisionis ejus, sed nos non ponimus ideam pro-

priam materiæ secundum se; ergo nec multiplicari debent idæ pro pluribus individuis, quæ solum differunt secundum divisionem materiæ.

XXXIX. Confirmatur, quia D. Thomas in præsentī articulo III ad III, negat ideas speciales gradus generici, eo quod simul cum specie producit: ergo eadem ratione debet negare distinctas, et speciales ideas pro gradibus individualibus, quia cum specie formatur gradus individui sicut gradus generis: si autem multiplicantur idæ pro individuis, non vero pro ipsa specie, in qua individua conveniunt, idea talis speciei, erit idea quædam in abstracto, et in confuso præscindens ab omnibus individuis, quod est absurdum.

XL. Respondetur quod individua multiplicantur per divisionem materiæ, non ut carentis forma, sed ut subjectæ illi, quia ex materia signata sumitur hæc multiplicatio, non signatur autem a quantitate, nisi cum ordine ad formam; de materia autem informata, et signata datur idea, ut diximus. Et præterea, licet materia signata quantitate sit principium individuationis, non tamen est ipsa formalis individuatō, sed hæc constituit in differentia individuali, et sic licet ex materia sumatur tamquam ex principio, potest tamen dari idea de ipsa individuatione formali, quæ sic ex materia signata, et determinata per formam oritur.

XLI. Ad confirmationem respondetur, quod D. Thomas loquitur de gradu generico, et specifico, et individuali reperto in eodem subjecto seu individuo: hac enim ratione non datur diversa idea de diversis gradibus in eodem individuo, ut expresse docet D. Thomas q. III de verit. art. VIII ad II. Loquendo autem de diversis individuis, sic requiruntur diversæ idæ, quia diversæ en-

titates sunt, non coordinatæ inter se, nec eadem generatione, sed diversa factibiles. Nec propter hoc ponimus ideam de ipsa specie in abstracto, sed dicitur Deus habere ideam de specie, ut conjuncta individuus, non seorsim ab illis, licet de

quolibet individuo suam habeat ideam, in qua et gradus specificus, et genericus includitur, non autem de quolibet gradu seorsim, et abstracte sumpto habet diversam ideam, in quantum exemplar practicum est.



QUÆSTIO XVI.

DE VERITATE.

SUMMA LITTERÆ TEXTUS.

In duo principalia capita distribuit D. Thomas tractatum hunc de veritate. Nam primo, agit de illa in genere, deinde, de veritate divina in speciali, et de his quæ ex illa sequuntur. Circa veritatem in genere considerat D. Thomas quod veritas dicit respectum ad tria, scilicet ad intellectum a quo cognoscitur, formatur, vel manifestatur. Secundo, ad entitatem in qua fundatur, quia ubi non est entitas, nihil est veritas. Tertio, denique ad bonum, quod est passio entis posterior veritate. Circa veritatem vero divinam considerat quomodo sit in Deo, ita quod Deus sit ipsa veritas. Ex veritate autem divina consequitur quod veritas sit una, sit æterna, sit immutabilis, quod explicat tribus ultimis articulis.

In primo ergo articulo determinat quod veritas formaliter est in intellectu, objective autem in rebus, quia in re datur esse, a quo, velut ab objecto, sumit intellectus adæquationem cognitionis, et conceptus, et in illa est veritas.

In secundo ostendit quod ista adæquatio intellectus ad esse rei potest quidem esse in sensu, vel in simplici apprehensione per modum repræsentationis, et simplicis habitudinis, sed per modum conformitatis ut cognitæ et comparatæ ad esse rei, solum est in iudicio, seu in intellectu componente, et dividente, quia ibi primo relucet conformitas, et convenientia, vel disconvenientia prædicati ad subjectum.

In tertio determinat de habitudine veritatis ad ens, et dicit converti cum ente, addendo ordinem ad intellectum; et ideo verum, ut est in rebus scilicet objective, et fundamentaliter convertitur cum ente entitative: ut autem est in intellectu convertitur cum ente, non entitative, sed manifestative, seu regulative, scilicet ut manifestans et regulans cum manifestato et regulato.

In quarto tractat de habitudine veri ad bonum. Et dicit quod verum, et bonum licet entitative sint idem, tamen secundum suos respectus, et formales rationes prius est verum, quam bonum, quia verum fundatur in esse rei secundum suam quidditatem præcise sumptam, bonum autem in esse rei ut perfecto, et perficiente appetitum: similiter verum respicit cognitionem quæ est prior appetitu, quem respicit bonum.

In quinto articulo incipit agere de veritate divina in speciali; primo quidem de illa secundum se; deinde de his, quæ in veritatibus creatis sequuntur per ordinem ad divinam. De ipsa secundum agit articulo quinto, ubi ostendit quod Deus non solum est verus, sed ipsa veritas, non quomodocumque, sed prima, et summa veritas. Est quidem Deus ipsa veritas et non solum verus, quia ejus esse est ipsum intelligere; veritas autem est in intellectu; ergo ejus esse est veritas ipsa, et non solum verificabilis ab intellectu. Est autem prima et summa, quia est causa et regula omnis veritatis.

In articulo sexto, septimo et octavo, explicat tres conditiones, quæ ex veritate divina derivantur, etiam veritatibus creatis. Prima, quod veritas sit una. Secunda, quod sit æterna. Tertia, quod sit immutabilis: nam veritas omnino una solum invenitur in intellectu divino, qui est omnium mensura; in creaturis autem multiplicantur veritates transcendentales, sicut et ipsæ entitates, formales autem veritates, sicut et ipsæ cognitiones. Et hoc articulo sexto. Quod vero sit æterna formaliter, et positive, solum habet veritas in intellectu divino, qui æternus est. Negative autem aliqua dicuntur æternæ veritatis, quia non sunt alligata loco, et tempori, sicut universalia, sed veritas formalis seu cognoscitiva istorum solum est æterna in intellectu divino. Et hoc articulo septimo. Denique, quod aliqua veritas sit immutabilis, et consequenter infallibilis, si sit veritas formalis, solum habet in intellectu divino, qui immutabilis est: veritas autem objectiva est ipsum esse rei, non est immutabilis omnino, nisi in Deo.

QUÆSTIO XVII.

DE FALSITATE.

SUMMA LITTERÆ TEXTUS.

Quia falsitas dicitur a fallentia seu deficientia a regula per cuius conformitatem datur veritas, potest hæc fallentia considerari, vel in ordine ad illum quem decipit et fallit, vel in ordine ad id quod est occasio, seu ratio fallendi. Et ideo D. Thomas, duo tractat in hac quæstione. Primo, ubi inveniatur falsitas, an in rebus, vel in intellectu, seu sensu per tres articulos. Secundo, quam oppositionem habeat cum veritate articulo quarto.

Igitur in articulo primo inquit an falsitas sit in rebus extra intellectum. Et determinat quod res naturales comparatæ ad intellectum divinum non sunt falsæ, quia in tantum sunt, in quantum a Deo sunt, et ab ejus idea cui conformantur: morales tamen actiones etiam a regula Dei possunt se subducere, et ideo peccata vocantur mendacia. Respectu autem intellectus creati res possunt dici falsæ, aut quia falso significantur, sicut verus tragædus est falsus Hector, aut quia falsitatem in intellectu inducunt, propter similitudinem cum vero, sicut auricalchum est falsum aurum.

In articulo secundo determinat quod in sensu non invenitur falsitas formaliter, tamquam in cognoscente falsitatem, sicut nec veritas, quia non comparat unum alteri: invenitur tamen ibi occasio falsitatis, quatenus præbet occasionem falsi iudicii ex apprehensione rei verosimilis respectu veræ.

In articulo tertio determinat quod intellectus potest esse falsus, non in apprehensione simplici quidditatis, sed in compositione, et divisione, vel in iudicio, quatenus attribuit alicui quod ei non inest.

Denique, in articulo quarto, expendit alterum punctum de oppositione veri et falsi, docetque veritatem et falsitatem, quæ sunt in intellectu opponi contrarie, seu positive, non sicut positivum et negativum, quia utrum-

que consistit in aliquo actu, seu acceptione intellectus, veritas quidem secundum adæquationem, falsitas vero per inadæquationem.

QUÆSTIO XVIII.

DE VITA DEI.

SUMMA LITTERÆ TEXTUS.

Qua ratione D. Thomas in hoc loco tractet de vita Dei post considerationem de scientia, ideis, et veritate, diximus tomo præcedenti in isagoge D. Thomæ. Duo ergo facit in hac quæstione; primo, præmittit duo quæ sunt communia omnibus viventibus; secundo, specialiter agit de vita Dei. Præmittit imprimis in quo differant viventia a non viventibus, articulo primo. Deinde, in quo consistat vita, an in actione, vel in substantia, articulo secundo. Ex primo infert articulo tertio, in Deo dari summam vitam: et ex secundo infert articulo quarto omnia in Deo esse vitam ratione operationis Dei.

Igitur articulo primo determinat quod viventia differunt a non viventibus per hoc quod viventia se movent ad operationes, non viventia autem tantum moventur ab alio; et sic vita non convenit omnibus.

In articulo secundo determinat quod vita non est prædicamentum accidentale, sed substantiale in viventibus, licet manifestetur nobis per operationes vitales, quæ accidentia sunt, ipsa vero substantia est vivens, quam proprie significat nomen vitæ.

In articulo secundo determinat quod vita non est prædicatum accidentale, sed substantiale in viventibus, licet manifestetur nobis per operationes vitales, quæ accidentia sunt, ipsa vero substantia est vivens, quam proprie significat nomen vitæ.

In articulo tertio determinat quod Deus habet summum gradum vitæ, quia est suum intelligere, ita quod a nullo alio determinatur, vel movetur: in tantum enim aliquid deficit a ratione vitæ, vel minus perfecte habet illam, in quantum indiget moveri, vel determinari ab alio, ut se moveat: determinatur autem, vel movetur aliquid ab alio, vel tamquam ab agente vel tamquam a dirigente per cognitionem, vel tamquam a fine alliciente, et ex fine movente ad media, sicut intellectuales creaturæ se movent, quæ tamen circa ipsa prima principia, et excitationem ad finem indigent determinari ab auctore naturæ; et sic nulum vivens creatum habet ita puram rationem vitæ, quod omnino moveatur a se, et non indigeat ab alio moveri: si ergo Deus a nullo movetur aliquo modo in operando, sed ita est a se, quod est ipsamet operatio, habet summum gradum vitæ.

In articulo quarto ostendit omnia quæ a Deo fiunt, et procedunt, habere vitam in Deo, quia habent esse intellecta, et formata in ipso intelligere Dei, seu in ipsa idea, quæ est forma exemplaris viva, quatenus per conceptum format, et cognoscit id quod imitandum est a creatura. Omnia ergo vivunt in Deo, id est, in idea divina.

DISPUTATIO II.

DE VERITATE TRANSCENDENTALI, ET
FORMALI.

ARTICULUS I.

*In quo consistat veritas transcenden-
talis?*

I. Communis omnium conceptio est nomine veritatis duo significari quæ maximæ ad veritatem ipsam pertinent. Alterum est ipsum esse non fictum, sed ratum, sicque nomine veri excludimus id quod est inane et fictum, et tunc maxime dicitur aliquid verum quando est fundamentum et firmum in re. Alterum est conformitas, seu adæquatio intelligentis cum ipsa re, per quod excluditur falsitas, quæ est in adæquatio ad id quod est in re: omnes enim recte definientes verum ponunt in ejus definitione intellectum, ut recte observat D. Thomas XXI de verit. art. 1. Et omnes definitiones veritatis, quas D. Thomas in præsentī articulo primo et q. 1 de verit. art. 1, affert ex Hilario, Augustino, Anselmo, et Avicenna, tangunt primam, aut secundam habitudinem veritatis jam dictam, vel utramque. Ex hoc ergo notata est duplex acceptio veritatis, alia in essendo, alia in cognoscendo, seu alia transcendentalis, alia formalis. Transcendentalis, seu entitativa pertinet ad ipsam essentiam rei, et est fundamentalis veritas, seu ipsum fundamentum veritatis: formalis autem veritas est ipsa forma adæquationis, et conformitatis in cognitione cum esse rei, quia ab eo quod res est, vel non est, intellectus verus, vel falsus est.

II. Cur autem hæc veritas in co-

gnoscendo dicatur veritas formalis, veritas autem transcendentalis, et entitativa non dicatur formalis, inde desumi potest, quia ipsa formalitas veri et boni, quam addunt supra ens, sumitur per ordinem ad potentias quas movent, scilicet intellectum, et voluntatem, sed cum hac differentia, quod veritas movet intellectum per hoc quod res trahuntur ad ipsum; voluntas autem movetur per hoc quod inclinatur ad res, in quarum assecutione perficitur tamquam pondus, et inclinatio in suum centrum. Quare formalitas veritatis debet desumi per ordinem ad intellectum, eo modo quo objectum intelligibile movet, et perficit potentiam intelligentem, et sic cum in potentia formalis perfectio quam habet ab objecto fiat intra ipsam, consequenter formalis veritas intra intellectum invenietur in ipsa cognitione, in re autem extra fundamentaliter solum, et objective, quia in intellectu est veritas ut manifestata, et sub forma manifestationis non est in rebus, sicut scientia formaliter invenitur in intellectu, in objecto autem non invenitur formaliter, sed objective, quia scientia formalis est, quæ reddit formaliter scientiam, et sic solum est in intellectu; sic veritas formalis est illa, quæ reddit formaliter cognitionem adæquatam rebus, et vere attingentia non potest esse formaliter nisi intra intellectum, non extra. Et ita D. Thomas quæst. 1 de verit. art. 11, ostendit veritatem formaliter esse in intellectu, quia in eo consummatur motus objecti cognoscibilis ad cognoscendum, et attingendum veritatem: at vero bonum formaliter est in rebus, et non in appetitu, quia non perficitur motus appetitus in ipsa voluntate, sed in reali assecutione objecti, et ideo formalis perfectio boni in ipso objecto appetibili est, non ut intra vo-

luntatem tracto, sed ut extra assecuto.

III. His suppositis difficultas in præsentia est in quo consistat, et quid sit veritas transcendentalis, quæ est passio entis. Et non est dubium quod identifice loquendo, ista veritas includit ipsum ens, et non distinguitur ab illo; tum quia hæc est natura transcendentium, quod unum imbibatur, et includatur in alio, alias non esset transcendens; tum quia si veritas non esset ens, esset nihil, et sic non vera et realis passio illius, sed aliquid fictum, et ens rationis; cum tamen ens per solam rationem veri separatur a ficto. Sed difficultas est de veritate secundum formalem conceptum, quem addit supra ens; constatenim non significari idem nomine veri, et nomine entis, nec esse conceptus synonymos; et sic restat videre quid sit ista formalitas, et iste diversus conceptus, quem dicit verum supra ens.

VARIÆ SENTENTIÆ.

IV. In hoc puncto multiplex, et varia est sententia auctorum, quas ad tres principales reducimus.

Prima affirmat veritatem addere supra ens aliquid reale absolutum, licet sola ratione distinctum ab ente. Hanc sententiam attribuit p. Suarez aliquibus Thomistis disp. viii metaph. sect. vii, forte quia aliqui, ut Capreolus, et Soncinas dicunt veritatem non solum importare respectum, sed etiam includere ipsam entitatem, quæ absoluta esse potest. Sed hoc est loqui non solum de eo quod addit veritas supra ens; sed de toto quod includit. Aliqui etiam volunt veritatem addere quidem supra aliquid reale non tamen absolutum, sed respectivum per mo-

dum adæquationis, et conformitatis cum regula.

V. Fundamentum utriusque quantum ad hoc quod est addere aliquid reale supra ens, ex eo sumitur, quia veritas in suo conceptu formali distinguitur ab ente, et est realis, et vera perfectio, si quidem in suo formali conceptu opponitur falsitati, et fictioni, et sic per conceptum formalem veritatis ens habet esse verum, et non fictum, distinguiturque ab ente rationis: ergo repugnat quod veritas de formali importet ens rationis: sic enim non posset formaliter per ipsum distingui ens reale, et verum ab ente non vero, et ficto. Est etiam perfectio realis, quia carere falsitate magna perfectio est, et in Deo veritas est summa perfectio, per quam distinguitur a falsis diis: hoc enim non est aliquid rationis in Deo. Quod vero sit perfectio absoluta ex eo patet, quia ante omnem relationem, sive ad intellectum, sive ad aliquid aliud, aurum est verum aurum, et non aurichalcum, quia habet essentiam auri, non per ordinem ad alterum, sed in se: ergo veritas ista ante omnem relationem subsistit. Imoposito fundamento hujus relationis, antequam relatio consurgat, vel illud fundamentum est aliquid fictum, vel aliquid verum: si verum, habetur veritas ante relationem; si fictum, non potest fundare veritatem, quæ opponitur ipsi fictioni: ergo veritas transcendentalis est aliquid absolutum.

VI. Secunda sententia principalis est, quod veritas addit supra ens aliquid rationis ea generali ratione, quia supra rationem entis, ut sic nihil potest addi quod sit ens reale, quia si hoc ipsum includeretur in ente, non ultra illud adderetur. Cæterum in explicando quidnam sit hoc rationis, quod veritas addit supra ens, variant auctores.

Quidam dicunt addere aliquid negativum, sicut unitas; quam sententiam refert Suarez ubi supra numero xvii, licet nulli auctori illam tribuat, etenim ad rationem veri sufficit quod aliquid habeat sua principia essentialia cum exclusione falsitatis seu fictionis: nam hoc ipso aliquid est verum aurum, quod non est fictum, et cum principia essentialia pertineant ad conceptum ipsum entitatis, restat quod negatio falsitatis, seu fictionis sit id quod veritas addit supra ens. Alii autem dicunt addere supra ens relationem rationis, quæ videtur esse sententia D. Thomæ quæst. i de verit. art. i et in i, dist. xix, q. v, art. i ad iii. Et solet explicari quod ista relatio sit ordo ad intellectum: sed tamen intellectum quem respicit veritas potest esse, vel intellectus a quo formatur in suo esse sicut res artefactæ formantur ab intellectu artificis, et res naturales a Deo, vel potest esse intellectus in quo res causant veritatem, sicut intellectus creatus, quia accipit veritatem a rebus. Possunt ergo res dici veræ transcendentaliter, vel quia sunt conformes intellectui a quo causantur, vel quia sunt causativæ veritatis in intellectu qui sibi conformatur, ita quod veritas sit vel regulatio passiva respectu intellectus a quo formatur, et regulatur, vel sit regulans active respectu intellectus in quo causat veritatem. Et quidem ordo ad intellectum in quo causatur veritas, qui est intellectus cognoscens res, et non formans manifestum est quod est aliquid rationis, quia objectum non recipit potentiam relatione reali, sed e converso, quia potentia dependet ab objecto, non e contra. Relatio autem veritatis ad intellectum a quo formatur, videtur realis esse, quia est dependentia realis ipsius rei formatæ ad suam causam et ideam, sed tamen adhuc dicitur esse relatio ra-

tionis, quia potest manere veritas sine existentia rei, sicut est verum quod duo, et tria sunt quinque, etiam nulla re existente. Et sic sufficit relatio rationis. Et omnes istas habitudines existimat p. Suarez ubi supra numero xxvi, contineri in veritate, et ab eis posse rem denominari veram; simpliciter tamen fatetur non consistere veritatem in extrinseca denominatione, quamvis connotet aliquo modo conjunctionem alterius rei, unde veritas resultat, ut docet numero xxxiv. Ad hanc sententiam reduci possunt illi qui existimant veritatem transcendentalem esse conformitatem rei cum sua definitione, sicut illud dicitur verum aurum cui convenit definitio auri. Constat autem quod inter rem, et suam definitionem non intercedit, nisi relatio rationis.

VII. Tertia sententia principalis est, quod veritas transcendentalis in ipsis rebus solum est denominatio extrinseca qua res dicuntur veræ a veritate divina, ut effectus ejus, vel respectu intellectus creari, quia sunt causa veritatis in illo, sicut medicina, vel urina dicitur sana denominatione extrinseca a sanitate animalis, illa ut causa, hæc ut effectus sanitatis. Hanc sententiam Suarez attribuit Cajetano in præsentis articulo vi, in fine. Sed Cajetanus loquitur de veritate formali, quæ est veritas in cognoscendo, quam constat solum esse intrinsece, et formaliter in intellectu, in rebus autem solum denominative: de veritate autem transcendentali nihil loquitur. At vero hanc sententiam simpliciter tenet Vasquez hic disp. lxxvii, cap. iv, et citat pro ea Durandum, Henricum, et alios: sentit enim veritatem non inveniri primario in rebus, sed secundario per denominationem a veritate, quæ est in intellectu, cujus causa sunt res, sicut medicina dicitur sana a sanitate

animalis quam causat. Unde etiam fatetur capite quinto veritatem non esse passionem entis, neque in sua sententia, quia est aliquid rationis per modum denominationis extrinsecæ, neque in sententia eorum qui dicunt esse aliquid reale, qui sic non distinguitur a subjecto, dici tamen solet passio entis, quia reciprocatur cum ente, illudque comitatur. Et ita infert inde duo: alterum est veritatem non esse in rebus, quia conformantur iudicio divino, vel arti creatæ, sed quia causant veritatem in intellectu cognoscente: alterum est, veritatem esse primario in intellectu, secundario et denominative in rebus, quatenus sunt causa iudicii veri, aut signa veritatis, quæ est in intellectu: non autem veritas est in rebus per aliquid intrinsecum, quatenus conformantur ideæ divinæ, ut dicunt aliqui Thomistæ, quia expresses. doctor dicit in articulo primo hujus quæstionis quod veritas primario est in intellectu, et inde derivatur ad res, sicut sanitas est primario in animali, et secundario, seu denominative in urina, vel medicina: cum hoc enim stare potest quod intrinsece veritas sit in rebus (sicut sanitas non potest esse intrinsece in medicina) sed secundum denominationem sumptam ab intellectu, sicut etiam falsitas non invenitur in rebus absolute, et intrinsece, sed per ordinem ad intellectum, quatenus scilicet aliqua res nata est causare falsitatem, et deceptionem in intellectu, in se autem non potest esse falsa, quia id quod in se est, vere est. Sicut ergo falsitas dicitur denominative ab intellectu, et non absolute in se, ita et veritas.

SENTENTIA D. THOMÆ.

VIII. Magna complicatio in hac parte orta est ex eo quod confundi-

tur, et non plene distinguitur veritas transcendentalis a formali; et denominatio quæ oritur in rebus a veritate formali, quæ est in intellectu, recipitur pro ipsa veritate transcendentali, quæ est in rebus, cum tamen veritas transcendentalis distingui debeat a formali, quæ est in intellectu, et a denominatione quæ oritur a veritate formali, et denominat extrinsece ipsas res: veritas enim transcendentalis est idem quod veritas fundamentalis respectu veritatis, quæ est in intellectu nostro; et hoc fundamentum invenitur in ipsis rebus intrinsece ante denominationem ortam a veritate formali intellectus, sed tamen nominamus illam nomine veritatis, sicut veritatem formalem, quæ est in intellectu propter penuriam vocabulorum, appellamus autem veritatem transcendentalem designando per ly transcendentalem aliquid quod sit fundamentum veritatis formalis: in his autem quæ dicuntur per analogiam attributionis, licet analogum sit formaliter in uno, et denominative, seu respective in aliis, tamen non repugnat aliquid intrinsecum invenire in istis per quod respiciant illud principale analogatum, et ab eo denominationem accipiant, sicut cibus denominatur sanus a sanitate, quæ est in animali denominatione extrinseca, habet tamen in se intrinsece qualitates sanativas, per quas respicit, et causat sanitatem animalis; unde non est formaliter sanus intrinsece, est tamen intrinsece, et et formaliter sanativus. Quod si istam virtutem sanativam nomine sanitatis appellaremus, oporteret dicere quod sanitas causativa esset intrinsece in cibo, sanitas autem formalis, quæ solum est in animali (quia solum in ipso est temperies humorum) est in cibo denominative, et extrinsece. Sic veritas formalis, consistit in expressione, et manifes-

tatione veritatis, solum est in intellectu intrinsece et formaliter, a quo fit denominatio extrinseca in ipsas res. Fundamentum autem, et obiectum hujus veritatis, quod etiam dicitur veritas, non quomodocumque, sed transcendentalis, etiam invenitur in rebus intrinsece. Quam doctrinam egregie observavit D. Thomas q. i de verit. art. iv, in fine corporis et ad 1, cujus verba statim citabimus.

IX. Hoc supposito, ut mentem D. Thomæ explicemus circa veritatem transcendentalem, duo nobis dicenda sunt. Primum, quod ista veritas in quantum transcendentalis, est aliquid intrinsecum in rebus, et non solum per denominationem extrinsecam a veritate, quæ est in intellectu, id enim currit in veritate formali, quæ est intrinseca in intellectu, et extrinsece denominat res, sicuti de sanitate diximus, et magis tractabitur sequenti articulo. Itaque non potest consistere veritas transcendentalis in sola denominatione extrinseca, ut putavit Vasquez.

X. Secundum est, quod ista veritas transcendentalis sic explicata consistit formaliter in duplici habitudine, altera quam dicit ad intellectum a quo formatur, et in sua proprietate constituitur, si sit veritas creata vel cum quo identificatur, et est unum si sit veritas prima: altera quam dicit ad intellectum quem movet, et in quo causat veram æstimationem sui. Et prima habitudo est præcipua, et magis per se in veritate transcendentali, illique intrinseca, sicut et ipsa entitas rei, et prædicata essentialia, quæ aliquando existunt, aliquando non. Secunda autem habitudo est minus principalis, et consecuta in veritate transcendentali, estque habitudo rationis, qua objectum respicit intellectum quem movet: et secundum priorem habitudinem aliquando dicit D. Thomas

veritatem transcendentalem esse aliquid intrinsecum in rebus: juxta secundam vero habitudinem aliquando dicit verum addere supra ens respectum rationis.

XI. Primum dictum probatur quoad utrumque partem esse D. Thomæ, scilicet quod veritas transcendentalis sit intrinsece in rebus, et tamen quod veritas formalis sit primario in intellectu, et denominatio ab illa resultans solum extrinsece tangat res ipsas. In quo nulla est contradictio in D. Thoma licet eam inveniri putaverit Vasquez disp. citata LXXVII, cap. II, ut mox videbimus; prius tamen ostendo id esse expresse sententiam S. Thomæ, nam in questione prima de verit. art. iv, ubi distinguit denominationem quam res habent a veritate quæ est in intellectu, ab ea quam habent a forma intrinseca qua denominantur veræ transcendentaliter: « Denominantur, inquit, res veræ a veritate quæ est ab intellectu divino, vel intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, et non sicut a forma inhærente, sed a veritate quæ est in ipsa re, quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans, sicut a forma inhærente; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua a qua sanus dicitur. » Ubi s. doctor totam nostram sententiam, et primum hoc dictum declaret, scilicet quod veritas entitative, et transcendentaliter sumpta inhærenter, seu intrinsece est in rebus, formaliter autem sumpta pro veritate cognitionis, est solum intrinsece in intellectu; denominative autem, et extrinsece in rebus, sicut sanitas formalis est intrinsece in animali, et extrinsece in medicina, aut cibo, qualitas autem sanativa, quæ etiam sanitas solet appellari, intrinsece est in cibo, aut medicina. Et amplius constabit ex sequenti di-

cto, ubi probabitur veritatem transcendentalem secundum D. Thomam dicere habitudinem realem ad ideas et intellectum divinum: hoc enim non potest stare, nisi veritas transcendentalis intrinsece, et inhærenter sit in ipsis rebus, quia realiter in ipsis est.

XII. Et hinc constat nullo modo in doctrina D. Thomæ esse contradictionem, cum ex una parte affirmat veritatem transcendentalem esse intrinsece in rebus, ex alia docet esse primario in intellectu, et denominative in rebus, nec in rebus proprie esse veritatem, quæ causet veritatem in intellectu, sed esse rerum causare illam veritatem quæ est in intellectu, ut dicit in præsentī, articulo 1 ad III. In hoc inquam, nulla est contradictio, quia veritas quæ est intrinsece in rebus, dicitur veritas transcendentalis, non formalis: est enim fundamentum et objectum veritatis formalis, quæ est in intellectu, et hoc intrinsece invenitur in ipsa entitate, vocaturque veritas transcendentalis, non formalis: dicendo enim transcendentalis, designamus veritatem pro fundamento, non pro expressione, et manifestatione; sic enim solum in intellectu est, sicut in cibo est sanitas extrinsece, sumendo illam pro virtute sanativa, non sanitas formalis, quæ est in temperamento humorum, et ideo recte dixit S. Thomas quod non veritas rei, sed esse rei causat veritatem in intellectu, id est, non veritas formalis rei, sed veritas transcendentalis, quæ est in ipso esse rei, quod quidem intrinsece est in rebus, licet participative fit a Deo, sic veritas entitativa est in rebus intrinsece, licet sit participative a Deo. Loquendo autem de veritate formali, quæ est expressio intellectus circa verum, hæc intrinsece, et primario solum est in intellectu, denominative autem in rebus, et extrinsece, et de hac loqui-

tur D. Thomas et Cajetanus quando dicunt inveniri in rebus per denominationem extrinsecam, in intellectu autem primario, eo quod veritas, ut formaliter expressa, solum invenitur in intellectu intrinsece, eo modo quo sanitas, sumpta pro temperamento humorum, non invenitur intrinsece nisi in animali; sanitas autem pro virtute sanativa, etiam in cibo invenitur intrinsece. Nulla ergo est contrarietas in doctrina D. Thomæ.

XIII. Nec obstat, quod D. Thomas dicit in articulo primo hujus quæstionis quod non minus veritas rerum est adæquatio rei cum intellectu, quam ipsa veritas formalis, quæ est in intellectu sit adæquatio cum ipsa re, et sic videtur sibi contradicere, ponendo veritatem primario in intellectu, et denominative in rebus. Respondeo enim quod D. Thomas non sic dixit, sed verba ejus sunt, quod veritatem esse adæquationem rei, et intellectus pertinet ad utrumque, scilicet ad veritatem formalem, et transcendentalem. Quod idcirco dixit S. Thomas, quia plures attulit definitiones veritatis ex diversis auctoribus in articulo primo, quarum quædam explicabant veritatem entitativam, ut illa definitio Augustini: Veritas est id quod est; et illa Avicennæ: Veritas est proprietas sui esse quod stabilitum est ei: quædam vero explicabant tantum veritatem formalem, ut cum dicitur ab Anselmo: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, et ab Augustino: Veritas est summa similitudo principii, quæ sine dissimilitudine est. Alia vero definitio veram veritatem complectitur, scilicet quod veritas est adæquatio rei, et intellectus: et hanc dicit D. Thomas ad utrumque pertinere, scilicet ad utramque veritatem transcendentalem et formalem, quia in utraque relucet adæquatio intellectus, et rei,

non tamen dixit D. Thomas quod eodem modo pertinebat, et inveniebatur in utroque, nec dixit quod non minus invenitur in rebus, et in intellectu, bene enim stat quod pertineat ad utrumque, sed non æqualiter, et eodem modo; veritas enim formalis pertinet intrinsece ad intellectum, et denominative ad res: veritas vero transcendentalis pertinet intrinsece ad omnem entitatem.

XIV. Secundum dictum etiam probatur esse de mente D. Thomæ. Nam imprimis quod verum addit super ens aliquam habitudinem ad intellectum generaliter loquendo, nec aliter distinguatur conceptus entis et viri, nisi per istas habitudines, docet in quæstione I de ver. a. IV, in fine corporis et art. VIII, in corpore et q. XXI de ver. a. I, et in præsentī articulo primo. Quod vero addat duplicem habitudinem, scilicet ad intellectum divinum, seu artificialem a quo res causantur, et ad intellectum creatum quem ad sui cognitionem movent, manifeste docet q. I de ver. art. II, in corpore, ubi dicit: « Res naturalis inter duos intellectus constituta secundum adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem. » Et a. IV, in fine corporis dicit quod: « Veritas, quæ est in ipsa re, non est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans. » Et articulo sexto: « Res dicitur vera per comparisonem ad intellectum divinum et humanum. » Et art. V ad II: « Res ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adæquatur, sicut artificialis arti, et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum

nostrum adæquare. » Quæ omnia confirmat s. doctor in præsentī articulo primo ubi dicit: « Veritatem per se dependere ab intellectu a quo habet esse, sicut res naturalis ab intellectu divino; per accidens autem ab intellectu a quo solum cognoscibilis est, non vero ab illo habet esse, sicut respectu nostri intellectus. »

XV. Quod autem in hac duplici habitudine principalior sit illa quæ est ad intellectum divinum a quo causatur veritas, quam respectu illius in quo veritas rei causat veritatem, docet ipse D. Thomas q. I de ver. art. II, quia: « Prius, et magis per se est veritatem esse in se, quam æstimationem veram de se causare in alio; hoc enim supponit jam veritatem in se, et sic est aliquid consecutum ad ipsam, non per se primo constituens. » Quod vero hæc habitudo sit intrinseca ipsi rei, et sumatur per ordinem ad ideas divinas, atque adeo non minus realis sit in ipsa re, quam entitas ejus, et dependentia ab ideis, sumitur ex eodem D. Thoma in præsentī quæstione articulo primo, ubi inquit quod: « Res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis quia assequitur propriam lapidis naturam secundum conceptionem divini intellectus. » Et q. I de ver. a. II, docet quod: « Res naturalis dicitur vera secundum adæquationem ad intellectum divinum, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum. » Constat autem quod ordinatur per intellectum divinum mediantibus ideis. Et a. VIII dicit quod: « In rebus

est veritas secundum quod imitatur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum. » Et infra: « Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque habet esse. » Unde constat ponere D. Thomam habitudinem illam veritatis ad intellectum divinum in ipsamet habitudine quam habent res creatæ ad ideas divinas, quam constat realem esse in unaquaque re, eo modo quo entitas ipsa, scilicet in statu existentiae ut existens, in statu possibilitatis ut possibilis.

XVI. Quod autem veritas prima, quæ est veritas Dei, non importet habitudinem conformitatis cum intellectu divino, sed summam unitatem cum eo constat, quia veritas prima non habetur per participationem, et derivationem ab alio, sed quia in se est prima regula, et mensura cæterorum, et est ipsum intelligere, et ipsum esse a se; ergo habet veritatem, non per adæquationem, sed per summam identitatem, unitatem cum veritate intellectus divini; nec enim est veritas mensurata per intellectum, sed ipsum intelligere divinum; unde dicit S. Thomas in præsentia articulo quinto quod: « Esse divinum non solum est conforme ipsi intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere, et suum intelligere est mensura, et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus, et ipsi est suum intelligere, et suum esse. Unde sequitur quod non solum sit sua veritas, sed summa, et prima veritas. » Videatur etiam ibi ad secundum.

FUNDAMENTUM EX RATIONE.

Stabilito quod hæc sit mens D. Thomæ, restat tradere ejus funda-

mentum circa hæc duo dicta, et ex ipsis inferemus aliqua corollaria pro majori ejus explicatione. Sumitur autem fundamentum ex unico principio, scilicet quia veritas entitativa in creatis debet sumi secundum aliquam mensuram, et regulam, qua discernamus id quod legitime, et proprie est tale, ab eo quod spurie, et fecte, seu falso: possumus autem triplici mensura, seu regula discernere proprietatem, et legitimationem, seu veritatem alicujus rei a spurietate, vel fictione, seu falsitate. Primo, ex propriis, et originalibus causis ejus. Secundo, ex prædicatis constitutivis. Tertio, ex effectibus, et accidentibus sibi debitis, v. g. si volumus discernere aurum verum, nobilitatem veram, filium verum et legitimum, possumus uti aut causis originalibus, ut quod hoc aurum in mineralibus aureis est genitum, hunc esse verum filium, aut vere nobilem, quia parentibus nobilibus procreatus. Possumus secundo discernere hoc esse verum aurum, verum hominem, quia ei conveniunt essentialia prædicata, et definitio auri, vel hominis. Denique, ex proprietatibus seu accidentibus judicamus hoc esse verum aurum, quia conveniunt ei proprietates auri, color, fulgor, pondus, soliditas, etc.

XVII. Igitur ex accidentibus, et proprietatibus non possumus tamquam ex mensura, et a priori judicare veritatem rei; quia accidentia, et proprietates supponunt naturam, et essentiam a qua dimanant: ergo et veritatem entitativam talis rei, quia proprietates veræ ad veram naturam sequuntur, ut proprietates auri ad verum aurum. Supponunt ergo, non præbent veritatem naturæ, et essentiæ: solum ergo deserviunt ad veritatem rei indagandam et notificandam nobis a posteriori, qui utimur imperfecta cognitione:

sed tamen ex hoc etiam falsitas in nobis provenire solet, quia in similitudine accidentium volumus judicare de veritate substantiæ, cum non sit talis. Ex prædicatis autem constitutivis optime judicatur veritas rei, illud enim est verum aurum cui competunt prædicata, et definitio auri. Sed tamen hæc non se habent ut mensura, et regula veritatis; veritas autem per adæquationem et legitimationem debet sumi, quia omnis legitimitas rei, qua discernitur ab eo quod spurium, et fictum est, penes aliquam mensuram debet accipi, qua fiat talis discretio. Nihil autem est mensura sui: ergo nec definitio, et prædicata essentialia sunt mensura essentiæ. Quare licet sit verum aurum cui convenit definitio, et essentia auri, tamen hoc ipsum quod est habere talem essentiam, et talem formam, et definitionem, quæ debita est auro, ex aliquibus principiis habet, a quibus originatur, et participatur talis forma, et talis essentia. Et ista principia sunt ideæ divinæ, et veritas divina, unde sumitur omnis specifica determinatio rei, et essentiæ, seu formæ, quæ illi convenit, sicut res artificiales ab arte, et ideis artificis. Unde S. Thomas in præsentī articulo primo et q. 1 de ver. art. 1, et in 1, dist. xix, q. v, a. 1, inter alias definitiones veritatis, acceptat etiam illam: Veritas est id quod est; et illam Avicennæ: Veritas est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei; sed dicit istas definitiones dari de veritate fundamentaliter; fundamentum enim veritatis est esse proprium rei et cui convenit essentia propria, convenit veritas talis rei; sed veritas non est sola quidditas, sed conformatio illius quidditatis cum illis principiis; unde talis essentia tali rei accommodatur, et determinatur: et hæc sunt ideæ divinæ a quibus omnia formantur, et distinguuntur in

suis quidditatibus. Restat ergo veritatem sumi per adæquationem, et regulationem primo modo, scilicet ex conformatione, et adæquatione cum suis causis originalibus; non quidem ex causis efficientibus, aut materialibus, quæ indifferentes esse solent ad varias res formandas, sed ex formalibus, præsertim si originem præbeant, unde sumatur distinctio, et formatio rei, sicut sunt formæ ideales.

XVIII. Ex hoc ergo principio probatur imprimis primum dictum allatum ex D. Thoma, nam ex una parte constat veritatem non importare conceptum entitatis sub ratione absoluta entis, sed sub respectiva, scilicet sub adæquatione, et regulatione ad aliquam mensuram, per quam discernatur verum a falso, legitimum a ficto. Ex alia vero parte constat hanc regulam in naturalibus esse ideam divinam, in artificialibus ideam artis; licet enim nos non possimus uti idea divina tamquam regula ad cognoscendam veritatem rei, sed ex accidentibus, quasi ex effectibus venamur illam, tamen hæc veritas transcendentalis non dependet ab eo quod nos intelligimus, vel mensuramus, sed ex eo quod in re participatur a tali idea, quæ in pondere, et mensura omnia facit, quatenus juxta cujusque debitum illi partitur quod proprium, et legitimum est ei. Rursus habitudo rei ad ideas divinas intrinseca, et realis est, quia participatio ab ipsis realis est: ergo veritas quæ in hac adæquatione, et regulatione consistit intrinseca, et realis est ipsi entitati. Et tunc aliquid dicitur legitimum, et verum habere esse cum conformatur ei quod sibi idea divina constituit, tamquam primo exemplari, et mensuræ per quam regulatur id quod unicuique proprium est, et legitimum ei. Denique, hæc habitudo habet causas et fundamen-

tum reale, subjectum et terminum: cur ergo realis non erit? De termino constat, quia est ipse Deus, et idea ejus de subjecto, quia est ipsa entitas creaturæ, quæ realis est; de fundamento, quia est ipsa participatio ab ideis, commensuratio, et adæquatio cum ipsis: ergo si in hac fundetur veritas, quia per hanc discernitur, et distinguitur a falso, et spurio, quod legitimum, et verum est, utique relatio hæc veritatis transcendentalis in creaturis existentibus realis erit, in non existentibus possibiliter realis erit, sicut et ipsamet entitas creaturæ.

XIX. Quod vero ista veritas transcendentalis non sit extrinseca denominatio a veritate formali, quæ est in intellectu, licet ipsa veritas formalis primario in intellectu sit: transcendentalis enim veritas debet habere habitudinem in se ad illud principium a quo regulatur ejus legitimatio, et proprietas, et hoc diximus esse ideas divinas; licet autem talis habitudo sit ad intellectum divinum in quo sunt ideæ, tamen non per extrinsecam denominationem ab eo redduntur veræ, sicut res dominantur cognitæ, sed redduntur causatæ, et participatæ a talibus ideis, reali et propria causatione, ut disputatione præcedenti ostensum est; quod autem realiter causatum est non determinatione extrinseca convenit, sed intrinseca realitate: ergo veritas transcendentalis quantum ad istam habitudinem qua respicit intellectum ut ideantem, regulantem, et causantem se, non est denominatio extrinseca ab intellectus veritate proveniens, sicut rem esse cognitam, sed sicut rem esse effectam, et participatam in realitate sua. Cæterum veritas formalis, quia consistit in expressione veritatis, et attingentia qua adæquatur ipsi objecto in se, clarum est solum posse inveniri in-

trinsece in intellectu; extra illum vero non posse denominare intrinsece, sed extrinsece res expressas, et verificatas a se, ut dicemus articulo sequenti.

XX. Ex eodem fundamento probatur secundo dictum nostræ sententiæ. Nam quod veritas dicat illam duplicem habitudinem primo ad intellectum a quo regulatur, et causatur, seu ad ideas divinas, deinde ad intellectum quem movet ad sui existimationem constat, quia veritas transcendentalis in ipsa entitate est mensuratio, et regulatio penes mensuram, et regulam a qua verificatur et legitimitur, secerniturque ab eo quod falso, aut fictum est tale, quasi dicatur per veritatem transcendentalem res aliqua verificata, seu comprobata, aut legitimita in eo quod est; veritas autem formalis dicitur quasi mensurans, seu manifestans legitimationem, et verificationem rei, quæ ad duo debet respicere, scilicet ad id a quo pendet talis legitimatio, et verificatio, et ad id in quo fit æstimatio et manifestatio talis legitimationis, et verificationis: inde enim constat legitimatio, et veritas rei, quod et in se sit legitima per commensationem ad suam regulam, et principium unde sumit commensationem suam, et legitimum esse, et quod æstimationem sui veram facere possit in aliorum mentibus. Et prima habitudo est ad ideas divinas, a quibus omnis rerum mensuratio, et debita proprietas, ac legitimum esse dependet. Secunda autem est ad intellectum creatum, quem movere, aut terminare possunt, veram sui existimationem in eo ponendo. Constat etiam, quod prima habitudo debet principalior, et prior esse in veritate rei, secunda vero consecutivè se habens ad illam, eo quod prius, et principalius est id quod pertinet ad constituendum rem

in se, quam ad perficiendum aliud: veritas autem respicit ideas divinas ut constituatur in se, et causetur in se per participationem ab illis, respicit autem intellectum creatum ut perficiendum a se, et tamquam objectum, et fundamentum veritatis illius: ergo jam supponitur in se habens veritatem transcendentalem, quæ est veritas objectiva, et sic per illam habitudinem ad nostrum intellectum non potest constitui transcendentalis veritas ut transcendentalis est, et entitativa, seu consequi ad ipsam, et sic minus principaliter se habet inter istas duas habitudines respectu veritatis entitativæ constituendæ: denominatio autem quæ a veritate formalis derivatur ad res extrinsece, constituit in se veritatem transcendentalem, sed super illam cadit, eamque supponit, sicut et entitatem ipsam. Quæ omnia procedunt de veritate transcendentali creata, quæ est veritas mensurata, et participata, et per hoc quod participata, et regulata sit per adæquationem ad divinam, constituitur in ratione talis veritatis creatæ; quod vero sit etiam mensurans veritatem nostri intellectus, est qui posterius et supponens ipsam veritatem creatam in se constitutam, sicut ens creatum ut tale constituitur per participationem a Deo; quod vero ab ente creato aliud ens derivetur, est consecutum et posterius in eo, quia jam supponitur ipsum esse creatum constitutum, quando aliud perficit: loquendo autem de veritate increata, quæ est veritas prima, illa est pure mensura, et non mensurata, et sic non constituitur per adæquationem, et regulationem cum alio mensurante, sed per summam identitatem cum intelligere divino ut jam supra diximus.

XXI. Quod autem habitudo ista veritatis transcendentalis ad nos-

trum intellectum sit habitudo rationis constat, quia veritas transcendens respectu nostri intellectus se habet ut objectum, et ut mensura, intellectus vero noster ut mensuratum: inter mensuram autem, et mensuratam, objectum, et pôtentiam non est mutua relatio, sed ex parte mensurati est realis, ex parte mensuræ, seu objecti, rationis: ergo sic est in proposito.

COROLLARIA EX DICTIS.

XXII. Infero imprimis ex dictis concordiam D. Thomæ cum aliquando dicit veritatem, quæ est passio entis, scilicet transcendentalem, addere super ens aliquid rationis, aliquando vero dicere aliquid reale, et intrinsecum ipsi entitati: nam in quæstione XXI de verit. art. I, dicit quod verum, et bonum non possunt addere super ens, nisi relationem rationis, quam tamen relationem dicit esse qua verum est perfectivum intellectus, quatenus perficit intellectum, non secundum esse naturale, et entitativum, sed intentionale, et hunc modum perficiendi, inquit, addit verum supra ens. At vero in quæstione prima de verit. art. IV et aliis locis supra adductis docet veritatem esse intrinsecam formam in ipsa entitate, nec solum per denominationem extrinsecam convenire. Quæ duo non pugnant inter se, quia verum, ut diximus, importat duplicem illam habitudinem, scilicet ad intellectum divinum qui adæquatur, et per quam regulatur, et ad intellectum creatum quem adæquat sibi. Hæc secunda habitudo est ratio, prima vero realis, nec aliud est quam ipsa entitas, ut dependens, et participata a Deo præsupponiturque ad istam secundam. Quando ergo D. Thomas dicit veritatem esse aliquid intrinsecum

ipsi entitati, loquitur de veritate secundum primam habitudinem tantum; quando autem dixit addere aliquid rationis supra ens, loquitur juxta secundam habitudinem: et vere sic dicendum est, quia licet prima habitudo sit principalior, et intimior in veritate transcendentali, non tamen superaddere dicitur ad ens, quia est ipsa entitas rei ut dependens a Deo ipsique intime imbibita; quare sub ista habitudine præcise nondum intelligitur superaddere ad ens, sed ipsi æqualiter, et transcendentaliter identificari. Solum ergo incipit addere supra ens, quando incipit connotare secundam habitudinem, quæ est aliquid rationis: nam supra ens non potest addi quod est intra ipsum ens, seu entitas ipsa: si ergo addit supra totum ens, aliquid solum rationis esse potest. Et ita verum addit ad ens, non pro ea parte præcise quæ dicit perfectionem veritatis in se per passivam adæquationem, et regulationem sui ad Deum, seu ideas divinas, sed pro ea parte, qua est perfectivum intellectus creati; sic enim non reali habitudine, et dependentia se habet ad illum, sed habitudine rationis, quatenus objectum ejus est. Unde signanter D. Thomas q. 1 de verit. art. iv et viii dicit quod verum addit supra ens habitudinem ad intellectum divinum, vel humanum, ut ibi non solum involveret habitudinem realem quam habet veritas ad Deum, sed etiam rationis, quam superaddit ad ens dum connotat ordinem ad nostrum intellectum: in quæstione autem xxi de verit. art. i et in i, dist. xix, q. v, art. i, in fine corporis, ubi expressius distinxit quid adderet verum super ens, ostendit addere aliquid rationis, in quantum est perfectivum nostri intellectus.

XXIII. Secundo, infertur verita-

tem transcendentalem optime dici passionem entis, quod male negat Vasquez hic disp. lxxvii, c. v, sed tamen communiter in metaphysica appellantur passionem entis unum, verum, et bonum, quia omne ens necessario concomitantur, et non explicant ipsum constitutivum entitatis, sed connotationem, aut concomitantiam constituti. De quo videri potest S. Thomas q. xxi de ver. a. i et q. i de ver. i et in præsentī articulo tertio. Aliter autem considerandæ sunt passionem in rebus prædicamentibus, v. g. in substantia, quæ habet pro passionibus aliqua accidentia, aliter in transcendentalibus, vel in Deo: nam transcendentalis ut ens non potest habere pro passione aliquid omnino extra se, et distinctum a se, sicut substantia habet pro passione aliquod accidens, quia id quod est transcendens, intime imbibitur in omnibus, et sic non potest omnino secerni, et distingui ab eo quod est passio; sed solum distinguuntur passionem in transcendentalibus penes diversas connotationes et expressiones ejusdem rei, ut notat D. Thomas quæstione prima de ver. citata, art. i, sicut etiam attributa divina concipiuntur a nobis per modum passionum, non quæ sint distinctæ ab essentia Dei, sed quæ diversum in nobis conceptum exprimunt ab essentia. Et sic ipsum ens ut in se habens esse, et prædicata constitutiva pertinet ad conceptum essentiae: ut autem incipit exprimere connotationem aliquam extra se, v. g. comparisonem ad intellectum, vel ad voluntatem, sic ipsum ens ut comparative, se habet ut propria passio suimet ut absolute. Nec tamen ut exprimit habitudinem realem præcise importat passionem, quia prout sic adhuc intra limites ipsius entitatis continetur ut entitas est, et sic non explicat, ne-

que connotat aliquid ultra ipsam, quo se habeat ut passio, sed adhuc ipsam entitatem solum explicat: potius ergo dicitur veritas superaddere respectum rationis ad conceptum entis, licet prius includat habitudinem illam priorem ad intellectum divinum cui conformatur, quia per hanc priorem habitudinem, quæ entitativa est, adhuc entitas ipsa consideratur, non connotatio superaddita, quæ rationis solum esse potest, si superadditur ad ens.

XXIV. Tertio, colligitur quod licet D. Thomas dixerit veritatem primario, et proprie reperiri in intellectu, quia ibi solum est veritas formalis, in rebus autem non est veritas formalis intrinsece, et proprie, sed solum transcendentalis, quæ est fundamentum, et objectum formalis, non tamen dixit quod veritas formalis est perfectior, aut nobilior quam entitativa, et transcendentalis, neque hoc necessarium est: dicitur enim veritas formalis (quæ est in intellectu) primaria in ratione, et denominatione veri, non quia principalior, aut nobilior, sed quia ibi completur, ut consummetur motus, et tendentia veritatis. Ut autem advertit Thomas q. 1 de ver. art. 11, in illis quæ dicuntur per prius, et posterius de multis, non semper requiritur quod id quod per prius recipit prædicationem, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illa communis completur, sicut sanum per prius dicitur de animali, et tamen medicina est causa sanitatis. Verum autem completur intra intellectum, quia cum cognitio versetur circa verum, sicut voluntas circa bonum, debet verum consummari intra intellectum, quia cognitio perficitur trahendo objectum ad se. Non ergo dicitur veritas primario de veritate formali nostri intellectus, quia illa

perfectior sit transcendentali a qua regulatur, sed quia in intellectu consummatur, et completur motus veritatis, et manifestatio ejus trahendo objectum ad se; in artificialibus autem veritas eorum, quæ est in re, etiam dependet a veritate formali artificis creati, sicut veritas naturalis a Deo: sed tamen veritas artificialis non est transcendentalis, et communis omni enti.

XXV. Ultimo, colligo in veritate transcendentali habitudinem regulationis passivæ ad divinum intellectum ideantem, et regulantem non esse conformitatem aptitudinalem, sed actualem, habitudinem autem ad nostrum intellectum non debere esse actualem conformitatem, sed sufficere aptitudinalem, quatenus perfectivum est nostri intellectus, non autem semper actu perficiens. Sumitur ex D. Thoma q. 1 de ver. a. 11 ad 14, ubi inquit, quod: « In definitione rei veræ potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio in actu intellectus creati, nisi in potentia tantum. » Et ratio est, quia veritas, sicut et entitas creata semper actu pendet, et participatur a Deo, si vera est, non autem in potentia tantum, nisi desinat esse, et maneat in statu possibilitatis: at vero quod actu moveat, aut cognoscatur ab intellectu creato, accidentarium illi est; nec enim veritas transcendentalis pendet ab intellectu creato, sed a divino: unde si Deus removeret modo omnem intellectum creatum, et remanerent reliquæ creaturæ, tam veræ manerent, tamquam nunc sunt, etsi nullum creatum intellectum actu moverent: sufficit ergo ad veritatem transcendentalem, quod possit movere intellectum creatum, etsi non actu moveat, requiritur autem quod actu participetur ab intellectu divino, si actu datur veritas. Quod si res pereat, dicitur adhuc

manere veritas illius rei non in se actu, sicut enim actu non est entitas, ita nec veritas, quæ ad eam sequitur, et cum illa identificatur; dicitur tamen remanere veritas, quia vel manet in memoria, seu intelligentia creati intellectus, vel si omnis intellectus creatus deesset, maneret in intellectu divino, quo sublato nulla esset veritas. Videatur D. Thomas quæstione prima de verit. citata, art. II.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXVI. Primo, arguitur auctoritatibus ad probandum non esse veritatem in rebus, sed ordinem ad veritatem, quæ solum est in intellectu. Nam imprimis philosophus I periherm. I et VI, met. c. II docet: « Veritatem solum esse in compositione, et divisione; » et ibidem textu VIII dicit quod: « Verum et falsum non est in rebus, sed in mente; » quod etiam ex ipso affert S. Thomas in præsentī articulo primo in argumentum Sed contra. Ergo secundum philosophum non invenitur veritas in rebus, sed in intellectu; in rebus autem solum est ordo ad veritatem.

XXVII. Confirmatur, quia S. Thomas dicit hic q. XVII, art. I, quod cum verum et falsum opponuntur, ibi primum quærenda est falsitas, ubi primum veritas invenitur: falsum autem a D. Thoma ibi, et a philosopho V met. c. XXIX non ponitur in rebus, sed in mente, res enim falsæ esse non possunt in se, quia id quod sunt, vere sunt, quod autem non sunt, non dicuntur falso esse, sed absolute non esse, nec enim homo est falsus equus, quia non est equus, alias omnis res falso esset alia, quod non est: ergo similiter veritas solum est in mente, et non in rebus, quia eadem ratio con-

trariorum est. Et in hac consequentia a falsitate ad veritatem, fere tota vis rationum Vasquez versatur, quia si non est falsitas in rebus, neque veritas.

XXVIII. Respondetur Aristotelem manifeste loqui de veritate formali, quando dicit illam esse solum in mente, quod et nos libenter fatemur, solum enim transcendentalem veritatem ponimus intrinsece in rebus, formalem in intellectu, et inde denominative ad res. Hæc explicatio est D. Thomæ I periher. lect. ubi inquit: « Veritas in aliquo invenitur dupliciter; uno modo sicut in eo quod est verum: alio modo sicut in dicente, vel cognoscente verum, invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis; sed sicut in dicente verum non invenitur nisi secundum compositionem, et divisionem. » Quod ibi probat ex philosopho VI ethic. et ostendit quomodo res non dicantur veræ essentialiter, vel formaliter per ordinem ad nostrum intellectum speculativum, sed per ordinem ad intellectum artificiantem, et ideantem, sicut res omnes naturales per ordinem ad intellectum divinum, qui eis tribuit formam suam. Et subdit s. doctor quod philosophus in VI met. dicit quod: « Veritas est solum in mente, scilicet sicut in cognoscente veritatem, » quod pertinet ad veritatem formalem. Manifeste ergo D. Thomas explicat utrumque locum philosophi de veritate formali, quam nos dicimus esse intrinsece solum in intellectu, in rebus autem denominative, sicut de sanitate formali dictum est sæpe. Veritas autem transcendentalis, quæ est fundamentum veritatis formalis, in rebus est intrinsece.

XXIX. Ad confirmationem res-

pondetur verissimum esse quod ibi primo invenitur falsitas, ubi et veritas, scilicet falsitas formalis; nam falsitas transcendentalis dari non potest, sicut veritas transcendentalis; cum enim veritas sit passio entis, et sequatur omne ens, ut comparatum, et adæquatum divinis ideis respectu quarum non potest esse deficientia in rebus, atque adeo nec falsitas, quia quidquid in rebus est, ex aliqua idea divina est, et sic impossibile est quod falsitas transcendentalis inveniatur, id est, quæ per omne ens transcendat, et omni enti conveniat, aut in entitate ipsa imbibatur intime; et impossibile est quod falsitas inveniatur per inadæquationem, et deficientiam ab idea, et intellectu divino, respectu tamen cujus veritas invenitur, et adæquatio. Quare falsitas solum potest inveniri in rebus penes aliam habitudinem, scilicet per ordinem ad intellectum nostrum, cujus veritas est regulativa, non penes intellectum divinum, a quo solum est regulata: respectu enim intellectus nostri potest aliquid deceptivo, et simulatorie se habere, quatenus convenit aliquid cum alio in similitudine accidentium, et non in substantia, per illam autem similitudinem fallit, et in aliud inducit, seu declinare facit. Et hæc est falsitas rei, unde non omni rei convenit respectu ejus quod non est, sed solum convenit rei habenti similitudinem accidentalem cum alio, et sic occasionantem deceptionem. Quare falsitas solum contrariatur vero entitativo in una habitudine, scilicet in ea qua ad intellectum nostrum importat verum; in ordine enim ad illum dari potest deceptio, seu occasio, et fundamentum deceptionis ex parte rerum, non respectu intellectus divini. Quando autem dicit philosophus quod falsum non invenitur in

rebus, loquitur de falso formali, sicut idem dicit de veritate: non tamen negat inveniri etiam falsitatem objective in rebus, eo modo quo res possunt occasionare deceptionem; dicit enim quod: « Falsum dicitur uno modo ut res falsa, et hujus quidem quod non componitur, etc. » ubi et designatur veritas formalis respectu compositionis, et objectiva respectu hujus quod est res dici falsa. Et similiter dicit quod: « Res falsæ dicuntur, aut quia non sunt, aut quod phantasia ab eis facta entis non est. » Ubi in ly quod non sunt falsitas objectiva, in ly quod phantasia entis non est formalis falsitas designatur.

XXX. Secundo, arguitur ad probandum veritatem non posse consistere in commensuratione ad intellectum divinum, quia veritas transcendentalis in eo debet consistere quod superaddit ad ens, quia habet se ut passio entis, et conceptus ejus formalis a conceptu entis distinguitur: ergo in eo in quo distinguitur, et quod superaddit ad ens debet consistere: sed habitudo ad intellectum divinum, ut ideantem, est realis in qualibet creatura: ergo talis adæquatio non potest formaliter pertinere ad veritatem transcendentalem. Consequentia patet, quia cum realis sit, ad ipsam entitatem pertinet: non ergo ad passionem entis, et ad id quo distinguitur verum ab ente. Minor etiam est manifesta, et a nobis concessa, quia illa dependentia qua res dependent ab ideis divinis, et regulantur ab illis realis est, fundatur etiam in causatione reali: illa ergo non constituit veritatem in ratione passionis entis, et ut aliquid ei superadditum, et condistinctum, sed adhuc ad ipsam rationem entitatis, et realitatis pertinet: ergo non importatur formaliter in conceptu veritatis.

XXXI. Confirmatur, quia veritas ut transcendentalis debet inveniri non solum in rebus creatis, sed etiam in Deo: in Deo autem veritas non includit illam habitudinem commensurationis ad intellectum divinum, qui ab eo non pendet: ergo neque id potest esse de ratione veritatis ut transcendentalis.

XXXII. Confirmatur secundo, quia potius illa habitudo ad ideas, et ad intellectum fundatur in veritate transcendentali, et supponit illam, quam constituit; ergo formaliter non pertinet ad illam. Antecedens probatur, tum quia illa habitudo fundatur in ista creatura ut facta per istas ideas potius quam per alias; nec enim aliud fundamentum habet quam creaturam ipsam: ergo jam supponit propriam, et determinatam speciem hujus rei sibi datam et attributam ab ideis: ergo supponit veritatem rei, hæc enim consistit in eo quod sibi tamquam proprium, et legitimum attributum est ab ideis divinis; tum etiam in artefactis; non enim ideo domus aliqua est vera domus quia respicit intellectum artificis, sed ideo potius respicit ideam artificis, quia vera domus est, scilicet tali materia, figura, et dispositione facta: ergo non constituit in illa habitudine vera domus, nam etiam illa relatione præcisa, et manente toto absoluto illius artefacti, vera domus manebit.

XXXIII. Respondetur distinguendo majorem. Veritas transcendentalis debet consistere in eo quod superaddit ad ens tamquam in constitutivo formali, et adæquato sui, nego; tamquam in connotato, aut modo requisito ut distinguatur proprietas veritatis transeat. Cujus ratio est, quia formale constitutivum veritatis transcendentalis etiam aliquid transcendentale esse debet, quia ipsa formaliter transcendentalis est,

et passio entis realis. Unde quia passio est entis realis, non potest formaliter esse ens rationis, sic enim esset nihil in re, et quid fictum; passio autem quæ formaliter est nihil, formaliter non est passio: et quia transcendentalis est formaliter, debet imbibere in ipso ente, et in se imbibere ipsum ens, alias transcendentalis non esset. Certe cum veritas sit id quo formaliter ens segregatur ab ente ficto et a falso, magnum absurdum est ipsam veritatem formaliter constitui aliquo ente rationis quod fictum est. Quare in transcendentalibus non sunt assignandæ propriæ passionēs, sicut in aliis particularibus entibus, in quibus passionēs dimanant ab essentia, et sunt alia entitas ab ipsa distincta; in transcendentalibus autem cum etiam ipsa passio transcendentalis sit, et enti æqualis, oportet quod in ipso ente imbibatur veritas, et entitas in veritate: solum ergo addere debet unus conceptus ad alterum, non in aliquo formali constitutivo talis transcendentiae, sed in aliquo connotato, quo posito, illamet entitas quæ secundum se, et absolute sumpta se habet ut subiectum, sub illo connotato præsupposito, sumpta comparative, seu ut fundans tale connotatum, est proprietas sui ut absoluta entitas est. Sic ergo veritas, et entitas distincto conceptu concipiuntur, non quia unum formaliter non includat aliud, sed quia per unum modum, et sub una connotatione exprimitur entitas in uno sub qua non exprimitur in alio, quæ connotatio non est aliquid reale, sed rationis, necessario tamen requisitum ut unus conceptus sic distinguatur ab alio, scilicet per diversum modum exprimendi eandem entitatem, quia inter transcendentalia, quæ se intime imbibunt, non potest alio modo formari distinctio, nisi sub istis connotatiō-

nibus, et respectibus sic diversimode exprimentibus.

XXXIV. Ad primam confirmationem jam supra diximus, quod veritas prima non est veritas mensurata, sed mensurans, utpote prima, et summa, et sic non per modum adæquationis, sed summæ identitatis conformatur cum intellectu divino. Veritas ergo transcendentalis in communi ut abstrahit a creata, et increata, dicit conformitatem cum divino intellectu, abstrahendo a conformitate per regulationem, sicut in creatura, vel per summam identitatem, sicut in Deo.

XXXV. Ad secundam confirmationem respondetur procedere illud argumentum de relatione prædicamentali, sive secundum esse fundata super entitate rei, non de transcendentali creatura, quæ ex se, et ex intrinseca ratione sua, et non per relationem distinctam superadditam respicit Deum tamquam ens participatum, et derivatum ab illo, sicut materia per suam entitatem respicit formam, et forma materiam, et potentia objectum relatione transcendentali, quæ non supponit aliam entitatem priorem super quam fundetur, sed ipsa per se respicit, et ordinatur ad aliam ex intima entitate sua. Sic ergo habitudo veritatis ad Deum non est fundata super entitatem creatam, sed est ipsa entitas ut creata, id est, ut regulata, formata, et determinata a Deo per ideas. Idem dicitur de artefactis creatis, quæ sunt effectus artificis: nam secundum suam entitatem intrinsecam constituuntur ut dependentes, et derivatæ ab idea sua, et sic transcendentali relatione respiciunt ipsam, sicut alii effectus suam causam, licet superaddatur respectus prædicamentalis, qui etiam intervenire potest inter effectum et causam, sicut inter filium et patrem. Sed per hunc non constitui-

tur intrinsece veritas entitativa, quæ communis est omni prædicamento, et entitati; sed supponitur, nec est aliud quam ipsa entitas ut a tali causa. Unde relatio prædicamentalis inter effectum, et causam solum est ad causam existentem; transcendentalis autem manet etiam non existente causa, quamdiu manet entitas effectus ut causata.

XXXVI. Tertio, arguitur ad probandum quod veritas transcendentalis non dicatur per ordinem ad intellectum divinum. Non ad cognoscendam veritatem rerum, v. g. verum aurum, aut lapidem, non recurrimus ad exemplaria divina, sed ad prædicata quidditativa, et definitionem talis rei, an illi conveniat neque, et tunc judicatur verum aurum, quando illi convenit definitio, et proprietates veri auri; ad ideas autem divinas non recurrimus, quia illis uti non possumus tamquam mensuris ad notificandum nobis veritatem rerum: ergo in aliquo alio præter relationem ad ideas debet poni commensuratio veritatis. Ex alia autem parte sufficienter explicatur veritas rei per hoc quod alicui conveniat sua definitio cum negatione entis ficti seu falsi, cum ipsa veritas non sit minus absoluta, quam quidditas, et hæc sine habitudine aliqua ad extrinsecam causam, seu ideas explicatur, sed per sua intrinseca constitutiva. Ad quid ergo recurrimus ad istam relationem ad ideas pro explicanda formali ratione veritatis?

XXXVII. Confirmatur, quia in ordine ad intellectum divinum non sumitur falsitas rei: ergo neque veritas. Consequentia patet, quia veritas, et falsitas versantur circa idem, cum sint opposita. Antecedens vero constat, tum quia idea divina est indeficiens, et infallibilis, non falsa; tum quia Deus est universalissimum agens totius entis: unde si ab una

idea aliquid deficit, relabitur in aliam, cui conformatur in sua linea et gradu. Quod si peccatum deficit a tota causalitate divina, et ita in eo maxime videtur dari falsitas, tamen hoc non pertinet ad transcendentalem veritatem, sed ad moralem, quæ est malitia; entitas autem causalitati Dei conformatur: ergo in ipsa entitate falsitas transcendentalis nunquam datur per ordinem ad Deum: ergo neque veritas.

XXXVIII. Respondetur aliud esse quomodo non cognoscamus veritatem, et nobis notificetur, aliud quomodo in se constituatur, et commensuretur suis principiis: nos enim non cognoscimus res, nisi sumendo cognitionem ex accidentibus, quia a sensibus dependemus, qui solum accidentia percipiunt; et sic adæquationem veritatis in rebus discernimus penes accidentia, et proprietates, quæ sunt aliquid posterius, et consecutum ad essentiam, atque adeo ad veritatem ipsam essentiae quæ entitative est idem cum ipsa. Quare ad discernendum verum aurum a falso per nostram cognitionem quæ procedit imperfecto modo, et ex accidentibus hauriendo cognitionem substantiæ, non recurrimus ad ideas divinas, quas non videmus neque ad prædicata quidditativa, quæ immediate nobis non repræsentantur in se, sed recurrimus ad accidentia, et proprietates veri auri, quas experimur, ut colorem, soliditatem, pondus, etc. et id reputamus pro vero auro, quod talibus accidentibus adæquatur. Cæterum licet nos non possimus ad discernendam veritatem rerum uti illi prima mensura a qua derivantur, sed istis accidentibus per quæ cognoscimus, tamen ob hoc negandum non est ab ipsis ideis, ut a prima mensura desumi veritatem, cum accidentia, ut diximus, supponant veritatem, quæ supponunt essentiam a

qua consequuntur, atque adeo veritatem ejus, quia a vera essentia consequuntur. Alia ergo prior mensura est per habitudinem ad quam mensuratio veritatis desumatur, tamquam ab originali, quia omnis creatura est quoddam ideatum, et vestigium Dei, et consequenter per suum originale debet legitimari, et verificari, seu discerni a spurio, et ficto, non per solam suam definitionem nec per solam negationem falsitatis, seu fictionis: nam definitio ipsa cum non sit aliud quam declaratio definiti, et idem prorsus quod ipsum definitum, restat videre unde verificetur, et an legitima definitio sit: eadem enim est veritas definitionis, et definiti, ergo non potest veritas desumi ex definitione ut ex prima regula, a qua veritatem, et legitimationem habeat: hoc enim esset desumi ex seipsa: si enim dicimus quod ille est verus homo, qui est animal rationale, omnino hoc ita est, sed est perinde ac dicere quod ille est verus homo, qui est homo, quia homo, et animal rationale idem sunt. Similiter negatio fictionis, seu falsitatis non potest constituere veritatem, sed supponere: quod enim est verum, non est falsum, sed negatio ista non potest primo, et per se constituere verum, sed fundari in illo, quia positivum non constituitur negativo, sicut quod non est tenebrosus est lucidus, sed non constituitur lucidus per negationem tenebrosi: esse autem verum ens, et vere tale, aliquid positivum est, verum enim aurum positive est tale, quia perfectio entis est, quod vere et legitime sit tale: imo de ipsa negatione fictionis, seu falsitatis eadem ratio est, unde desumatur, et unde conveniat isti enti negatio ficti et falsi: omnis enim negatio in aliquo positivo fundatur, et ad illud consequitur: id ergo quod est ratio ut consequatur nega-

fio ficti, erit ratio ut constituatur positio veri, recurrendum ergo est ad principalia originalia rerum, quæ formant unumquodque, et dant illi legitimam, et propriam rationem, quæ sibi debetur, et istæ sunt ideæ divinæ respectu naturalis entitatis, et quidditatis, non quatenus præcise producant rem in sua existentia, sed quatenus determinant unicuique rei propriam formam, et distinguunt illam ab alia, quæ talis non est, et sic reddunt illam legitimam, et veram seu distinctam ab eo quod fictum est, et non solum reddunt existentem.

XXXIX. Ad confirmationem dicitur quod, ut docet S. Thomas hic quæst. xvii, art. i, nulla res dicitur falsa per ordinem ad intellectum divinum, et ideam, nisi in actibus voluntariis peccaminosis, quæ totaliter deviant a Deo, ut a regula moralitatis, et fine. Unde in ratione malitiæ non habet ideam in Deo, et sic non dicitur falsum per inadæquationem ad aliquam ideam sibi debitam, quia prout sic nulla ei debetur. In ratione autem entitatis materialis peccati, eo modo habet ideam quo entitatem, et per ordinem ad illam veritatem, non falsitatem, respectu vero alterius ideæ, quæ sibi propria non est, et a qua non derivatur, nec ista entitas, nec aliqua alia habet inadæquationem, aut falsitatem, sed disparate se habet ad illam, quia ad se non pertinet, sicut argentum non dicitur falso adæquari ideæ auri, vel homo ideæ equi, quia ad se non pertinent istæ ideæ. Quare in entitatibus creatis nulla datur falsitas transcendentalis, sed unumquodque ens sive perfectum, sive imperfectum habet suam ideam cui in suo genere, et linea adæquatur, et respectu cuius falsitatem non habet, sed veritatem, quia adæquatur ei. Et licet habeat apparentem similitudinem cum alia re, sicut

aurichalcum cum auro, tamen hoc ipsum vere habet ab idea aurichalci, quæ sibi dat veram similitudinem auri, non tamen habet falsitatem cum idea auri, quia ad se non pertinet, sed disparate se habet, non falso, et inadæquate. Solum ergo induunt respectum falsitatis res per ordinem ad nostrum intellectum quatenus est deceptibilis, et fallibilis a rebus a quibus movetur, non respectu divini intellectus, a quo non habent res deficientiam et falsitatem, sed id quod unicuique debetur. Quod si aliquando res deficient ab eo quod sibi debetur, ut homo gibbosus, aut cæcus, aqua calida, lapis sursum, etc. cum per hoc non amittant essentiam sed in accidentibus variantur, non dicuntur falsæ per ordinem ad ideam suæ substantiæ, et quidditatis, quia in hoc adæquantur ei, sed dicuntur diminutæ, et imperfectæ, quia non perfecte illam participant, id est, quantum ad accidentia sibi debita, adæquantur autem alteri ideæ aliorum accidentium, quæ sibi adveniunt, quæ accidentia suam propriam ideam habent, licet respectu talis rei non sint perfecta, et debita. Si autem res essentiam mutat, corrumpitur, et recidit in aliam ideam, cui vere comparatur, respectu vero alterius præcedentis jam non manet falsa, et inadæquata, sed disparata, sicut respectu alterius cujuscunque.

XL. Ultimo, arguitur ad probandum quod veritas in rebus est extrinseca denominatio a veritate intellectus: Nam in primis S. Thomas comparat veritatem quæ est in rebus et intellectu, sanitati, quæ est in animali, et in cibo, et dicit quod veritas est primario in intellectu, et secundario in rebus, sicut sanitas est primario in animali, et denominative in medicina, ut patet in hac prima parte q. xvi, art. i, et quæst

I, de ver. art. II, ergo sicut sanitas dicitur esse in medicina solum quia causat sanitatem in animali, non vero quia intrinsece sana sit, ita dicitur veritas esse in rebus solum, quia causant veritatem in nostro intellectu, non quia in eis veritas intrinsece sit, sed solum intrinsece erit entitas, a qua ut ab objecto, causatur veritas, quæ est in intellectu, sicut in medicina est virtus causativa sanitatis, non sanitas ipsa, quæ est temperatura humorum.

XLI. Confirmatur, quia bonitas dicitur in rebus per ordinem ad voluntatem quam ad se inclinatur, non per ordinem ad Deum a quo participatur bonitas: ergo similiter se habebit verum respectu nostri intellectus quem movet, licet a divino participetur.

XLII. Confirmatur secundo, quia ut præcedenti solutione diximus, falsitas simplex, et transcendentalis non invenitur in rebus, sed solum denominatio extrinseca per ordinem ad enuntiativam propositionem iudicii, in quo potest esse falsitas: ergo similiter se habebit veritas simplex in rebus: contrariorum enim eadem est ratio.

XLIII. Respondetur quod, ut jam sæpe diximus, quando D. Thomas comparat veritatem sanitati, quæ formaliter est in animali, denominative in medicina, loquitur de veritate formali, quæ consistit in manifestatione, et expressione veritatis: talis enim manifestatio solum formaliter est in intellectu, causaliter vero in rebus, seu objectis, in quibus non potest formaliter dari manifestatio veri, sed denominantur a formali veritate res veræ, ut causa, vel signum talis manifestationis, seu veritatis formalis; atque ita in linea et ordine veritatis formalis, seu veritatis manifestatæ, quidquid extra intellectum est, denominatur in ordine ad formalem veritatem extrin-

seca denominatione, quia nihil manifestationis potest esse extra intellectum intrinsece, et proprie, sed denominative est intrinsece, sicut sumpta sanitate pro temperatura humorum, non potest extra animal inveniri nisi extrinsece, et per denominationem, non intrinsece, et proprie: sanitas autem virtualis, seu sanativa, id est, virtus ad sanandum est intrinsece in medicina, et si illa vocaretur sanitas, diceremus sanitatem formalem esse intrinsece in animali, et extrinsece in medicina, sanitatem vero sanativam esse intrinsece in medicina. Sic ergo veritas transcendentalis, quæ non est formalis veritas, id est, non est ipsa forma, et manifestatio veritatis, sed est veritas mensurata, seu verificata a mensura divina, est intrinsece, et proprie in rebus, licet derivata ab intellectu divino, sicut etiam ipsa entitas, et quidditas creata est intrinseca rei, licet sic participata a Deo. Nec solum dicitur res vera per ordinem ad conceptum nostrum, quia etiamsi nullus daretur intellectus humanus, vel creatus, res dicerentur veræ, et aurum esset verum, quod haberet essentiam auri participatam ab idea divina, ut docet D. Thomas q. I de verit. ar. II, in fine corporis. Non ergo, ut dicit Vasquez ex sola denominatione ad intellectum nostrum veritas Dei dicitur in rebus, sed etiam isto ordine remoto, et manente ordine ad intellectum, et ideas divinas, qui ordo intrinsecus, et realis est in rebus, manet veritas transcendentalis. Itaque manifestatio veritatis formaliter est in intellectu, denominative in rebus, transcendentalis autem veritas, quæ est ipsa legitimatio talis essentiae per ordinem ad suum principium originale realiter est in rebus.

XLIV. Ad primam confirmationem respondetur, quod bonitas se-

quitur ad ens ut perfectum, non solum in ipso esse, et quidditate, et in ipsa perfectione ut informante, et constituyente subjectum, sed ut finalizante, et movente appetitum, quia bonum est diffusivum sui, et id quod omnia appetunt : diffunditur autem bonitas seu perfectio non præcise constituendo subjectum, sed movendo appetitum : at veritas transcendentalis (de qua solum loquimur) non consistit solum in eo quod est movere intellectum, ut manifestetur, sicut bonum ut appetatur, sed præcipue consistit in legitimatione ipsius rei, et discretione ejus ab eo quod fictum aut falsum est : legitimitas autem, et segregatio ab eo quod est fictum debet fieri per aliquam mensuram, seu regulam qua id discernatur. Quare prius est in veritate transcendentali regulari, et discerni a ficto, quam regulari, et movere nostrum intellectum ; regula autem et mensura rerum naturalium est idea divina, sicut artificialium idea artificis ; et ideo in respectu commensurationis ad ipsam principaliter veritas consistit. Utraque ergo tam bonitas, quam veritas in creatis sunt participationes Dei, sed diversimode, nam bonitas est participatio Dei principaliter, et formaliter in eo quod est esse diffusivum sui ad appetitum, veritas autem transcendentalis in legitimatione rei in se, et segregatione ab eo quod fictum est, et hoc fit per commensurationem ad regulam a qua sibi datur id quod sibi debetur, et proprium ac legitimum sibi est, ut explicavimus.

XLV. Ad secundam confirmationem, jam sæpe diximus veritati transcendentali non contrariari falsitatem omni modo, et secundum omnem respectum, sed solum secundum respectum quem dicit ad nostrum intellectum : dicit enim veritas rei et respectum mensurati

ad ideas divinas, et rationem mensurantis, seu moventis ad intellectum creatum ; et sub primo respectu non est capax falsitatis, quia est mensurata immutabili commensuratione ideæ divinæ, quæ falli, et inadæquari non potest. Sub secundo autem respectu potest dari falsitas, quia potest false mensurare habendo occasionem decipiendi, et fallendi intellectum per inadæquationem cum ipso, licet hæc falsitas in solo intellectu sit formaliter, in objecto autem occasionaliter, quia præbet ratione similitudinis cum vero occasionem fallendi : non tamen ex hoc sequitur quod veritas principaliter consistat in habitudine ad nostrum intellectum, quem mensurat, sed ad illum per quem regulatur, et legitimitur, in quem non potest cadere falsitas. Contraria autem versantur circa idem in eo in quo contrarietatem habent, et non aliter, non autem falsitas contrariatur veritati respectu idearum divinarum, quia ibi capacitas non est falsitatis, sed solum respectu nostri intellectus, in quo talis capacitas datur, ut dictum est. Videatur D. Thomas q. 1 de verit. art. x, in fine corporis.

ARTICULUS II.

Quid sit veritas formalis ?

De veritate formali, quia plures emergunt dubitatiuncula ad explicandum quid sit, et quid addat supra ipsam cognitionem, breviter ea quæ sic difficultatem faciunt, per breves quæstiunculas enodabimus.

PRIMA DIFFICULTAS.

AN VERITAS FORMALIS AD CONCEPTUM FORMALEM PERTINEAT, AN AD OBJECTIVUM ?

I. Dicitur conceptus objectivus res ipsa concepta, et attacta per co-

gnitionem, formalis vero ipsa repræsentatio expressa concipiens, et attingens. Sententia ergo Durandi fuit, quod ista veritas est in conceptu objectivo, ita quod ipsa conformitas inter rem objective attactam, et seipsam, ut est in re, dicitur veritas formalis. Ita tenet in 1, dist. XIX, q. V, n. XIII. Sequitur p. Vasquez hic disp. LXXVI, c. I, citatque pro illa Hervæum, Soncinatem, et alios.

II. Fundamentum a Vasquez allatum est duplex. Primum, quia veritas formalis consistit in convenientia, seu adæquatione intellectus ad rem, sed hæc adæquatio et convenientia primo, et per se non exercetur inter conceptum formalem, et objectum, sed inter rem ut cognitam, seu repræsentatam, et seipsam ut est in re : ergo in adæquatione conceptus objectivi ad seipsam in re consistit veritas formalis. Minor probatur, quia hæc adæquatio, seu convenientia consistit in hoc quod ita repræsentetur res intellectui, sicut est in se : ergo ista convenientia est inter rem repræsentatam, et rem in se : in hoc enim uniuntur seu conformantur intellectus, et res, quia videlicet ita res est repræsentata intellectui, sicut est in se, res autem repræsentata sub esse repræsentato, et objectivo, est conceptus objectivus.

III. Secundum fundamentum est, quia ibi primo, et per se est veritas formalis, ubi primo, et per se invenitur significatum per enuntiationem vocalem : hæc enim non continet veritatem, nisi sicut signum : voces autem directe non significant conceptus formales, sed objectivos, quia non significant qualitates ipsas vitales expressivas, sed res ipsas de quibus loquimur per voces : ergo veritas significata, non est in conceptibus, sed in objectis.

IV. Addere possumus in confirma-

tionem hujus sententiæ, quia veritas in mente artificis, quæ est in ideis ipsius, est veritas formalis, unde originatur veritas rei artefactæ, sed idea non consistit in ipso conceptu formali, sed objectivo, ut præcedenti disputatione tractatum est : ergo veritas formalis non consistit in conceptu formali, sed objectivo, ut adæquato rei in se.

V. Deinde confirmatur, quia negari non potest quod inter rem, ut repræsentatam, et seipsam in re debet intercedere aliqua conformitas, et adæquatio, et hæc non pertinet ad veritatem transcendentalem : ergo ad formalem. Minor probatur, quia veritas transcendentalis non consistit in rebus ut repræsentatis, sed ut existentibus a parte rei : ergo illa conformitas inter esse objectum, et seipsum in re est conformitas veritatis formalis. Denique, quia veritas intellectus desumitur ab objecto, in quo solum est veritas entitativa, et fundamentaliter, non ergo transit veritas ab ipsa re ad intellectum, nisi mediante esse objectivo talis rei : ergo inter ipsum, et esse reale quod habet res ipsa a parte rei, debet conformitas veritatis intercedere, quia tale esse objectivum magis accedit ad ipsam rem in se, et est medium quo intellectus haurit, et participat veritatem a rebus.

VI. Sed neque pro ista sententia desunt auctoritates D. Thomæ quæ non modicam difficultatem videntur facere : nam I contra gentil. c. LIX, dicit quod : « Veritas in intellectu pertinet ad id quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit : non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere rei æquetur, sed illud quod intellectus intelligendo dicit, et cognoscit, oportet esse rei æquatum. » Sed operatio intellectus, et ipsum intelligere pertinent ad conceptum

formalem, id vero quod intelligitur ad conceptum objectivum : ergo inter ipsum, et rem in se ponit D. Thomas veritatem formalem, non inter cognitionem, et objectum. Expressius in opusculo XLVIII, tract. de enuntiat. c. IV, inquit Sanctus Thomas : « Quod quando res quæ est in intellectu objective, est conformis sibi ipsi ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas. » Qui locus omnino docet hanc sententiam, nec ponderatione indiget.

Dicendum nihilominus est veritatem formalem per se, et formaliter consistere in adæquatione, et conformitate iudicii, quod est conceptus formalis cum objecto in re, non in adæquatione conceptus objectivi cum re, licet hæc conformitas etiam sequatur ex priori : si enim conceptus formalis est conformis, etiam et objectivus qui est objectum ipsum ut cognitum cum seipso ut est in re. Et ideo aliquando dicitur consistere veritatem in hac secunda conformitate, scilicet tamquam in consecuta ad priorem in qua formaliter veritas ista consistit. Probatur primo ex D. Thoma, tum in præsentī quæstione, art. II, tum in quæstione I de verit. art. III, ubi docet formalem veritatem convenire intellectui, ut cognoscenti verum, ideoque eam attribuit compositioni, et divisioni, seu iudicio intellectus, quia ibi cognoscitur verum comparative ad rem cui conformatur intellectus, et non absolute res ipsa quæ est vera, ideoque solum illi potentiæ, quæ est reflexiva super se attribuit veritatem formalem, eamque negat sensui, ut patet in hac quæstione, art. III, non reflectit autem potentia nisi supra suum actum, et conceptum formalem. Fit ergo argumentum ex verbis D. Thomæ, quia ipse attribuit veritatem formalem intellectui, quatenus est cognoscens verum per

compositionem et iudicium : ergo illi conceptui debet attribui veritas ista formalis, cujus beneficio intellectus redditur cognoscens, et iudicans ; conceptus autem objectivus potius est denominatio cogniti passive, quam constitutio cognoscentis active ; ergo non in conceptu objectivo, sed formali ponenda est veritas formalis, quatenus cognoscentem reddit intellectum.

VII. Secundo, deducitur fundamentum hujus sententiæ, quia negari non potest quod veritas formalis, sicut et falsitas ipsam cognitionem, seu iudicium denominat verum, vel falsum in se, non solum ratione entitatis, quia ipsa cognitio in se entitative est talis naturæ, sicut alia entia : hoc enim ad transcendentalem veritatem spectat, sed quatenus ipsa cognitio, seu iudicium manifestativum est, et activum veritatis, et objecti veri in se, in hoc enim distinguitur veritas formalis a transcendentali, seu entitativa, quod hæc est id quo aliquid est vere in se, illa est id quo cognoscitur ita esse in se. Pertinet ergo veritas formalis ad intellectum, non ut est, sed ut cognoscit verum. Conceptus autem objectivus non est id quo intellectus est cognoscens, sed conceptus formalis, ut constat, quia objectivus est res cognita seu objecta, formalis est repræsentans intellectui : ergo in hoc, et non in illo veritas formalis constituenda est.

VIII. Confirmatur, quia conceptus objectivus est ipsum objectum ut conceptum seu cognitum, ita quod ly cognitum est denominatio extrinseca ex cognitione proveniens : non enim potest intelligi conceptus objectivus, seu objectum conceptum, nisi latione conceptus, et cognitionis concipientis ipsum. Vel ergo adæquatio, et conformitas inter conceptum objectivum, et rem in se (in

qua dicitur consistere veritas formalis) est inter ipsum conceptum, in quantum est res quædam, vel in quantum denominatur objective talis a cognitione denominatione extrinseca. Primo modo esse non potest, quia res illa, quæ est conceptus objectivus, non est alia res ab ea quæ in re invenitur, eadem enim res quæ est in se, est etiam cognita et objecta intellectui, et sic inter ipsam in statu objectivo, et in re non datur conformitas, seu adæquatio, sed identitas, et unitas in ratione rei; unde non esset capax falsitatis, et inadæquationis, quia semper est identitas, et unitas quantum ad entitatem et rem talis conceptus cum re, et entitate quæ est a parte rei: ergo nunquam inter ipsos potest esse falsitas, et inadæquatio: at conceptus qui in nobis habet veritatem formalem est talis quod potest habere inadæquationem, et falsitatem: ergo non potest esse conceptus objectivus, sed formalis; si autem ista conformitas sumatur inter conceptum objectivum, et rem in se, non ratione entitatis, quæ una et eadem est, sed ratione status, et denominationis, qua dicitur objective esse conceptum et attactum, talis denominatio cogniti, et objecti supponit ipsam cognitionem, et conceptum formalem, a quo fit illa denominatio objectivi in esse objectivi: ergo supponit etiam adæquationem ipsius conceptus formalis cum re quæ est objectum, quia si cognitio ipsa, seu conceptus formalis non esset adæquatus rei, nec etiam objectivus (qui in quantum talis a formali denominatur) adæquatus esset prout talis. Prius ergo est conceptum formalem esse adæquatum rei in se, quam conceptum objectivum sub denominatione objectivi: ergo si inter objectivum, et rem in se ponitur adæquatio veritatis formalis, a fortiori debet poni

inter ipsum conceptum formalem, et rem in se; et principalius in ipso, cum sit forma intrinsece reddens intelligentem, et extrinsece denominans rem objectam et cognitam, quæ est conceptus objectivus in ratione objectivi.

IX. Ad fundamenta opposita respondetur ad primum negatur minor. Ad probationem dicitur quod illa adæquatio consistit in hoc, quod ita repræsentetur res in intellectu, sicut est in re representatione formali, et expressiva rei; hæc autem pertinet ad conceptum formalem, non ad objectivum; conceptus enim objectivus non est conceptus repræsentans, sed res concepta, et objecta ipsi cognitioni. Unde negatur consequentia quod ista convenientia, et commensuratio sit inter rem ut objectam, seu repræsentatam, et rem ut est in se, non autem inter ipsam repræsentationem formalem, et rem ad extra, quæ est objectum ejus. Nec est verum quod conceptus, et res uniantur in ipso objecto repræsentato, et objective cognito tamquam in medio adæquationis, seu in ratione formali habendi adæquationem; potius enim ipse conceptus formalis qui per se ipsum immediate est repræsentatio, et iudicium mentis, per se ipsum immediate est attingens res judicatas, et sic per se ipsum immediate habet adæquare, et correspondere rei repræsentatæ, et judicatæ. Conceptus autem objectivus quantum ad rem est idem quod res ipsa in se: hæc enim est quæ obicitur, et cognoscitur; quantum autem ad statum, seu denominationem objectivi, hoc resultat in ipsa re, ex eo quod cognoscatur, et concipiatur, et sic potius se habet ut quid consecutum, ex adæquatione cognitionis, quam ut ratio formalis, seu medium quo fiat adæquatio conceptus ad rem: hæc enim adæquatio non est quod res ita sit repæsen-

tata passive, et objective, sicut est in se, sed quod repræsentatio ipsa formalis ita repræsentet formaliter, et secundum se, sicut res est a parte rei.

X. Ad secundum fundamentum respondetur, quod ibi primarie est veritas formalis, ubi est conceptus expressus, et expressivus veritatis, non ubi est res significata, et objecta isti conceptui, qui est conceptus objectivus : voces autem non solum significant res, sed etiam conceptus internos : per voces enim manifestamus nos intus concipere, et quid concipiamus, licet aliqui dicant voces significare solum res, exprimere vero conceptus, quasi differentiam invenientes inter significare, et exprimere, quæ tamen vix invenitur. Sed nobis pro nunc sufficit quod voces manifestant ipsos conceptus, seu notitiam internam quam habemus, et quia in illis est veritas formalis, dicitur hæc esse in vocibus ut in signo manifestante. Cum vero instatur, quia voces non significant conceptus, qui sunt qualitates vitales, sed objecta repræsentata in eis, respondetur quod non est necesse voces significare nobis entitatem, vel spiritualitatem conceptus interni, sed sufficit manifestare nobis exercitium, seu munus quod intus efficiunt, scilicet repræsentare, et præsens reddere objectum potentiae cognoscenti : sic enim quia repræsentatio interior, quæ solum est quoad nos non potest sensibiliter exhiberi, et repræsentare quoad alios, substituitur hæc significatio, et repræsentatio conceptuum per voces, et sic voces repræsentant conceptus formales, non quantum ad entitatem quam habent, sed in quantum signa interiora sunt, quorum loco voces ad significandum ad extra substituuntur. Et sic veritatem etiam conceptuum formalium manifestare possunt.

XI. Ad tertium fundamentum, respondetur veritas formalis practica de re facienda non consistit in ipsis ideis, sed in iudicio quod secundum ideas formatur ab artifice de rebus a se fabricandis : veritas enim formalis, ut infra dicemus, consistit in actu iudicii seu compositionis, et divisionis, idea autem dicit imaginem, vel rem repræsentatam, ad cuius instar aliquid faciendum est, quod simplicem repræsentationem, seu exhibitionem originalis, et exemplaris importat, non iudicium, seu actum compositum de ipso : et sic etiam veritas ista practica ad conceptum formalem pertinet, scilicet ad iudicium.

XII. Ad confirmationem respondetur, quod inter conceptum objectum et rem in se non est conformitas, et commensuratio, sed identitas, loquendo de ipsa entitate, seu re sic objecta, quæ dicitur conceptus objectivus. Unde hæc identitas non spectat ad veritatem formalem, quia non reddit commensuratum ipsum cognoscentem cum re cognita, quod facit veritas formalis. Si vero accipiamus conceptum objectivum, non pro ipsa re quæ concipitur, sed pro ipsa denominatione objective se habendi, hæc supponit, et provenit ex conceptu formali seu a cognitione, a qua denominatur res concepta, seu objecta intellectui, et objective se habere ad illam. Unde adæquatio talis denominationis ad rem in se, debet præsupponere adæquationem ipsius formæ dominantis, quæ est cognitio seu conceptus formalis, et in hac consistet veritas primordialiter ; consecutive autem, et secundario in illa determinatione. Ad id quod ultimo loco ponitur, respondetur veritatem entitativam non transire ad intellectum, media veritate objectiva, sed media specie repræsentante, qua formatur intellectus, et format

judicium; unde resultat denominatio in re objecta, ut dicatur objective esse, seu tangi ab intellectu. Unde hoc non est esse medium, quo veritas ad intellectum transit, sed potius est denominatio consecuta, et per modum effectus relictæ.

XIII. Ad auctoritates D. Thomæ respondetur. Ad primam quod D. Thomas in eodem loco citato, scilicet capite LIX in fine, et in c. LX dicit, quod veritas est perfectio, seu bonum quoddam intellectualis operationis, et sic non ad objectum ipsum, seu conceptum objectivum, sed ad operationem, quæ pertinet ad conceptum formalem refert veritatem. Quando ergo in prioribus verbis docet quod veritas in intellectu pertinet ad id quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit, sensus est quod non pertinet hæc adæquatio ad ipsam operationem ratione suæ entitatis, quia hæc spiritalis, et intentionalis est, nec semper adæquatur rei, quæ materialis esse solet. Unde in adæquatione entitatis conceptus cum entitate rei in se non potest veritas consistere, sed in adæquatione, et conformitate iudicii ut cognoscentis et tangentis rem. Et hic sensus manifestus est in ipsis verbis S. Thomæ, dicit enim quod : « Non pertinet veritas ad operationem intellectus, quia non exigitur quod ipsum intelligere rei æquetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immaterialis; » quod aperte procedit de ipsa adæquatione conceptus, seu cognitionis quantum ad entitatem suam. Cum autem subdit : « Quod illud quod intellectus dicit et cognoscit, oportet rei esse æquatum, » manifestus est sensus, quod id quod dicit oportet rei esse æquatum ratione ipsius cognitionis, seu dictionis experimentis, non ratione solum rei expressæ, et objective attactæ.

XIV. Instabis : Si ita intelligen-

duus est D. Thomas, ergo male infert quod in simplici intelligentia Dei invenitur veritas ex eo quod licet in re non sit compositio, et divisio, tamen id quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio, et divisio; sed compositio, et divisio quam intellectus divinus dicit, et intelligit, est aliquid objective intellectum, et cognitum : ergo ponit D. Thomas veritatem in conceptu ob-jectivo.

XV. Respondetur illationem D. Thomæ optimam esse, quia divina intellectio licet in se sit simplicissima, virtualiter tamen est compositiva, quia ipsam compositionem ex parte rei cognitæ attingit, et judicat. Unde in se habet adæquationem veritatis ipse conceptus formalis Dei quatenus judicativus, et virtualiter compositivus, quia non consistit hæc veritas in adæquatione entitatis ipsius conceptus cum re cognita, ut dictum est, sed in conformitate cognitionis experimentis, et iudicii, ut attingit compositionem, quod habet intellectus divinus, quia eminenter compositivus est.

XVI. Ad secundum locum S. Thomæ, respondetur, quod in illo opusculo (quod non est omnino certum ipsius esse) refert duas opiniones de veritate, et utramque probabilem reputat, nec de illis determinat, sed tantum refert illas, aliam quæ dicit quod veritas est primo inter rem objective attactam, et seipsam in re, licet etiam non neget esse in ipso actu intellectus; aliam quæ dicit, quod veritas est conformitas ad rem informatam similitudine. Et juxta priorem loquitur in verbis relatis in argumento. Quia vero ibi non determinavit de his duobus opinionibus, quia ibi solum logicum agebat, nec erat locus hoc determinandi, ideo solum utramque retulit, et juxta illas locutus est de veritate. In aliis tamen locis, quæ supra retuli-

mus determinavit veritatem esse in ipsa cognitione, et iudicio, quatenus reddit intellectum cognoscentem veritatem, quod non nisi de cognitione, et conceptu formali intelligi potest. Et ideo his locis standum est.

SECUNDA DIFFICULTAS.

AN VERITAS FORMALIS SIT ALIQUID ABSOLUTUM, VEL RESPECTIVUM SUPERADDITUM ACTUI INTELLECTUS?

XVII. Actus cui convenit veritas formalis quis sit, an compositio, et divisio, an simplex intelligentia, et in ipsa compositione, et divisione, an sit enuntiatio, vel iudicium sequenti articulo disquiretur. Nunc solum inquirimus quid veritas addat super illum actum in quo est, quicumque actus ille sit: nam addere aliquid præter ipsum actum, non potest negari, cum contingat eandem orationem mutari de vera in falsam, ut docet philosophus in capite de substantia. Aliquid ergo est veritas, et falsitas præter orationem de quo etiam videri potest D. Thomas in I, dis. xix, q. v, art. iii ad v et in hac quæstione, art. viii ad iii et supra q. xiv, art. v. Difficultas est quid sit illud quod contingit mutari in oratione, cum transit de vera in falsam et e contra, nam si est aliquid absolutum superadditum actui intellectus, et non facile explicatur quid sit præter ipsam attingentiam actus ad objectum; si vero est aliquid relativum, et est rationis, veritas non erit perfectio actus intelligendi; si reale, non manebit veritas transeunte objecto, quia ad terminum non existentem realis relatio non datur, nisi sit transcendentalis, quæ est ipsa entitas actus, et hæc non mutatur.

XVIII. In hac parte triplicem invenio sententiam. Prima, quæ attri-

buitur Soncinati vi met. q. xvii, quod veritas formalis sit aliquid absolutum superadditum ipsi actui intellectus, quæ est perfectio simpliciter intellectus, et independens ab aliquo externo: sed Soncinas non ita independentem facit hanc veritatem, ut ab omni respectu evacuet, sed illam dicit esse relationem secundum dici.

XIX. Secunda sententia ponit veritatem solum addere relationem secundum esse, quæ est adæquatio ad rem super ipsum actum intellectus, et sic salvatur posse eandem orationem sine mutatione sui transire de vera in falsam, et e converso. Hæc pluribus Thomistis attribuitur, ut Flandriæ, Hervæo, Javello, eamque sequitur Bagnez super hanc quæstionem art. iii, dubio ultimo, quamvis addat hanc relationem non semper esse realem, sed aliquando rationis, scilicet quando objectum non existit in re, quia ad terminum non existentem non terminatur relatio realis. Videatur etiam Suarez disp. viii met. sect. ii.

XX. Tertia sententia est, quam tenet ipse Suarez loco citato, scilicet veritatem non esse puram relationem secundum esse superadditam ipsi actui, cum aliquando detur veritas circa objectum non existens, sed esse ipsummet actum cognitionis, transcendentali respectu tendentem ad objectum cum connotatione objecti sic se habentis in re, sicut est in iudicio mentis.

XXI. Dicendum nihilominus est, veritatem, et falsitatem non importare aliquam entitatem absolutam superadditam ipsi actui, seu iudicio rationis, neque relationem transcendentalem, quæ in se est entitas absoluta, ut dependens, vel respiciens aliud extra, sed id quod addit veritas, et falsitas formalis ad actum intellectus est relatio secundum esse: an vero sit realis, vel rationis,

et dato quod aliquando sit realis, an ex defectu existentiae termini sufficiat quod sit rationis, dicemus sequenti dubio. Hæc est communior inter Thomistas, et videri potest de ea Bagnez loco citato. Et sumi potest ex variis locis D. Thomæ. Nam in I, dist. XIX, q. V, art. III ad V inquit quod : « In propositione, ut est signum talis rei, veritas est. per adæquationem ad rem illam, mutata autem re, tollitur adæquatio signi ad signatum sine aliqua mutatione ipsius signi, quod manifestum est in relationibus posse contingere, unde veritas enuntiationis non manet, » ubi manifeste D. Thomas ponit veritatem propositionis in relatione aliqua secundum esse, quia dicit sine mutatione ipsius signi per solam mutationem termini posse desinere hanc adæquationem, quia sic contingit in relationibus : non contingit autem sic nisi in relationibus secundum esse; relationes enim secundum dici, aut transcendentales manent, etiam objecto non existente, sicut potentia respicit objectum; quia talia relativa entitative aliquid absolutum sunt, licet explicentur per relationem, et sic manent objecto non existente, et non mutantur nisi cum mutatione subiecti. Ex quo loco etiam obiter colliges, quam sit conforme menti S. Thomæ id quod diximus in logica q. XXI, art. I, quod signum consistit in relatione secundum esse, quia dicit sine mutatione signi, adæquationem ejus ad rem mutari, quod solum in relationibus secundum esse contingit. An hæc D. Thomas comparat veritatem propositionis, quæ mutatur de vera in falsam, similitudini, quæ ex veritate sui termini variatur, ut docet in hac quæstione XVI, art. VIII. Similitudo autem est relatio prædicamentalis, et secundum esse. Quare veritas formalis aut falsitas non importat aliquid su-

peradditum actui per modum entitatis absolutæ, nec solum ipsum actum qui in se aliquid absolutum est cum connotatione objecti sic in re inventi, sicut est in judicio mentis, sed in relatione aliqua secundum esse, quæ mutari potest ipso judicio, seu actu intellectus invariato. Nec sola extrinseca connotatio sic habet locum, ut statim ostendemus, et D. Thomas in præsentī articulo VI ad I, docet quod veritas est perfectio intellectus, sicut scientia : si autem solum adderet connotationem extrinsecam objecti super ipsum actum, non importaret perfectionem intellectus, seu actus ejus. Similiter docet quod una opinio potest mutari de vera in falsam, eadem opinione manente, per mutationem objecti : si autem solum adderet extrinsecam connotationem objecti, non diceretur mutari propositionem ipsam in se, quia illa extrinseca connotatio nihil ponit in propositione, et actu mentis.

XXII. Fundamentum hujus sententiæ, quantum ad hoc quod veritas non sit aliquid absolutum superadditum actui, nec relativum transcendente, aut secundum dici, ex eo sumitur, quia veritas illa formalis talis conditionis est, quod ex sola objecti mutatione potest variari in falsitatem, ut philosophus docet in capite de substantia, quia oratio sine mutatione sui suscipit veritatem et falsitatem, ut si aliquis affirmet Socratem sedere ipso sedente, et perseverando in tali actu, Socrates non sedeat. Si autem mutatur per solam objecti mutationem : ergo non potest veritas addere super actum intellectus aliquid omnino absolutum, et independens ab omni intrinseco, neque aliquid relativum secundum dici, vel transcendente, quia in re tale relativum est aliqua entitas absoluta ordinata, vel dependens ab aliquo extrinseco, quæ ta-

men non mutatur ex mutatione sola illius extrinseci, sed ipso desinente potest manere, ut constat multis exemplis, sicut scientia et potentia, materia et forma, et alia multa similia quæ relative dicuntur sub respectu transcendentali, et illum retinent, etiamsi terminus non existat: nec enim variantur ex termini variatione, quia in sua entitate, et de se semper ordinantur ad illum: ergo si oratio mutatur de vera in falsam, et e contra, solum ex variatione termini, manifestum est non consistere formaliter in relatione secundum dici, aut in aliquo absoluto, sed in respectu secundum esse.

XXIII. Et confirmatur, quia iudicio stante rerum, producto actu ejus in intellectu, potest mutari de vero in falsum, et advenire ea veritas, vel tolli, ut ostensum est, nihil autem absolutum, sive quoad entitatem, sive quoad modum potest advenire illi actui semel producto, nisi nova elicientia intellectus detur: ergo non potest veritas illa superaddere aliquid absolutum, vel relationem secundum dici ad actum intellectus. Minor probatur, quia talis modus, vel entitas absoluta, si detur in actu, debet vitaliter in illo produci, atque conjungi, nec enim illi advenit tamquam rei inanimi, ergo indiget elicientia vitali, ut actus procedat cum illo vitali modo, seu entitate, et sic cum ille actus mutat veritatem, aut falsitatem, oportet quod mutet elicientiam, et vitalem processum, ut ei conveniat talis entitas vel modus de novo; mutata autem elicientia, mutatur actus, saltem numero, quia procedit per distinctam emanationem, et ipse actus elicientiæ vitalis est; ergo non potest veritas consistere in tali entitate superaddita actui, et ipso immutato variari, nisi sit relatio secundum esse, quæ resultare potest, aut desi-

nere in actu vitali sine nova elicientiæ vitali, sed solum ex mutatione termini quem respicit.

XXIV. Quod autem non sufficiat sola connotatio extrinseca objecti sine relatione superaddita probatur, quia illud objectum se habet ut terminus cui adæquari, et conformari debet actus iudicii in ratione veritatis, et se habere ad illud ut mensuratum ad mensuram: ergo repugnat quod hoc fiat sola connotatione extrinseca sine reliqua relatione interveniente, quia ordo ad mensuram relatio est, non connotatio tantum.

XXV. Et confirmatur, quia repugnat quod aliquid importet connotationem alicujus extrinseci sine relatione aliqua ad ipsum, vel e converso: nam ubi est connotatio alicujus extrinseci, ideo est, quia illud extrinsecum pertinet aliquo modo ad se, et ordinatur ad se, vel e converso aliquid ordinatur ad ipsum. Quod non potest intelligi sine aliquo respectu, vel reali, vel rationis, vel sine aliqua dependentia, aut ordine inter hoc, et illud; nam etiam in Deo, cum aliquod attributum connotet creaturas, v. g. providentia, iustitia, potentia, intelligitur hæc connotatio cum aliquo respectu ex parte creaturæ reali: ex parte Dei, rationis: et hoc ideo, quia nihil aliud exigitur ad fundandum respectum, et relationem, quam similis dependentia, vel connotatio, aut conditio requisita alicujus extrinseci: relatio enim, et respectus ubicumque unum est alterius, seu ad alterum pertinet, sufficienter fundatur: ergo cum connotatio alicujus extrinseci, non possit intelligi, nisi quia hoc pertinet ad illud, vel est aliquid ejus, non potest connotatio intelligi respectu alicujus extrinseci sine aliqua relatione sive reali, sive rationis. Veritas autem nostri intellectus cum sumatur a rebus, et mensuretur per illas,

non potest dici quod illas connotet sine aliquo respectu, aut dependentia ab illis. Veritas autem Dei non pendet a rebus, sed res ab illa, et ex parte rerum datur relatio realis ad eam, ex parte divinæ veritatis solum est respectus rationis, quia non per dependentiam, sed per eminentiam super res, connotat illas.

XXVI. Objicies primo: Ad probandum quod veritas formalis debet dicere aliquid absolutum, aut si est respectivum, illud est transcendente, et secundum dici. Nam ut supra videmus ex Divo Thoma, veritas est magna perfectio mentis, cum finis ejus sit veritatem attingere, et tanto aliquis perfectior est, quanto verior in intelligendo, et dicendo; ergo non potest veritas consistere in sola relatione prædicamentali. Consequentia patet, tum quia relatio secundum purum respectum, aut non dicit perfectionem, aut minimam inter omnes: ergo non potest tanta perfectio quanta est veritas in pura relatione consistere; tum quia ipsa enuntiatio, et actus judicii secundum se dicunt ordinem transcendentalem ad objectum: ergo si veritas est major perfectio, et ultima perfectio quod potest habere judicium, a fortiori non est pura relatio sed aliquid absolutum.

XXVII. Confirmatur, quia si aliquid obstaret, maxime ratio supra adducta, quia mutatur propositio de vera in falsam, non mutato ipso actu judicii vitaliter, et sic solum potest mutari penes relationem, non penes aliquid absolutum; hæc autem ratio est nulla, quia necessario debemus fateri quod non mutatur sola relatio, sed etiam fundamentum ejus, quod utique aliquid absolutum est. Et hoc patet, quia quando mutatur propositio de vera in falsam, non solum desinit ipsa relatio veritatis, ad quod sufficeret sola termini desitio, sed etiam mutatur in op-

positam, scilicet in falsitatem: ergo oppositum fundamentum requirit, sicut cum mutatur actus de bono in malum morale, non sola relatio bonitatis mutatur, sed etiam fundamentum; ergo si idem actus mutari potest quoad aliquid absolutum, sine hoc quod nova elicentia ejus detur ex hoc parte non repugnabit quod veritas quæ sic mutatur in ipso actu, sit aliquid absolutum.

XXVIII. Respondetur quod quando veritas dicitur magna perfectio intellectus, aut etiam ultima, non debet sumi pro sola relatione adæquationis, sed pro ejus fundamento, et pro certitudine atque evidentia qua attingitur veritas, sic enim non solum opponitur falsitati pro inadæquatione, sed etiam ignorantiae, seu deceptioni: sola autem et nuda relatio veritatis non est ipsa perfectio intellectus, sed quid consecutum ad ipsam. Et hujus manifestum signum est, quia veritas et falsitas pro sola relatione, fortuito, et casualiter possunt convenire judicio, et mutari ipso etiam ignorante, et non advertente, ut si quis formet hoc judicium Petrus loquitur, et ipso nesciente, cessat loqui, veritas mutatur in falsitatem, et sic in reliquis veritatibus contingentibus, quia etiam sine propria advertentia potest objectum: mutari, et tamen actus, qui antea erat, continuari; et hoc ipso desinit esse verus: ergo hoc præcise non est magna perfectio, si sumatur solum pro relatione adæquationis, vel inadæquationis. Unde patet ad primam probationem: nam relatio secundum se est minimæ entitatis, sed in suo fundamento potest esse magnæ perfectionis, sicut relatio causæ, relatio domini, relatio patris, etc. Ad secundam probationem quod ille actus judicii ut conformabilis rebus per intelligentiam, et manifestatis nem earum, est fundamentum relationis veritatis: unde non est necesse quod

veritas addat super hoc majorem perfectionem absolutam, sed respectivam: veritas autem cum dicitur esse tam magna perfectio, non sumitur pro sola relatione adæquationis, sed pro ipsa cum suo fundamento manifestationis ut conformabilis rebus in se.

XXIX. Ad confirmationem respondetur quod quando propositio mutatur de vera in falsam, vel e converso per solam mutationem objecti, sine nova advertentia, vel iudicio, solum mutatur relatio, et ratio proxima fundandi, quæ est illa applicatio commensurans unum alteri, licet ipsa entitas actus in se non mutetur. Et hoc modo bene contingit mutari unam relationem in suam oppositam ex sola mutatione termini, quatenus inde resultat opposita ratio proxima fundandi et applicandi fundamentum termino, sicut patet in relatione æqualitatis, et similitudinis: nam si duo sunt similia, aut æqualia, mutato termino, non solum potest desinere relatio similitudinis, sed etiam transire in relationem dissimilitudinis, vel inæqualitatis, ut si terminus non pure desinat, sed in oppositum mutetur, et idem est de quacunque alia ratione adæquationis, vel inadæquationis, qualis est relatio veritatis, aut falsitatis. Et hoc ideo, quia tales relationes non fundantur in quantitate, vel qualitate rei ut absolute est in uno extremo, sed ut convenientis, aut comparata cum alio: unde si in oppositum mutetur terminus, resultat diversa comparatio, seu convenientia, et consequenter opposita relatio.

XXX. Secundo objicies: Nam, ut diximus in logica q. xxiii, art. i, verum et falsum non ponunt mutationem intrinsecam in oratione, intuitivum autem, et abstractivum ponunt talem mutationem, licet accidentalem ipsi actui: ergo veritas, et

falsitas non consistit in aliquo intrinseco, etiam per modum relationis in ipso iudicio. Imo D. Thomas opusc. XLVIII, tractat. de enuntiat cap. iv, aperte dicit veritatem, et falsitatem esse accidentia rationis, et nos ex ipso id diximus in summulis q. v, art. i, conclus. iii, ergo non potest consistere veritas formalis in aliqua relatione reali.

XXXI. Confirmatur argumento supra insinuat, quia veritas enuntiationis aliquando est circa rem non existentem, vel abstrahit ab omni existentia, sicut sunt omnes propositiones veritatis æternæ; et tamen illæ sunt formaliter veræ: imo maximæ, et immutabilis veritatis: ergo remota omni relatione reali, et intrinseca, manet veritas formalis.

XXXII. Respondetur quod in illa quæstione xxiii logicæ negavimus verum, et falsum importare aliquid intrinsecum in propositione, per modum novæ attentionis, et actus, sicut exigit intuitiva notitia respectu abstractivæ, non per modum relationis eidem iudicio advenientis: nec enim potest aliquis de novo intuitivam notitiam habere sine aliqua nova advertentia, aut attentione ad id quod vitet; potest tamen propositio amittere veritatem sine ulla advertentia nova, sed per solam termini mutationem, stante continuatione ejusdem iudicii. Quod totum videri potest q. xxiii, circa. art. i, §. Hæc sententia. Et in eadem logica q. xv, art. v, respondimus quod oratio susciperet verum, vel falsum, vel solum secundum conformitatem, et difformitatem (quod ad relationem pertinet) vel secundum aliquem modum vel perfectionem superadditam, ut juxta omnes opiniones responderemus, non determinando ibi sententiam de hac re, quia ibi locus non erat. Quod vero in summulis retulimus ex D. Thoma opusculo illo XLVIII,

quod dixerit veritatem in propositione esse accidens rationis, et quando intelligendum sequenti difficultate dicemus.

XXXIII. Ad confirmationem respondebitur sequenti difficultate, ubi tractatur an relatio ista veritatis sit realis, vel rationis. Nunc sufficit dicere istam relationem quantum est ex vi sui fundamenti, esse realem, dummodo supponatur terminus existens, quia hæc est conditio requisita ad omnem relationem realem: si vero terminus desinat, relatio illa realis non erit ob defectum termini, non quia ex se, et ex vi fundamenti realis esse non possit, sicut relatio patris realis est, sed si desinat esse filius, non erit relatio realis ob defectum termini: an vero possit manere relatio veritatis desinente objecto, non ad ipsum in se, sed ad id quod de ipso manet in effectu suo, vel ad Deum, in quo omnis veritatis causa est, dicemus sequenti difficultate. Unde etiam solvitur ratio dubitandi a principio: veritas enim non est sola ratio transcendentalis ipsius actus ad objectum, quia hæc manet, etiam variato iudicio de vero in falsum, sed in relatione secundum esse superaddita quæ de se realis esse potest, dummodo terminus existens sit; ex ejus enim defectu realitas relationis desinit.

XXXIV. Tertio objicies: Nam remota quacumque relatione, et solum manente iudicio de aliqua re cum existentia objecti in quo remanet veritas formalis, si quidem illud iudicium affirmat id quod est in re: ergo etiam si relatio non resultet, veritas manebit, et sic non constet veritas in relatione, sed sufficiet ipse actus iudicii cum connotatione objecti.

XXXV. Confirmatur ex quibusdam exemplis, quæ pro alia parte faciunt ad probandum quod veritas sit absoluta perfectio enuntiationis:

nam ipsa scientia, et ipse actus cognitionis essentialiter ordinantur, et commensurantur cum suis objectis, et non consistunt in relatione secundum esse, sed in aliquo absoluto quod est relativum secundum dici: ergo similiter veritas, quæ non minus est commensuratio cum rebus, nec minoris perfectionis, quam ipsa scientia, et cognitio. Aliud exemplum est in bonitate, et malitia actus moralis: nam istæ consistunt in commensuratione, vel diffinitione ad regulam morum, et tamen non dicunt solam relationem prædicamentalem ad talem regulam, sed transcendentalem, et secundum dici, cum constituent diversas species actuum moralium, quæ non constituuntur sola relatione pura, sed vera et absoluta entitate, ideoque actus non mutatur de bono in malum, vel e contra sine mutatione intrinseca, non per solam relationis mutationem: ergo etiam veritas formalis, non in sola relatione consistet, sed in aliquo absoluto variante speciem ipsam actus.

XXXVI. Respondetur quod remota relatione adæquationis, remanebit veritas illa in propositione fundamentaliter, non formaliter: sicut remota relatione paternitatis, et manente utroque extremo patris et filii non remanebit pater, aut filius formaliter, sed fundamentaliter tantum, et tamen ly pater formalissime importat relationem; et idem est de relatione similitudinis, et adæquationis, atque adeo et de ipsa veritate formali.

XXXVII. Ad confirmationem quantum ad primam ejus partem respondetur, quod aliter scientia, vel cognitio est commensuratio cum objecto, aliter veritas: nam scientia se habet ut habitus, et cognitio ut actus, seu operatio circa objecta, unde non se habet ut purus respectus, et relatio ad ipsa, sed ut aliquid abso-

lutum, quia habitus qualitatis est, et actus cognitionis etiam est qualitas, vel, ut alii volunt, est actio de prædicamento actionis, et ut utrumque est entitas absoluta: at veritas formalis supponit quidem hanc operationem, quia in ipso iudicio, seu propositione invenitur, sed non superaddit ad eam aliam operationem, vel repræsentationem, sed meram adæquationem cum re iudicata, aut enuntiata, et ideo non sequitur quod veritas sit aliquid absolutum, seu transcendentalis respectus superadditus actui, sed solum quod sit commensuratio supponens ipsum actum, et in eo fundata, et sic præsuppositive, et fundamentaliter est aliquid absolutum, et per modum actus tendens ad objectum, formaliter autem est pura adæquatio, et respectus, non autem nova tendentia operationis, aut repræsentationis, vel alia relatio secundum dici erga objectum, sed solum nova relatio adæquationis, et conformitatis in expressione veri fundamenti. Unde veritas sumpta cum suo fundamento non est minoris perfectionis quam actus scientiæ, tunc enim sumitur pro actu talem adæquationem fundante, et sic perfectionem importat, non solius relationis, sed etiam actus ipsius talem relationem fundantis: sola autem relatio non dicit hanc perfectionem.

XXXVIII. Ad alteram partem, seu exemplum, respondetur quod moralitas in actu ipso non variatur de bona in malam per solam, et præcisam mutationem objecti, nisi mutetur etiam advertentia nova, et dictamen moris, vel omittatur cum currit obligatio, et consequenter etiam actus ipse mutatur: si enim me ignorante, et non advertente objectum reddatur prohibitum, quod ante non erat, non pecco, vel si teneor advertere, et nolo, vel ad aliud diverto, et ita omitto, illa nolitio,

vel divertentia aliquis novus actus est, unde resultat novum dictamen, et consequenter novus actus, vel nova tendentia in objectum cum aliquo defectu culpabili: at veritas, vel falsitas in intellectu, etiam nulla posita advertentia, vel notitia de novo, per hoc solum quod objectum non ita sit sicut antea mutatur, et redditur falsum quod erat verum, ut si dico: Joannes sedet, et me nesciente surgat, illud iudicium incipit esse falsum.

TERTIA DIFFICULTAS.

AN RELATIO VERITATIS SIT REALIS,
VEL RATIONIS?

XXXIX. Sunt tres principales sententiæ. Prima p. Vasquez hic disp. LXXVI, c. II, qui docet veritatem formalem esse aliquid rationis, et hoc conformiter ad sententiam ejus supra relatam disputatione prima, quod veritas consistit in conformitate conceptus objectivi ad rem in se ipsa, inter quæ solum potest esse relatio rationis, quia est ejusdem ad seipsum, ut apprehensi ad se ut est in re, et sic non convenit rei ut in se, sed ut apprehensæ, et cognitæ. Eidem sententiæ adhæret Molina etsi ex alio fundamento, quia existimat in hac prima parte, quæst. XVI, art. I, disp. II, semper relationem veritatis esse rationis, quia æque versatur veritas circa rem existentem vel non existentem, circa negationem vel rem positivam, quod argumentum tractat S. Thomas q. I de verit. art. V ad II, ut infra ponderabimus. Videtur autem favere D. Thomas huic sententiæ opusc. XLVIII, tract. de enuntiat. cap. IV et V, ubi docet veritatem, et falsitatem in propositione esse accidentia rationis: quia est mensuratio inter rem, ut cognitam, seu formatam ab intellectu, et ut est in re, quod etiam ex ipso D. Tho-

ma retulimus in summis q. v, art. i, concl. iii.

XL. Secunda sententia docet veritatem esse relationem realem. Ita pluribus Thomistis tribuit p. Suarez d. viii met. sect. ii, ut Flandriæ, Javillo, et aliis. Omitto ipsius p. Suarez sententiam, quæ præcedenti difficultate relata, et impugnata est, quod consistit in actu iudicii cum connotatione ipsius objecti sic se habentes in re.

XLI. Tertia sententia docet relationem illam de se, et ex vi sui fundamenti esse realem, licet ex defectu termini, si non existat, possit quoque relatio ipsa deficere, et tunc solum erit rationis. Ita sentit, et explicat sententiam Thomistarum Bagniez hic q. xvi, art. iii, dubio ultimo.

XLII. Dicendum nihilominus est relationem veritatis in intellectu speculativo, quæ consistit in ipso affirmare, aut negare, secundum quod exercetur inter ipsum actum iudicativum, et res, esse realem, dummodo terminus existens sit a parte rei; nam termino non existente nulla relatio realis manet, resultat nihilominus relatio rationis ex ista veritate, si consideretur sola conformitas, et adæquatio inter ipsam rem cognitam, et expressam, et se ipsam a parte rei, seu inter conceptum objectivum, et rem in se. Loquimur in præsentia de veritate speculativa, quia hæc in nobis regulatur ab ipsis rebus, quibus conformatur, et a quibus desumitur, et ita respicit res ipsas, sicut id quod regulatum, et mensuratum est suam mensuram, et regulam, qui respectus realis est. Intellectus autem practicus qui est factivus ipsarum rerum, sicut intellectus artificis respectu artefactorem in quantum factivus, potius est mensura talium rerum, et ipsæ sunt mensuratæ ab illo, et ideo potius fundat respectum rationis ad

res, et non realem, quia mensura non respicit realiter suum mensuratum, sed e contra: et ita talis veritas non se habet per modum relationis realis ex parte intellectus. Et hac ratione etiam veritas Dei respectu creaturarum realis non est, quia talis veritas non mensuratur a rebus, sed mensurat illas. Et vocamus speculativam veritatem, omnem illam quæ præcise explicatur per affirmare et negare tantum: practicam vero, quæ non solum affirmat rem esse, sed statuit, et determinat quomodo, et quid faciendum sit.

XLIII. Pro intelligentia ergo conclusionis est advertendum quod in veritate formali tria inveniuntur, inter quæ potest esse respectus, scilicet ipse intellectus cognoscens per actum; res ipsa a parte rei, cui conformatur actus; res ut cognita respectu sui, ut est in re. Et sic est triplex respectus. Unus, ex parte ipsius intellectus, ut mensurantis, et applicantis mensuram rei mensuratæ. Secundus, inter actum intellectus, ut mensuratum ad ipsam rem, ut mensuram. Tertius, inter conceptum objectivum, seu rem ut apprehensam, et seipsam ut est in re quæ est eadem res. Hic tertius respectus est rationis, duo priores reales: dicitur enim ille tertius respectus esse rationis, quia est ejusdem ad seipsum, et quia convenit rei ut cognitæ, seu apprehensæ ad seipsam ut est in re, et in re ut apprehensa non potest dari nisi respectus rationis.

XLIV. Et ex distinctione istarum relationum conciliabuntur diversa loca D. Thomæ. Aliquando enim dicit quod veritas enuntiationis est accidens rationis, ut in opusculo XLVIII citato, quia ibi solum considerat relationem illam adæquationis, quæ est inter conceptum objectivum, seu rem ut conceptam, et

rem ut in se : et referens duas opiniones, alteram, quod veritas est respectus inter conceptum objectivum, et rem in se; alteram, quod est inter conceptum formalem, et rem in se, non determinavit ibi de his opinionibus, quia locus non erat, sed juxta primam docuit esse respectum rationis, quia hic solum invenitur inter conceptum objectivum, et rem in se. At vero in aliis locis explicavit veritatem penes relationem, quæ est inter ipsum actum, seu conceptum formalem judicii, et rem ipsam in se, quæ relatio est principalis in veritate, quæ in ipso judicio invenitur ut supra difficultate prima ex ipso D. Thoma ostendimus; licet inde consequatur etiam talis adæquatio inter conceptum objectivum, et rem in se: et talem relationem esse realem, et per fundamenta realia explicari docet q. i de verit. art. v, nam inter cognitionem, et rem scibilem fundari relationem realem docet ibi solutione ad xv, et loquitur manifeste de relatione prædicamentali: in solutione vero ad ii, pro fundamento hujus relationis, seu adæquationis veritatis, ponit D. Thomas ordinem cognitionis ad rem, quæ per similitudinem suam cognitionem de se facit; et hoc fundamentum est sufficiens ad relationem realem, quia reale fundamentum est, dummodo terminum positivum habeat: consequenter ergo relationem ipsam realem esse, non potest negare. Addo quod ipse D. Thomas agnoscit mutationem propositionis de vera in falsam, esse propriam et veram mutationem, qualis in Deum cadere non potest, ut patet supra q. xiv, art. xv, et in hac quæstione xvi, art. vii, et q. i de verit. art. vi, ergo aliquid reale, saltem per modum relationis, importatur in veritate, alias mutatio propria, et vera non esset.

XLV. Fundamentum autem prædictæ resolutionis ex eo sumitur, quia inter actum judicii, et rem ad extra datur vera dependentia, non solum in ratione repræsentationis, et cognitionis, sed etiam in ratione adæquationis, et veritatis: hoc enim quod est judicium esse verum, est in quo maxime dependet cognitio a rebus, et in quo perficitur: ergo sufficiens fundamentum præbet ut relatio realis si terminus non desit, quia ubi dependentia, et perfectio realis est, ibi fundamentum relationis realis est.

XLVI. Confirmatur, quia relatio mensuræ, et mensurabilis, realis est, sed hæc intervenit in veritate formali; ergo est relatio realis. Major constat, quia relatio mensuræ est una ex speciebus relationis prædicamentalis, ut constat ex divisione Aristotelis, qua dividit species relationis v metaph. et nos diximus quæst. xvii logicæ. Constat autem, quod in prædicamento relationis solum ponuntur relationes reales, cum sit genus entis realis. Minor probatur, quia veritas consistit in adæquatione, et mensuratione intellectus ad rem: ex eo enim intellectus dicitur verus, quia conformatur, et adæquatur rebus in se, quod utique per aliquam mensurationem fit, et regulationem; et ita definitur veritas, quod est adæquatio intellectus ad rem. In hac autem mensuratione interveniunt extrema realia, scilicet ipse actus judicii, seu conceptus internus, et res extra, si existat in se realiter, vel saltem in aliquo reali fundamento, causa, vel effectu, cui immediate adæquatur veritas, seu per quod probatur, et similiter fundamentum reale, scilicet ipsa dependentia actus ab objecto extra, et assimilatio, seu intendentia ad objectum: hæc enim omnia realia sunt, quia realiter inveniuntur in ipso actu interno, et in obje

cto: ergo tam extrema, quam fundamenta sunt realia, et ipsa extrema sunt realiter distincta, scilicet actus intra intellectum, et objectum ad extra: ergo relatio quæ inde surgit realis est; nec enim amplius requiritur ad realem relationem.

XLVII. Ex eadem autem ratione constat, quod relatio inter conceptum objectivum, et rem ipsam in se non est realis, quia non est distinctio inter ista extrema, sed est eadem res ut cognita, vel ut in se ipsa, inter quæ solum est distinctio mediante apprehensione, seu esse cognito super quod non potest fundari realis relatio.

XLVIII. Similiter veritas de re non existente, ut de re præterita, aut futura, aut de connexionione essentiali potest habere pro termino reali, non rem ipsam in se, quæ jam præterit, sed in suis effectibus quos reliquit, et ratione quorum probatur, aut in speciebus sui quas relinquit in memoria, aut quæ sunt in mente Angeli, vel in divinis ideis: sed tamen hæc relatio, ut diximus, non est ad ipsam veritatem in se, sed ad ejus causas, effectus, fundamenta, aut probationes, quibus intellectui manifestatur veritas: ad ipsam enim veritatem in se non potest manere relatio realis, cum talis res non existat, sed hoc est ex defectu termini, non fundamenti relationis.

XLIX. Et ex hoc intelligi potest D. Thomas cum dicit quæst. I de verit. articul. v, in corpore quod: « In adæquatione, et commensuratione intellectus, et rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu; potest enim adæquari intellectus noster nunc his, quæ in futurum erunt, et nunc non sunt. » Et in solutione ad II, dicit quod: « Non ens extra animam non habet unde intellectui divino æquetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro, et sic quod æquetur

intellectui, non est ex seipso, sed ex ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in seipso; » hoc autem proprie pertinet ad relationem rationis, quia hæc resultat ex formatione per intellectum. Et idem docet de futuris, et præteritis, quod de non ente in solutione ad VI. Sed respondetur quod D. Thomas loquitur de relatione, et adæquatione ad ipsam rem, et veritatem ejus in se, non ad ipsam in alio, scilicet in causis, vel effectibus aut aliis fundamentis veritatis, ad quæ terminatur aliquando judicium, et conceptus veritatis, non ad ipsam veritatem solum in se, ut diximus.

L. Ad fundamentum p. Vasquez jam satisfactum est difficultate prima, ubi ostendimus veritatem formalem non versari inter conceptum objectivum, et rem in seipsa, sed in conceptu formali, seu actu judicii inveniri. Ad auctoritatem S. Thomæ jam responsum est, quomodo loquatur in illo opusculo XLVIII (si tamen ejus est, nec enim est ex opusculis indubitatis) et quomodo in aliis locis.

LI. Sed adhuc objicies ex Molina. Primo, quia sæpe contingit propositionem esse veram veritate formali, et omnino eadem, et tamen objectum non existere; eo autem non existente non datur relatio realis, quæ terminum realem exigit. Secundo, quia æque vera est propositio negativa, atque affirmativa, et tamen ad negationem non potest dari realis relatio, quia nihil est: ergo non consistit veritas formalis in relatione reali. Tertio, quia relatio conformitatis, et adæquationis hujus ex parte objecti ad conceptum non est realis, cum objectum se habeat ut mensura, quæ non refertur realiter ad mensuratum, quia non est mutua relatio inter mensuratum, et mensuram: ergo neque ex parte conceptus erit relatio realis.

LII. Respondetur ad primum ex dictis. Primo, quod non est inconveniens relationem veritatis realem non esse, sed deficere ex defectu termini, sicut aliæ relationes reales deficiunt, si terminus deficit, sed ex vi sui fundamenti petit esse realem, dummodo tamen adsit terminus in re. Vel secundo dicitur quod manet aliquando realis relatio veritatis, etiam non existente ipsa re, quia non solum illi conformatur in se, et in sua existentia, sed in suis fundamentis, et causis, vel effectibus, quia potius abstrahit ab existentia rei, et illa fundamenta, vel causæ sunt in rerum natura. Relatio tamen intellectus divini ad suammet essentiam realis esse non potest, quia non sunt extrema distincta, nec ad creaturas, quia ad illas realiter non ordinatur.

LIII. Ad secundum respondetur quod in propositione negativa, vel quæ formatur de aliquo ente rationis, si relatio veritatis respiciat ipsam negationem, et non esse in se, ut terminum cui conformatur, non erit realis relatio ex defectu termini, non quia veritas de se realem relationem non fundet, si adsit terminus realis, at vero si in propositione negativa respiciatur fundamentum negationis, vel entis rationis, tamquam id cui formaliter conformatur veritas, sic relatio ejus potest esse realis, quia formaliter respicit terminum realem. Videatur D. Thomas q. 1 de verit. art. v ad 1.

LIV. Ad tertium respondetur, quod potius probat nostram sententiam, nam relatio mensuræ, et mensurati non est mutua: unde ex parte mensurati est realis, quia ibi est realis dependentia, ex parte vero mensuræ non; in veritate autem formali, res mensurata est iudicium, seu conceptus, res vero extra est mensura.

QUARTA DIFFICULTAS.

AN SIT PERFECTIOR VERITAS FORMALIS, QUAM TRANSCENDENTALIS?

LV. Hæc comparatio fit secundum præcisionem conceptuum: constat enim quod transcendentalis veritas, etiam in formali includitur, quia ipsum iudicium, et relatio ejus etiam entitas est, et consequenter veritatem transcendentalem habet, unde includendo ipsam non potest fieri comparatio cum ipsa, an sit perfectior. Sed difficultas currere debet secundum præcisionem, quatenus exprimimus formalitatem veritatis intellectus, ut manifestativa est, et veritatis transcendentalis, ut entitativa perfectio est, et explicantur per ipsas diversa munera: entitativa enim veritas est mensura per ideas divinas, et mensurans nostrum intellectum, veritas autem formalis est manifestatio, et expressio mensurata per ipsas res, et inquirimus quidnam ex his explicat majorem perfectionem. Unde constat, quod si fiat comparatio veritatis entitativæ creatæ cum veritate formali, quæ est in Deo, illa sine dubio excedit, et est mensura istius, sed debet fieri comparatio utriusque intra eandem lineam, scilicet formalis veritatis creatæ cum transcendentali creatæ, et divinæ cum divina.

LVI. Oritur autem ratio dubitandi quia ex una parte videtur esse perfectior veritas transcendentalis, quam formalis, eo quod illa est mensura, et fundamentum istius, mensura autem est perfectior mensurato, quia tanto mensuratum est perfectius, quanto suæ mensuræ conformius. Ex alia parte, veritas videtur per prius dici de veritate intellectus, et secundo, ac per quamdam analogiam de veritate rei, sicut

sanum per prius dicitur de animali, et secundo de herba, quo exemplo frequenter utitur S. Thomas ad explicandam hanc rationem veritatis in intellectu, et in rebus, ut in præsentī quæstione XVI, art. I et III ad I, art. VI, et quæst. I de verit. art. II. Et certe veritatis transcendentalis non appellatur proprie, et formaliter veritas, sed causa, seu fundamentum veritatis, sicut herba non habet proprie, et formaliter sanitatem, sed causam ejus: ergo stando in vi, et formalitate præcisa veritatis, principalius, et perfectius est veritas in intellectu, quam in rebus, imo in intellectu proprie, in rebus solum per analogiam, et denominationem.

LVII. Propter hoc divisi sunt auctores in hac parte. Quidam censent tam veritatem intellectus, quam rerum esse ens rationis, et ex parte æquales, ut p. Vasquez hic disp. LXXVII, c. IV, sed tamen quoad denominationem, seu expressionem veri, censet primario, et per se esse in intellectu, secundo in rebus, et solum per quamquam attributionem, quia res in se non est formaliter vera, sed solum causa veritatis, aut falsitatis, quæ in enuntiatione invenitur, ut etiam docuerat disp. LXXVI, c. II, et ita verum se habet, sicut sanum: hoc enim dicitur de animali proprie, et formaliter de herba denominative, sic verum formaliter, et proprie pertinet ad intellectum, denominative ad res, quia causæ sunt veritatis. Quæ sententia etiam attribui solet Cajetano in præsentī articulo VI, §. Ad secundam, qui sentit veritatem solum esse in intellectu, in rebus autem secundo, sicut sanum in animali, et herba, et favet D. Thomas locis allegatis.

LVIII. Alii tenentes veritatem principalius et perfectius inveniri, ubi est conformitas passiva rei cum

suo principio, et per modum mensurati ad mensuram, conformitatem vero per modum mensuræ, dicunt quod non est proprie veritas, sed veritas solum dicit conformitatem mensurati. Unde aliquando veritas est proprius et principalis in intellectu, aliquando in rebus: nam in nostro intellectu speculativo qui sumit cognitionem a rebus, veritas est proprie, quia est ibi adæquatio, et conformitas ut passive mensurata a rebus; in intellectu vero practico qui facit res, et est mensura illarum, non est veritas proprie, quia se habet ut mensura, non ut mensurata respectu illarum. At vero in rebus creatis respectu intellectus divini, cui tamquam principio, et regulæ conformantur, datur etiam veritas proprie, et formaliter, quia est veritas mensurata ab illis, non respectu intellectus creati quem mensurant.

LIX. Tertii denique distinguunt de eo a quo primo fit denominatio, seu cui primo nomen imponitur, et de ipsa re, quæ tali nomine significatur. Primo modo dicunt principalis veritatem convenire intellectui, quia est nobis illa veritas notior, et primo sic nominata est. Secundo vero modo dicunt verum principaliter esse in rebus, quia illi invenitur passio entis, et fundamentum veritatis intellectus, sicut plura nomina primo sunt imposita ad significandas perfectiones creatas, et tamen ex parte rei significatæ principalis sunt in Deo, quam in creaturis.

LX. Nihilominus dico primo: Si veritas consideretur secundum se pro præcisa relatione conformitatis, et adæquationis, omnino consistit in indivisibili, nec est principalis in uno quam in alio, in intellectu quam in rebus. Ratio est, quia sic veritas versatur pure inter esse, et non esse, inter quæ non est invenire medium, nec latitudinem ma-

gis, et minus, sicut etiam aliæ relationes, ut æqualitatis, et adæquationis, non inveniuntur principaliter in substantia, quam in accidente, licet illa principalioris entitatis sit, quia consistunt formaliter in indivisibili: quidquid enim excedatur, vel diminuatur, jam non manet æqualitas. Quod ergo veritas sic consistat in indivisibili patet, quia veritas sumitur ex eo quod res est, vel non est; ita quod si non ita est, sicut affirmatur, hoc ipso desinit veritas, et succedit falsitas: ergo veritas est conformitas, et adæquatio inter esse, et non esse, inter quæ non datur latitudo: et sic omnis veritas ex hac parte consistit in indivisibili, et consequenter non suscipit magis et minus. In veritate quidem intellectus id constat, quia est affirmatio, vel negatio de eo quod res est, vel non est, atque adeo ejus conformitas versatur inter esse, et non esse rei. Similiter veritas entitativa est adæquatio indivisibilis cum suo principio, seu idea, quia vel conformatur cum tali idea, vel non: si non conformatur, recedit ab illa, et incipit habere aliam ideam; si vero adæquatur illi, saltem quoad substantiam, et esse, hoc ipso habet veritatem illius. Et licet aliquid possit quantum ad apparentiam conformari uni ideæ, et in proprietate, seu substantia alteri, tamen non potest duplici ideæ conformari in proprietate, et substantia, sed tantum uni, quia tantum habet unam essentiam. Unde sicut essentiae rerum consistunt in indivisibili, ita et veritas entitativa, falsitas autem ex eo contingit in rebus, quia in apparentia videntur unum, et in proprietate sunt diversa. Quare in substantia, et essentia res solum conformantur uni ideæ, seu principio, si autem res conformantur illi, cessat proprietas, seu veritas, quæ sumitur per ordinem ad tale prin-

cipium, et ideo consistit in indivisibili, scilicet in conformari, vel non conformari.

LXI. Dico secundo: Si attendamus ad fundamentum, seu firmitatem veritatis, et conditiones ejus, potest admittere latitudinem, et principaliter seu perfectius potest inveniri in uno, quam in alio. Et aliquæ conditiones ex istis principaliter inveniuntur in intellectu, aliæ principaliter in rebus: et juxta hoc sententiæ relatæ conciliantur inter se, et ex omnibus illis resultat resolutio. Hæc conclusio constabit, enumerando istas conditiones, seu respectus, et formalitates veritatis. Et primo, considerari potest ratio firmitatis, seu immutabilitatis, et certitudinis. Secundo, quod sit passio entis discernens ens verum ab ente ficto. Tertio, quod sit objectum intellectus. Quarto, quod sit asserta, et manifestata veritas. Quinto, quod habeat rationem mensuræ, vel mensurati. Sexto, ipsa denominatio, seu potius nominatio veri, ubi præcipue invenitur, an in veritate intellectus, vel rei.

LXII. Circa istas conditiones discurrendo, quod attinet ad primam, constat manifeste quod firmitas, seu immutabilitas veritatis principaliter invenitur in intellectu divino, ex cujus ideis derivatur ad creaturas; participative autem prius et principaliter invenitur in rebus, quam in intellectu, quia totum fundamentum certitudinis, et firmitatis intellectus ipse sumit a rebus: ipsa autem certitudo formalis, id est, ut certificans nos, seu ut asserta, et manifestata in nobis, primario, et per se invenitur in intellectu, ut statim dicemus. Secunda, et tertia conditio veritatis principaliter, et per se inveniuntur in rebus: nam esse passionem entis transcendentaliter convenit ipsi entitativæ veritati. Similiter esse objectum intellectus

principaliter convenit ipsi enti: intellectus enim non est objectum sui nisi in quantum ens quoddam est. Quarta conditio primo, et per se invenitur in intellectu, quia veritas ut manifestans se nobis, et certificans nos, non est nisi intra intellectum, ubi est manifestatio, et apprehensio, seu assertio veritatis; et talis veritas dicitur formalis formalitate, scilicet manifestationis, et certitudinis. Et secundum hanc rationem veritas sic sumpta non invenitur in rebus, nisi denominative, et analogice, licet veritas transcendentalis et objectiva proprie inveniatur in rebus. Quinta conditio sic distribuitur, quod veritas in ratione mensuræ invenitur principaliter in intellectu divino, quia est principium, et mensura omnium: in rebus autem invenitur veritas ut mensurata per conformitatem, et ordinem ad intellectum divinum, ut mensurans autem per ordinem ad intellectum creatum, quia intellectus ex conformitate ad res desumit suam veritatem: et tamen, ut advertit Sanctus Thomas quæst. I de verit. artic. II, in rebus prior, et principalior est ordo mensurati ad intellectum divinum, quam mensurantis ad intellectum creatum, quia prius est id quod participamus a Deo, quam quod communicamus aliis: in ipso autem intellectu creato invenitur veritas per modum mensurati, quantum ad intellectum speculativum, quia sic dependet ab objecto, ut mensurante, et movente. Invenitur autem per modum mensuræ in intellectu practico, quia sic regulat, et determinat res quas facit. Sexta denique conditio videtur per prius inveniri in veritate intellectus, quam rei, quia nomen veritatis, seu denominatio ipsius prius videtur imposita veritati intellectus, eo quod veritas ibi est nobis notior, ubi magis resplendet ejus manifestatio, et

certificatio quoad nos, quod fit in intellectu, sicut e contra nomen boni magis impositum est bonitati rerum quam voluntatis, eo quod perfectio in qua fundatur ratio boni magis consummatur in apprehensione, et possessione rei, quam appetimus, quam in ipso actu appetendi.

LXIII. Ex his autem omnibus elicimus, quod simpliciter loquendo veritas creata perfectius invenitur in rebus, quam in intellectu, quia ibi invenitur permanentius, et actualius, et participatio veritatis a Deo immediatius descendit ad res, inde vero communicatur cognitioni intellectus, quia habet pro fundamento, et objecto movente ipsam veritatem entitativam rei. Et licet intellectus, quia entitas spiritualis est, sit perfectior multis veritatibus rerum ad extra, tamen hoc ipsum convenit illi ratione veritatis suæ transcendentalis, quæ sequitur ad entitatem illius spirituales, sicut etiam inter ipsas res quædam sunt perfectiores aliis in entitate, et veritate.

LXIV. Ad rationem dubii a principio pro ea parte quæ tangit veritatem transcendentalem, jam responsum est. Pro ea autem parte qua intendit probare de veritate iudicii, quod sit principalior, respondetur quod quando Divus Thomas, Cajetanus et alii auctores docent veritatem esse primario in intellectu, et secundario in rebus, loquuntur de veritate formali, prout est veritas manifestans, et certificans nos, aut manifestata, et expressa; sic enim proprie, et formaliter solum invenitur in intellectu: in rebus enim non invenitur manifestatio, et expressio veritatis, sed solum objectum, fundamentum, et causa illius. Hoc tamen non obstante veritas transcendentalis proprie, et formaliter est in rebus, neque est negandum quod cum omni proprietate sit appellanda veritas, tum quia sic communi-

ter appellatur a sapientibus, qui dicunt veritatem esse passionem entis, et converti, sed identificari cum illo; tum quia per hanc veritatem distinguitur ens verum ab ente ficto, quod antevertit omnem existimationem nostram, nec dicitur tale per ordinem ad nostram cognitionem, verbi gratia, verum aurum non dicitur tale per ordinem ad existimationem humanam, sed quia in se tale est. Unde Divus Thomas quæst. II de verit. articul. II, dicit quod: « Res dicitur vera, et per ordinem ad intellectum divinum, in quantum implet id quod Deus ordinat de illa, et per ordinem ad intellectum humanum, in quantum nata est facere veram æstimationem sui, et prima ratio per prius inest ei, quam secunda. »

LXV. Unde solvitur fundamentum Vasquez supra allatum. Nam quod veritas non sit ens rationis tantum, jam supra satis ostensum est, quod vero res non dicantur veræ, solum quia sunt causa veritatis in intellectu, loquendo de veritate entitativa, aperte Sanctus Thomas dicit citatis verbis, dum inquit: « Res esse veras per ordinem ad intellectum divinum, et per ordinem ad intellectum creatum, sed quod prima ratio prius inest. » Et tamen Vasquez disputatione LXVII, capite IV, dicit res non dici veras, nisi in quantum sunt causa veritatis in intellectu nostro, non in quantum conformes divino; quod est expresse contra verba citata Div. Thomæ. Et tota hallucinatio Vasquez in eo est, quia quando dicunt auctores veritatem esse analogice in intellectu, et in rebus, sicut sanitas in animali, et in herba, id accepit de omni veritate absolute, non autem de sola veritate formali, ut accipiunt auctores, quid id dicunt, cum tamen veritas transcendentalis proprie sit in rebus, et de hac procedit quæstio,

an sit perfectior quam veritas intellectus.

LXVI. Sed adhuc objicit Vasquez ubi supra: Nam res non dicuntur falsæ per aliquid sibi intrinsecum, nec per ordinem ad ideam divinam, sed præcise per ordinem ad intellectum nostrum: ergo etiam per ordinem ad illum præcise dicuntur res veræ. Consequentia patet, quia contrariorum eadem est ratio: ergo sicut falsitas non convenit rebus, nisi per ordinem ad intellectum nostrum similiter nec veritas. Antecedens autem constat ex articulo præcedent, ubi ostendimus nihil dici falsum in sua entitate, nec in ordine ad ideas divinas, sed in ordine ad intellectum nostrum.

LXVII. Respondetur jam in eodem articulo præcedenti nos dixisse quod falsum non invenitur in rebus, nisi per ordinem ad intellectum nostrum, nec contrariatur vero secundum omnem respectum, et rationem quam dicit, sed solum secundum unum respectum, quem dicit veritas ad nostrum intellectum; duos enim respectus includit, ut Div. Thomas dicit in verbis supra citatis, alterum ad intellectum divinum, cujus ideæ conformatur, et a qua regulatur in suo proprio esse; alterum ad intellectum nostrum quem movet ad veram notitiam sui non potest falsitas contrariari vero quantum ad primum respectum, sed solum quantum ad secundum propter apparentiam aliquam, qua potest nostrum intellectum decipere. Et ideo solum in respectu ad intellectum nostrum potest dari falsitas, seu fallentia, non per respectum ad ideam divinam, quæ infallibilis est in adæquatione ad suum ideatum, nec per respectum ad ipsam entitatem in se, quia verum est passio entis conveniens unicuique secundum suam proprietatem, et essentiam: nulla autem res est falsa

in essentia sua, quia essentiæ rerum immutabiles sunt. ¶ Quare ad argumentum negatur consequentia quia falsitas, ut dictum est, non contrariatur vero adæquate, et ex omni parte, sed solum prout fundat respectum ad intellectum nostrum.

LXVIII. Ad fundamentum secundæ sententiæ, quæ est Cajetani dicitur quod sensus Div. Thomæ quando docet quod veritas est prius in intellectu, quam in rebus, est duplex. Primus, quod loquitur de intellectu divino : sic enim Divus Thomas se explicat in hac quæstione, articul. vi, ubi inquit : « Dictum est autem quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. » Secundus est, quod si intelligatur de intellectu creato, dicitur ibi esse per prius veritas, loquendo de veritate formali : hæc enim intra intellectum per se invenitur, quia ibi est veritas ut manifestata, et ut manifestans, quæ dicitur veritas formalis. In rebus autem est veritas transcendentalis, quæ est objectum et fundamentum istius.

LXIX. Ad fundamentum tertium sententiæ respondetur, quod ad veritatem non solum pertinet ratio mensurati, sed etiam ratio mensurantis, et derivantis ex se alias veritates, sicut patet de veritate divina, quæ propriissime est veritas, imo et summa veritas, et mensurat alias veritates, et similiter veritas artis respectu artefacti. Unde non repugnat secundum has considerationes per prius esse veritatem in intellectu, vel in rebus secundum diversas rationes mensuræ, vel mensurati.

LXX. Ad ultimam sententiam patet ex dictis de impositione hujus nominis veritas, cui primo facta est, et unde incœperit talis denominatio.

ARTICULUS III.

Utrum veritas inveniatur solum in compositione, et divisione, et quomodo sit objectum intellectus ?

Tria in hoc articulo tractabimus. Primo, quomodo veritati conveniat esse objectum intellectus. Secundo, quomodo veritas formalis invenitur in compositione intellectus. Tertio denique, an in actu judicii, et in ipsa enuntiatione inveniatur veritas per conjunctionem diversorum actuum, vel per modum unius actus simplicis.

VERUM EST OBJECTUM INTELLECTUS.

I. Loquimur de veritate entitativa, seu transcendentali, nam veritas formalis pertinet ad ipsam cognitionem intellectus, non ad objectum ejus, nisi per reflexionem, sed loquimur de veritate, quæ directe percipitur ab ipsa cognitione intellectus, et hæc est veritas entitativa ; et de hac inquirimus quomodo sit objectum intellectus, an tanquam res objecta, an tanquam ratio formalis, an vero tanquam conditio requisita ut aliquid sit objectum intellectus.

II. In qua re p. Vasquez sentit verum non esse objectum adæquatum intellectus, quod duobus modis explicat. Primo, disputatione LXXVI, capite II, numero IX, quia scilicet intellectus versatur circa verum, vel quod apparet verum per assensum, circa falsum vero per dissensum ; et sic veritas non est adæquatum objectum, quia non comprehendit tam assensum, quam dissensum. Secundo, id explicat disputat. LXXVII, capit. V, numero XIV, quia videlicet veritas non est formalis

ratio objecti intellectus, sicut bonitas voluntatis, sed est conditio consequens, seu denominatio proveniens ex respectu extrinseco ad ipsum intellectum sicut etiam denominatio intelligibilitatis : sed hac ratione etiam falsitas potest assignari ut conditio objecti intellectus, licet non ita late patens sicut veritas, nec tamquam perficiens ipsum.

III. Dicendum nihilominus est, solam veritatem pertinere ad objectum intellectus, non falsitatem, sed ad defectum objecti intellectus. Ipsa autem veritas sumpta formaliter pro relatione qua comparatur ad intellectum nostrum, non est objectum intellectus per modum rei, neque per modum rationis formalis objectivæ, sed per modum conditionis, seu de nominationis necessario consecutæ.

IV. Prima pars hujus conclusionis sumitur ex Divo Thoma in præsentī articulo tertio ubi inquit quod : « Cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, si intelligatur sic, quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis, sic locutio habet veritatem. » Ergo sentit Divus Thomas quod sine ratione veri, ut consecuti nullum ens habet rationem apprehensibilis ab intellectu : ergo neque objecti, quia illud est objectum quod est apprehensibile. Nusquam autem dixit Divus Thomas, quod ens non apprehenditur nisi consequatur ratio falsi aut disjunctive ratio veri, vel falsi, sed solum ratio veri. Et recte hoc dixit, quia non est objectum intellectus ens prout falsificabile, sed prout verificabile : falsum enim est defectus intellectus, proprium autem objectum alicujus potentiæ, sive adæquatum, sive inadæquatum non est a quo habet defectum, sed perfectionem sive adæquatam, sive

inadæquatam, et partialem, quia illud est objectum proprium ad quod proprie ordinatur potentia, non ordinatur autem ad suum defectum, sed ad suam perfectionem : si ergo falsitas est defectus intellectus per se, non ordinatur ad illam : ergo non est objectum ejus, neque partiale, et inadæquatum, neque totale, sed ab illo deficit tamquam ab opposito sui objecti. Si autem est oppositum objecti proprii, et per se intellectus : ergo non potest esse objectum, etiam partiale illius.

V. Et confirmatur, quia omne ens, et omne objectum intellectus adæquate sumptum habet veritatem transcendentalem per quam conformatur ideæ divinæ, et movere potest intellectum creatum ad propriam et veram sui notitiam. Quod autem moveatur ad falsam, et alienam est ex aliquo defectu, vel sui, vel intellectus, vel sensuum, quibus mediantibus intellectus accipit cognitionem, et solet extraneari per illos a propria veritatis cognitione : ergo in tantum induit rationem objecti intellectus per se, in quantum fundat veritatem, seu propriam cognitionem sui ; in quantum vero deficit a ratione objecti, deviat ad falsitatem, ergo falsitas nullo modo pertinet ad rationem objecti, neque adæquate, neque inadæquate, sed ad defectum objecti, sicut etiam malum non est per se objectum appetitus, sed defectus appetibilitatis, et solum est refugibile ab appetitu ; si autem appetitur, solum est sub aliqua ratione boni apparentis, quam induit.

VI. Secunda pars conclusionis sumitur ex D. Thoma in præsentī articulo III ad III, tum in verbis supra citatis, ubi inquit, quod : « Ratio veri consequitur apprehensionem entis ; » tum in his quæ subdit : « Quod si dicatur quod ens non

potest apprehendi nisi apprehendatur ratio veri, falsum est, sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in rationem veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens, non enim potest intelligi ens, quia ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens, etsi non intelligatur ejus intelligibilitas: et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum. » Ita D. Thomas sentit: ergo quod ratio veri in ente non habet rationem objecti, tamquam res intellecta, sed sicut respectus, seu ratio consecuta, sicut intelligibilitas non est res intellecta et objecta intellectui, licet ens non sit objectum nisi sit intelligibile, et objectum visus est visibile, non tamen visibilitas ipsa est res quæ videtur, sed visibilitas, et intelligibilitas et veritas sunt respectus quos objecta ipsa fundant ad potentias, quæ versantur circa talia objecta; unde supponunt, non constituunt objectum ipsum. Videatur etiam Cajetanus dicto articulo tertio et alii commentatores D. Thomæ ibi. Fundamentum autem est, quia veritas, ut dictum est, formaliter dicit mensurationem, et adæquationem rei cum intellectu, sive cum nostro quem movet, sive cum divino, a quo derivatur: ergo non potest ipsa ratio, et formalitas veri esse objectum intellectus, sed id quod fundat talem rationem veri, et præsupponitur illi. Consequentia patet, quia hæc adæquatio, et mensuratio est intra intellectum, et ejus objectum; illi enim commensuratur, et adæquatur intellectus: ergo objectum intellectus non est ipsa adæquatio, sed illud extremum ad quod ista adæquatio terminatur vel quod fundat illam, quia inter ipsum, et intellectum versatur ista adæquatio, et sic verum fundamentale, et ex

parte rei se tenens est id in quod intellectus tendit, et cui adæquatur, et consequenter illud erit objectum ejus, non autem ipsa formalis adæquatio, et commensuratio, quæ est ratio veri.

VII. Quod autem ratio veri non sit formale objectum, neque ratio formalis objecti intellectus probatur, tum quia formale, objectum intellectus constituitur per immaterialitatem qua redditur objectum spiritaliter cognoscibile, et apprehensibile, non autem per id solum quod pertinet ad compositionem, et divisionem, seu ad judicium, sicut veritas, quæ in solo judicio invenitur; tum quia ratio formalis objecti dicitur illa quæ est ratio motiva, et perfectiva intellectus, seu propria forma qua objectum habet movere, et perficere potentiam, vel actum. Constat autem quod prius est quod movens habeat formam, et vim movendi proportionatam mobili, deinde quod inter ipsa resultet adæquatio, et regulatio, eo quod regulatio fundatur inter res habentes inter se proportionem, per quam inter se æquantur, seu reguntur: ergo formalis ratio constitutiva objecti in ratione moventis, et perficientis potentiam antecedit, et fundat ipsam regulationem, et commensurationem, quæ est formaliter ratio veritatis.

VIII. Ad fundamentum supra insinuatam ex p. Vasquez, quia scilicet intellectus etiam versatur circa falsum, et ita non potest verum esse adæquatum ejus objectum, respondetur ex dictis quod intellectus versatur circa falsum dissentiendo, et refugiendo tamquam ab aliquo sibi opposito; unde non fertur in illud sicut in objectum, sed potius rejicit tamquam deficiens a ratione objecti, et oppositum illi. Quod autem deficit, et opponitur ratione objecti, quomodo potest dici objectum, etiam

inadæquate, et partialiter? Sicut quia oculus refugit tenebras ut oppositas rationi formali sui objecti, quæ est lux, non potest dici quod tenebræ sunt objectum partiale visus: ergo neque quod falsum sit objectum partiale intellectus, aut malum voluntatis, licet refugiat illa, imo quia refugit illa, objectum non sunt. Quod si intellectus tendat in falsum per deceptionem, tamquam si esset verum, aut per reflexionem judicans aliquid esse falsum, hoc totum sub ratione veri accipit intellectus et per assensum, non dissentiendo, et refugiendo ab illo ut ab opposito sui objecti.

IX. Instabis ex D. Thoma qui in hac quæstione comparat verum bono, dicens quod: « Sicut bonum est id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus: » ergo sentit quod verum est formale objectum intellectus, sicut bonum appetitus, et articulo secundo docet quod: « Perfectio intellectus est verum ut cognitum, » et sic sentit quod proprium objectum intellectus est verum formaliter ut in cognitione, et non solum res illa quæ fundat hanc veritatem. Unde communiter dici solet quod verum est objectum intellectus, et veritas definitur quod est rectitudo sola mente perceptibilis, et ens in quantum verum dicit ordinem ad intellectum, non in quantum ens, alias ratio veri non adderet supra ens ordinem ad intellectum, si ante ipsam rationem veri esset objectum intellectus: nam hoc ipso haberet ordinem ad intellectum in ratione objecti.

X. Respondetur quod intellectus dicitur respicere verum, sicut appetitus bonum, sumendo verum non pro ipsa formali adæquatione ad iudicium, sed pro ejus fundamento; et præsupposito, quatenus imma-

riali et spiritali modo potest movere intellectum, non quatenus solum formaliter est adæquabile ejus iudicio: in hoc enim consistit veritas: bonum autem non consistit in regulatione cum iudicio appetitus, sed in ipsamet appetibilitate, seu perfectione rei ut finalizante, seu movente appetitum, et ideo ad rationem objecti appetibilis pertinet formaliter. Ad id vero quod dicit D. Thomas articulo secundo respondetur, quod aliud est quod veritas cognita sit perfectio intellectus, aliud quod sit ratio formalis objecti intellectus: pertinet enim ad perfectionem intellectus non solum rem ipsam, quæ vera est, attingere, sed etiam veritatem ipsam, id est, comparisonem, et adæquationem ejus, in quo formaliter veritas consistit; et quamdiu comparatio ista non cognoscitur, veritas perfecte non attingitur: cognoscere autem comparisonem, et comparative res attingere, perfectio intellectus est: hoc enim non convenit aliis potentiis, non tamen hoc ejus objectum formale est, quia etiam sine comparisonem potest intellectus cognoscere. Unde cum dicitur quod verum est objectum intellectus, intelligitur de vero fundamentali, et non solum de formali, hæc enim solum per iudicium intellectus attingi potest, ut statim dicemus: et quia solum intellectus comparisonem istam veritatis potest cognoscere, ideo dicitur quod est rectitudo sola mente perceptibilis. Quod autem dicitur quod ens antecederet ad verum non dicit ordinem ad intellectum, respondetur quod non dicit ordinem ad intellectum per modum adæquationis, quod formaliter importat ratio veri, bene tamen per modum objecti, seu fundamenti hujus adæquationis.

VERITAS FORMALIS SOLUM EST IN
COMPOSITIONE, ET DIVISIONE.

XI. Supponimus ex tribus actibus intellectus secundum, qui vocatur compositio, et divisio, duos actus habere, seu formare, unum qui apprehendit, seu format propositionem, alterum qui judicat; et primus vocatur enuntiatio apprehensiva, secundus judicium. Dicitur autem uterque pertinere ad compositionem et divisionem, quia uterque actus non fit solum per simplicem terminum, sed per aliquam unionem, seu copulam, et verbum quod vel ipsa extrema conjungit, vel per ipsa conjuncta cadit judicando, ut cum per judicium dico. Ita est, vel non est. Et cogimur istos duos actus distinguere, quia prius est propositionem formari ex subjecto, et prædicato, et cum apprehendo hominem esse album, est postea judicare, an ita sit, vel non sit in re. Unde enuntiatio solum attendit ad conjunctionem extremorum; judicium vero ad convenientiam, et conformitatem eorum cum eo quod est in re. Præsertim autem hoc apparet, quia sæpe formatur enuntiatio, et suspenditur judicium, ut quando caremus ratione sufficienti ad judicandum ut cum nobis repræsentatur hunc hominem esse furem, illam feminam esse adulteram, et tamen non audemus judicare.

XII. Nec potest dici (ut significant p. Suarez disp. VIII met. sect. IV, et Vasquez hic disp. LXXV, c. IV, in fine) quod ibi per modum quæstionis, et interrogationis repræsentatur nobis illa compositio ante judicium, non per modum enuntiationis: vel si ibi conjunguntur extrema enuntiative, non conjunguntur conceptus ultimates rerum, sed non ultimates vocum. Nam contra primum

est, quia multoties nobis repræsentatur illa compositio absolute, v. g. iste homo est fur, et non per modum dubitationis, vel interrogationis, utrum sit fur; et tamen posita illa absoluta repræsentatione suspendimus judicium: ergo ante judicium repræsentatur absoluta compositio extremorum, quæ non est aliud, quam enuntiatio, cum conjungat extrema per copulam.

XIII. Contra secundum autem est, quia in illa repræsentatione, iste homo est fur, non repræsentatur nobis ipsa significatio, vel idioma hominis, vel furti, sed res quæ est homo, et quæ est furtum. Quod si sola vox vel significatio repræsentaretur, non esset ratio cur suspenderebimus judicium: nam quod vox homo significet hominem. et vox furtum significet furari, nulla est dubitatio, sed totalis certitudo: ideo ergo suspendimus judicium, quia res ipsæ nobis repræsentantur, non voces. Hoc supposito duo oportet discutere in præsentia.

Primum, an veritas solum invenitur in compositione, et divisione, non vero in simplici apprehensione, vel sensu. Secundum, an in solo actu judicandi, vel etiam in ipsa enuntiatione invenitur veritas.

Circa primum, non desunt qui existiment etiam in simplici apprehensione inveniri veritatem, et non in sola compositione, et divisione, quæ opinio at tribuitur Ferrariensi I cont. gent. c. LIX et LX; Capreolo in I, dist XIX, q. III, art. I, concl. III; Soncinati VI met. q. XVII, et aliis. Et fundamentum constat, tum auctoritate, tum ratione. Auctoritas est Aristotelis III de anima, cap. VI, lect. II, apud D. Thomam ubi dicit quod: « Intellectus, non omnis, sed qui est ipsius quid est, ad formam accommodati, est verus; et non quippiam de quopiam, sed ut visio

proprii ipsius est vera. » Super quæ verba inquit D. Thomas: « Veritas et falsitas, consistit in quadam adæquatione vel comparatione unius ad aliud, quæ quidem est in compositione, et divisione intellectus, non autem in intelligibili incomplexo. Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, in quantum adæquatur rei intellectæ. » Et ideo subdit. » Quod intellectus qui est ipsius quid est, scilicet, secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo. » Et hujus rationem assignat, quia quod quid est, est primum objectum intellectus, unde sicut visus nunquam decipitur in proprio objecto, ita nec intellectus in cognoscendo quod quid est. Ergo sentit Aristoteles et D. Thomas quod etiam in cognitione simplici quidditatis datur veritas et non falsitas. Similiter in ix met. text. xxii, lect. xi apud D. Thomam docet: « Quod in simplicibus attingere, et dicere verum est, non attingere vero est ignorare. » Ubi D. Thomas inquit quod: « Attingere mente id ipsum simplex, scilicet ut apprehendatur quod quid est verum, quod est in simplicibus.

XIV. Ratio vero est, quia veritas est adæquatio intellectus cum re, hæc autem non alio modo fit quam per repræsentationem conceptus cum re repræsentata. Hoc autem etiam invenitur in simplici apprehensione, quia repræsentat objectum suum, et conformatur, vel non conformatur illi, nec alio modo invenitur in ipsa compositione veritas, quam per adæquationem repræsentationis. Quod si dicatur in compositione non solum repræsentari objectum, seu etiam discerni unum ab alio, et attribui seu conjungi

unum cum alio. Contra est, quia etiam simplex apprehensio discernit unum ab alio, quia aliter definit quidditatem hominis, quam equi, et in ipsa definitione conjungit unum alteri, v. g. dicendo animal rationale, animal hinnibile. Cur ergo discretio, et compositio seu conjunctio in simplici apprehensione non sufficit ad veritatem, et sufficit in compositione et judicio? Aut quid addit modus repræsentandi in judicio, quam in simplici apprehensione, ut in illo potius dicatur esse veritas?

XV. Quod confirmatur ex magna difficultate explicandi quomodo specialiter veritas reperitur in compositione, et non in simplici apprehensione præter adæquationem repræsentationis. Nam quidam dicunt specialiter reperiri in compositione, quia ibi solum potest esse falsitas, quæ est contraria veritati; in simplici autem apprehensione falsitas esse non potest, sed sola veritas. Hoc tamen non est negare veritatem in simplici apprehensione, sed potius ita perfecte in ea ponere quod non est capax sui oppositi, sicut anima Christi vere habuit virtutes, licet non sit capax vitii. Alii dicunt veritatem specialiter esse in compositione, quia per illud solum dicimur nos sentire vere de rebus, vel falli. Sed hoc est explicare rem istam per effectum quem facit in nobis, de quo redit eadem difficultas quid sit ille modus, et specialis ratio per quam reddimur vere, vel falso sentientes quod non inveniatur in simplici apprehensione: si enim in illa est veritas, per illam reddimur vere sentientes. Alii dicunt in simplici apprehensione esse veritatem simplicem, in composita vero compositam. Sed hoc est succumbere difficultati, quia si veritas simplex est veritas formalis, de qua in præsentī loquimur, jam fatemur da-

ri in simplici apprehensione : si non est, restat tota difficultas, quo modo sola veritas composita, quæ est formalis veritas inveniatur in sola compositione speciali modo. Nec minori difficultate caret sententia D. Thomæ, ut mox videbimus.

XVI. Nihilominus sententia Aristotelis et D. Thomæ est in sola compositione, et divisione propriè reperi veritatem, et falsitatem. Aristoteles id affirmat 1 perih. cap. 1, ubi dicit quod : « Verum, et falsum in compositione, divisioneque consistit : » Ubi D. Thomas lect. III inquit quod : In hac secunda operatione intellectus, id est, componentis, et dividētis dicit Aristoteles quod invenitur veritas et falsitas, relinquens quod in prima operatione non invenitur. » Et cap. III ejusdem libri dicit Aristoteles quod enuntiati-va oratio est in qua est verum, vel falsum. Super quæ verba iterum dicit D. Thomas quod : « Duæ sunt operationes intellectus, quarum in una non invenitur veritas, aut falsitas, in alia autem invenitur verum aut falsum, et ideo orationem enuntiativam definit ex significatione veri, vel falsi. Item in VI met. text. VIII, expresse dicit Philosophus quod : « Verum et falsum non est in rebus, sed in mente : circa simplicia vero, et quid est, nec etiam in mente. » Ubi etiam videndus est D. Thomas lect. IV, et IX met. lect. XI, et III de anima textu XXVI, lect. XI, ubi totum hoc disputat D. Thomas et resolvit quod in sola compositione, et divisione reperitur veritas et solvit fundamenta opposita. Videndus est etiam D. Thomas in præsentī articulo secundo, et q. I de verit. art. III et I cont. gent. cap. LIX, ubi perpetuo docet quod veritas solum est in intellectu componente, et dividente. Et communiter sequuntur hoc Thomistæ, viderique potest Ca-

jetanus in præsentī articulo secundo.

XVII. In his autem locis perpetuo D. Thomas utitur illa ratione quæ sibi efficax visa est, quia solum intellectus componens, et dividens cognoscit adæquationem unius ad alterum, quod non facit sensus vel simplex apprehensio, et ideo ibi solum est veritas formalis, ubi ista adæquatio in qua veritas consistit, est objectum cognitum ab ipsa. Ex qua ratione datur occasio ad intelligendum, quod D. Thomas requirit cognitionem reflexam, scilicet quæ cognoscat ipsam conformitatem inter intellectum et rem, ut dicatur in ea esse veritas. Quod insinuat VI met. lectione IV citata, dum inquit, quod in sola secunda operatione est veritas, et falsitas secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectæ, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur cognoscendo, et iudicando ipsam.

XVIII. Cæterum S. Thomas seipsum explicavit 1 perih. lect. III, et consonat ei valde expositio Cajetanis in præsentī articulo secundo, ubi explicans quomodo sensus non possit cognoscere veritatem, quia non apprehendit habitudinem conformitatis, quam potest cognoscere intellectus, subdit quod : « Cognoscere prædictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re, vel non esse quod est componere, et dividere, et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo, et dividendo per suum iudicium. » Hoc autem Cajetanus citato loco explicavit, dicendo quod conformitas ista potest cognosci dupliciter, scilicet in actu signato et in actu exercito. In actu signato nihil aliud est quam cognitionem terminari ad relationem ipsam conformitatis secundum se. Cognoscere in actu exercito, est co-

gnoscere res ipsas ut conformes, seu conjunctionem prædicati cum subjecto in enuntiatione factam conformem esse ei quod versatur in re, quod non potest fieri, nisi per aliquam cognitionem complexam, quæ conjungit prædicatum subjecto, seu de ipsa conjunctione judicat. Et in hoc videtur aliquo modo intervenire cognitio reflexa, quatenus judicium supponit conjunctionem extremorum, et super ipsam enuntiationem cadit. Sed re vera non est nisi judicium directum habens pro materia ipsa extrema composita, et conjuncta in enuntiatione, ideoque D. Thomas dixit nuper citato loco, quod : « Cognoscere prædictam conformitatis habitudinem, nihil aliud est quam judicare rem ita esse. » Sed proprie non est reflexio, quia judicium non redit super ipsum intelligere, seu entitatem enuntiationis, sed cadit super extrema repræsentata in ea. Et ita dixit D. Thomas 1 cont. gent. cap. lxxix, quod : « Non exigitur ad veritatem intellectus, ut ipsum intelligere adæquetur rei, cum res interdum sit materialis : intelligere vero immateriale, sed illud quod intellectus intelligendo dicit, et cognoscit oportet esse rei æquatum, scilicet ut ita in re sit, sicut intellectus dicit. » Non ergo judicium est reflexio super immaterialitatem, et entitatem conceptus, sed super repræsentatum in enuntiatione. Et ne hoc loquitur D. Thomas in vi met. citato.

XIX. Ex his ergo explicatur ratio D. Thomæ in hunc modum. Cum enim veritas formalis importet quamdam mensurationem, et regulationem intellectus ad rem, dupliciter possumus uti hac mensura, et attingere illam. Primo, absolute illam in se videndo, aut tangendo, sicut cum in manu sumimus ulnam, vel pondus, aut videmus illud. Se-

cundo, applicando ad mensuratum, et exercendo mensurationem ipsam. Et primo modo videtur res quæ est mensura, sed nondum fit mensuratio, sicut secundo modo. Sic ergo in intellectu duplex illa operatio prima, et secunda videt, et tangit veritatem, quæ est mensura. Prima quidem, quæ est simplex apprehensio, videndo rem quæ est vera, et ipsam veritatem rei quæ est mensura. Secunda autem operatio applicat ipsam mensuram, et exercet mensurationem comparando, et conjungendo unum alteri, quod est componere, vel dividere. Optime ergo probat S. Thomas veritatem solum esse in secunda operatione, quia ibi solum est veritas ut cognita, seu ut in cognoscente, non quidem ut cognita quidditative, id est, cognoscendo quid sit veritas : hoc enim pertinet ad primam operationem, quæ cognoscit quidditates rerum, sed est cognita mensurative, seu applicative exercendo ipsam mensurationem, et in ipso exercitio discernendo, et manifestando veritatem : sicut qui videt aliquam mensuram, aut tenet manu sua, v. g. ulnam, sed nondum applicat, non dicitur mensurare, nec in exercitio cognoscere mensuram. Constat autem, quod per simplicem apprehensionem, licet res ipsa quæ vera est et veritas ejus apprehendatur, et teneatur cum adæquatione repræsentationis, non tamen applicat istam mensuram, quia non conjungit unum alteri, nec discernit convenientiam unius termini cum alio, aut prædicati cum subjecto vel disconvenientiam ejus : hoc enim pertinet ad secundam : omnis autem mensuratio fit per applicationem, et compositionem mensuræ ad mensuratum, talem quod possit per ipsam discerni convenientia, aut disconvenientia, æqualitas, vel inæqualitas mensuræ cum mensu-

rato. Unde licet in prima operatione non solum detur terminus simplex, sed etiam compositus, ut homo albus, animal rationale, tamen ista conjunctio terminorum fit simplici modo adjiciendo unum terminum alteri, non discretive cognoscendo convenientiam aut disconvenientiam, adæquationem vel inadæquationem prædicamenticum subjecto quia cum audio hunc terminum homo, vel homo albus, adhuc non certificor quid illi conveniat, vel non conveniat, vel an ille terminus albus habeat adæquationem, et convenientiam cum homine, vel non. Ergo licet simplex apprehensio veritatem ipsam attingat cognoscendo id quod in se est verum, seu mensuram ipsam veritatis, non tamen applicate, et in exercitio ipsam mensurationem, et regulationem facit, quia non comparat, neque componit discernendo convenientiam unius cum altero, sicut facit secunda operatio, cum dicit quod est, vel non est. Et ideo hoc speciali modo est veritas cognita in compositione, et divisione, quo non est in simplici apprehensione.

XX. Ad fundamenta opposita respondetur. Ad primum, ex auctoritate Aristotelis dupliciter. Primo, quod quando dicit quod intellectus simplex est verus, sumit ly verum negative, pro eo quod est non decipi, quia ibi non contingit deceptio circa proprium objectum, non tamen loquitur de veritate positiva, prout explicat ipsam comparisonem, et regulationem conceptus cum re, in quo consistit exercitium veritatis formalis. Secundo, dicitur quod Aristoteles tribuit veritatem apprehensioni simplici, quantum ad repræsentationem rei veræ, non quantum ad exercitium ipsius mensurationis, quæ fit per comparisonem compositionis, et divisionis per esse, vel non esse :

aliud est enim, ut diximus, tenere, seu videre mensuram aliud mensura ipsa evolvere seu discernere mensuratum, applicando, et adæquando illi mensuram, sicut aliud est vestem manu tenere, aliud esse illa vestitum. Quæ explicatio sumitur ex ipso Aristotele ix met. textu xxii, ubi etiam insinuat præcedentem explicationem lect. xi apud D. Thomam, ubi textus Aristotelis secundum antiquam translationem loquens de veritate simplicium, sic dicit : « Sed hoc (scilicet simplex apprehensio) est verum quidem, aut falsum, attingere quidem, et repræsentare verum : non enim idem affirmatio, et repræsentatio, ignorare autem, non attingere, decipi enim circa quod quid est non est, sed aut secundum accidens. » Ubi s. doctor docet quod verum quod est in simplicibus, est significare ipsum simplex. Itaque repræsentatio ipsa conformatur quidem, et adæquatur in ratione repræsentationis ipsi rei veræ, et hac ratione potest dici vera veritate repræsentandi, non tamen veritate mensurandi, et discernendi verum a falso, quod est proprium exercitium veritatis formalis, et hoc solum fit per compositionem, et divisionem. Et sic notat D. Thomas, quod cum Aristoteles dixisset quod in simplicibus attingere, seu repræsentare, est verum, non dixit quod non attingere est falsum, sed dixit, quod est ignorare, quia scilicet, non est ibi veritas quæ opponitur falsitati, eo quod circa simplicem quidditatis apprehensionem non contingit deceptio, sed solum est ibi repræsentatio rei veræ, cui opponitur non repræsentatio, seu ignoratio, non autem deceptio.

XXI. Ad fundamentum ex ratione respondetur, quod in simplici apprehensione, et in sensu, imo etiam in pictura, et imagine est adæquatio cum suo repræsentato per modum

repræsentationis talis rei, et sic D. Thomas dixit in præsentī articulo secundo, quod in simplici apprehensione est veritas, sicut in quadam re vera, quia scilicet veritas repræsentationis non aliter est veritas quam sicut quælibet res suo principio seu ideæ conformatur. In compositione autem, et divisione est veritas non solum ut repræsentata, et in re habens conformitatem cum suo principio, sed ut exercens ipsam mensurationem, et regulationem veritatis, comparando, et applicando mensuram mensurato. Quod totum licet intellectus faciat per similitudines, et repræsentationes, tamen alio modo fit repræsentatio, et similitudo præcise repræsentando modo simplici, alio comparative, et conjunctive unius cum alio, sicut fit in compositione, et divisione, et per talem applicationem, et comparationem potest exerceri mensuratio inter mensuram, et mensuratum, non autem solum repræsentari mensura sine exercitio applicationis ad mensuratum, sicut fit in pictura, vel simplici repræsentatione. Unde patet quomodo speciali modo sit veritas in compositione, quam non sit in simplici apprehensione, quia in hac solum est attingentia, et repræsentatio rei quæ est vera, in illa autem etiam ut in applicante et comparante mensuram veritatis mensurato, et hoc speciali modo nullatenus est in simplici apprehensione.

XXII. Dices : Per simplex signum externum aliquando significamus integram veritatem, vel exprimimus fictionem : ergo etiam ad simplicem conceptum potest pertinere veritas, vel falsitas. Antecedens constat, ut cum per fumum significatur adesse hostes, per habitum æternum significatur hunc esse religiosum, judicem, aut doctorem ; similiter per nomen falso sibi impositum finget

aliquis se esse nobilem. Et in ipsa simplici apprehensione potest fieri terminus complexus ex terminis repugnantibus ut corvus albus, homo rudibilis, quod totum est falsum.

XXIII. Respondetur quod illa simplicia externa non significant veritatem, aut falsitatem per se, et formaliter, sed causaliter, et per accidens, quatenus sunt occasio ut excitetur intellectus ad formandum iudicium de eo quod sub illo signo simplici, aut naturaliter, aut ex impositione latet, sicut viso fumo repræsentatur nobis non solum ignis, aut hostis, sed etiam ignem, aut hostem adesse, et viso habitu excitatur species ad iudicandum hunc esse religiosum, et per nomen fictum dicitur aliquis falli, quia est causa deceptionis, et falsi iudicii, in quo formaliter falsitas consistit. Similiter terminus complexus, vel definitio constans ex terminis repugnantibus dicitur habere falsitatem per accidens, et causaliter, quia est occasio falsi iudicii, de quo D. Thomas ix met. lect. xi et iii de anima, lect. etiam xi.

XXIV. Circa secundum punctum hujus difficultatis, an veritas consistat formaliter in actu iudicativo, vel in ipsa enuntiatione apprehensiva super quam cadit iudicium, respondetur consistere formaliter in actu iudicativo. Sumitur ex D. Thoma in præsentī articulo secundo ubi dicit : « Quando intellectus iudicat rem ita si habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum, et hoc facit componendo, et dividendo. » Ergo si primo id habet cum iudicat, sicut est illa forma, illa autem nec est forma simplex, sed enuntiatio, seu de aliquo subjecto dicta, non ante iudicium dicit verum. Similiter i periher. lect. iii : « Cognoscere, inquit, prædictam conformitatis habitudinem, nihil est aliud, quam

judicare ita esse, vel non esse in re quod est componere, et dividere, intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo, et dividendo per suum iudicium. » Manifeste ergo D. Thomas collocat veritatem in illo actu compositionis, et divisionis, qui est iudicium. Ratio vero sumitur ex dictis, quia veritas est in intellectu per modum cuiusdam mensurationis, qua comparat suum conceptum ad id quod est in re, non quidem conceptum ipsum solum, ut qualitas quædam est, sed prout tangit objectum suum: sic enim comprobatur intellectus ita tangi objectum a suo conceptu, sicut est in re, et hoc est mensurare illum per id quod est in re: hoc autem non fit nisi per actum iudicativum, quia antequam intellectus affirmet iudicando ita esse, vel non esse quantumcumque repræsentetur prædicatum in esse subjecto, quod pertinet ad enuntiationem apprehensivam, adhuc est indifferens ad verum, vel falsum, quia adhuc non comprobatur ita esse in re, sicut repræsentatur in enuntiatione conjunctionem prædicati cum subjecto, quia nondum comparatur totam illam conjunctionem ad id quod est in re, dicendo ita esse, vel non esse. Quando autem iudicat sic affirmando, tunc mensurat, et applicat illam compositionem ad id quod est in re, dicendo ita esse in re, sicut in conceptu: tunc ergo incurrit veritatem, vel falsitatem, quia ex eo quod res est, vel non est, propositio vera, vel falsa est. Igitur enuntiatio apprehensiva repræsentat quidem verum, vel falsum, et significat illud, hoc est rem illam sic compositam per prædicatum et subjectum, super quam potest cadere iudicium. Repræsentare etiam potest ipsum iudicium in quo formaliter consummatur veritas, quatenus intellectus applicat, et comparat rem compositam ad id quod

est in re: quia enim exercetur ista comparatio, et mensuratio per verbum est, dicendo ita est in re; potest etiam unico conceptu de ly est utrumque significari, et repræsentari, in eadem enuntiatione, dicendo hoc est illud, v. g. homo est albus, non solum copulando prædicatum subjecto, sed etiam affirmando, ita quod ly est non solum sumatur absolute per modum copulationis, sed etiam comparative per modum commensationis ad id quod est in re, quod est componere, et dividere comparative, seu mensurative, non solum copulative: licet possit etiam hoc fieri diversis actibus, quando prius fit, seu apprehenditur copulatio prædicati, et subjecti, et postea fertur iudicium quod prius erat suspensum, ut dictum est.

VERITAS EST IN ACTU ENTITATIVE
UNO.

XXV. Cum compositio, et divisio includat duplicem actum enuntiativum, et iudicativum, ut dictum est de iudicativo communiter tenetur esse actum entitative unum, licet cadat super enuntiationem compositam, tamquam super materiam. Difficile tamen assignatur ratio huius ab illis qui existimant propositionem apprehensivam non posse esse unam entitative, sed solum unitate ordinis. Nam sicut propositio apprehensiva negatur ab his auctoribus esse unum actum entitative, sed solum unum unitate ordinis, quia ad illud concurrunt plures species, et consequenter formantur plures conceptus, qui solum unitate ordinis colligantur, ita formatio iudicii fit ex pluribus speciebus, quia comparatur id quod est in conceptu, ad id quod est in re, per ly est: ergo similiter non erit unus

conceptus entitative, sed unitate ordinis, sicut enuntiatio. Quod enim aliqui dicunt quod per iudicium intellectus non componit, et dividit sed sententiam fert; et sic accedit ad proprium modum cognoscendi Angelorum, qui judicant simplici actu de compositis, hi non legerunt D. Thomam cui e diametro opponuntur : dicere enim quod judicare non est componere, et dividere, est contradictorium D. Thomæ qui i periher. lect. iii dicit quod : « Cognoscere prædictam habitudinem conformitatis nihil aliud est quam judicare ita esse, vel non esse in re, quod est componere et dividere : » et in præsentī articulo tertio inquit : « Quando intellectus iudicat ita se rem habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum, et hoc facit componendo, et dividendo. » Quomodo ergo potest dici in sententia D. Thomæ quod judicare non est componere et dividere? Licet enim non sit compositio per modum copulationis prædicati cum subjecto, est tamen per modum comparisonis ejus quod est in intellectu, ad id quod est in re, quod etiam est componere, et dividere : constat enim quod iudicium negativum fit per separationem, et divisionem : ergo affirmativum per compositionem. Nec obstat quod Angelus iudicat simplici actu : hoc enim non est mirum, quia etiam ipsam enuntiationem sine compositione cognoscit unica specie attingens subjectum, et convenientiam, vel disconvenientiam prædicati. Ubi tamen magis apparet pluralitas conceptuum, quia enuntiatio ex pluribus congregatur, quam in iudicio, quo super ipsam copulationem plurium cadit.

XXVI. Circa ipsam ergo enuntiationem, quæ præcedit iudicium, certius existimamus formaliter fieri per conceptum, et operationem, quæ

sit una entitative, licet præsuppositivæ plures conceptus simplices præsupponat, ex quorum collatione format compositionem prædicati, et subjecti : sed quia istam compositionem respicit sub modo unius convenientiæ, hoc sufficit ut unica operatione, et conceptu possint illa attingi. Et hoc est fundamentum hujus sententiæ, quod in doctrina D. Thomæ est firmissimum, quia licet illa objecta materialiter sint plura, tamen conveniunt in aliqua ratione una, et sufficienti terminari unum actum numero, scilicet in quantum conveniunt in una ratione comparisonis, et differentiæ, seu copulationis, et in unitate totius compositi, cujus sunt partes : ergo unicum cognitionis actum terminare possunt. Consequentia patet, quia unitas vel diversitas actuum intellectus, etiam entitativa, et in ratione qualitatis non sumitur ex unitate vel pluralitate materiali objectorum, sed ex formali, ut est notissimum apud omnes, et constat manifeste etiam in visu externo : unica enim visione entitativa videmus plura quæ ante oculos ponuntur, quia sub una linea visuali ad oculos species diriguntur, et scientia quæ est una entitativa plura objecta materialia attingit, quia sub unico lumine, et ratione formali fertur. Secunda autem operatio intellectus, quæ est compositio, et divisio, est superior ad simplicem apprehensionem, et ad visionem oculorum : ergo ea quæ pluribus actibus prima operatio attingit, debet secunda operatio unico actu attingere, alioquin non esset superior in attingendo eadem objecta, quæ prima operatio attingit : ergo si invenitur in illa una formalis ratio cognoscendi, v. g. sub una ratione comparisonis, vel differentiæ, aut compositionis totius, talis ratio formalis unicum actum entitativum postulabit, licet superiorem

ad actus simplicis apprehensionis.

XXVII. Quod autem interveniat ista ratio formalis una in compositione, et divisione, licet extrema sint plura, et per plures species antecedenter, et præsuppositive cognita in simplici apprehensione constat, quia omnia illa extrema reducuntur ad unam compositionem, et convenientiam, vel disconvenientiam extremorum, tamquam partes, componentes illud totum : hæc autem induunt unitatem totius sub ratione unius comparationis, convenientiæ, vel disconvenientiæ; ergo datur una ratio formalis, sub qua intellectus potest respicere, et attingere illa extrema.

XXVIII. Quod confirmatur manifeste ex duobus exemplis D. Thomæ. Primum est, quando dicit quod ex pluribus speciebus potest intellectus formare unam speciem (quia scilicet sub unica ratione formali fit illa repræsentatio ex pluribus) sicut ex specie montis, et auri format imaginatio speciem montis aurei, et intellectus ex præconceptis speciebus generis, et differentię format conceptum speciei, ut dicit I part. quæst. XII, art. IX ad II. Ergo similiter potest ex præconceptis speciebus subjecti, et prædicati formare unam speciem, seu conceptum totius propositionis. Patet consequentia, quia in tantum speciebus montis et auri, generis et differentię formatur una species, seu conceptus totius speciei, vel montis aurei, quia illa plura conveniunt per modum partium constituentium unum totum, sicut partes domus constituunt unum, et cognoscuntur per unam speciem domus : sed eodem modo, dicit S. Thomas cognosci propositionem per modum unius sicut partes in toto : ergo non minus ponit unam speciem, seu conceptum in formatione unius propositionis, sicut in cognitione domus,

et in formatione montis aurei et speciei ex genere, et differentia. Minor patet in VI met. lectione ultima, ubi inquit s. doctor quod: « Cum intellectus format ex conceptibus simplicibus compositionem, aut divisionem intelligit ambo ut unum, in quantum scilicet ex eis format aliquid unum, sicut etiam partes cujuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum : non enim intelligit homo domum, intelligendo prius fundamentum, et postea parietem, deinde tectum, sed omnia ista intelligit simul in quantum ex eis fit unum. » Ergo omnino comparat D. Thomas formationem propositionis formationi ex partibus qualis est in domo, et in monte aureo, etc. ergo non minus est una species, et conceptus in formatione propositionis, quam in formatione montis aurei, vel domus.

XXIX. Ad hoc non habet opposita sententia quid respondeat, nisi dicendo quod D. Thomas loco citato ex quæstione XII, solum intendit quod transacta cognitione manet aliqua species impressa, quæ formata est ex cognitione objectorum, sicut in D. Paulo remansit ex cognitione divinæ essentiæ. Et quod in illo loco ex VI met. non comparavit modum, quo formamus prædictam speciem, cum illo, quo formamus propositionem, sed tantum dicit quod intellectus intelligit prædicatum, et subjectum simul in quantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio, et negatio; quod vero fiat unum unitate simplicitatis, vel ordinis, ibi non explicat. Sed certe D. Thomas in hoc ultimo loco ex VI met. non solum dicit quod intellectus intelligit prædicatum, et subjectum simul, sed etiam explicat modum quo format compositionem, et divisionem : « Sicut, inquit, partes cujuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum

totum; » et ponit exemplum in domo, et ejus partibus: ergo aperte explicat modum quo fit ista compositio quantum ad unitatem conceptus, sicut est unitas in conceptu domus. Et tamen hæc solutio mittit hæc verba D. Thomæ et non solvit id in quo facimus vim. Et ut clarius constet hanc esse expressam ejus mentem, videatur hac prima parte quæst. LVIII, art. II, ubi inquit quod: « Contingit aliqua accipi ut plura, et ut unum, sicut partes continui, quæ si accipiuntur secundum quod sunt unum in toto, sic simul una operatione cognoscuntur tam per sensum, quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in tertio de anima, et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum, et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis. » Ubi pondero quod quando D. Thomas dixit quod partes in continuo cognoscuntur simul, dicit quod ly simul est una operatione, ergo et unico conceptu, quia uni operationi unus conceptus respondet: nec sententia opposita negat conceptum totius continui, et partium esse unum entitative: sed eodem modo dicit D. Thomas quod cognoscit simul prædicatum, et subjectum prout sunt partes unius propositionis: ergo intelligit simul cognosci, id est, una operatione, et consequenter uno conceptu entitative. Similiter D. Thomas in loco allato ex quæstione XII, non solum dicit quod transacta cognitione manet species rei cognitæ, sed etiam addit quod imaginatio, et intellectus ex pluribus speciebus format unam speciem, et conceptum entitative unum, et non solum ordine unum, ut etiam fatetur opposita sententia. Nos autem non urgemus, nec adducimus istam doctrinam quoad hoc quod est manere, vel non manere speciem transacta cognitione,

sed quoad hoc, quod est formari ex pluribus speciebus aliquam speciem entitative unam, et hoc non tangit prædicta solutio.

XXX. Secundum exemplum D. Thomæ est in locis ubi tractat illam quæstionem: An possit intellectus multa simul cognoscere, videlicet I par. quæst. LVIII, art. II, et quæst. LXXXV, art. IV, ubi semper docet quod plura comparata, sub una ratione comparisonis, aut differentie intellectus cognoscit, sicut partes totius sub una ratione, et specie totius, quam utique adversarii fatentur esse unam entitative. Et quia jam ponderavimus locum ex quæstione LVIII solum pondero id quod dicit S. Thomas, posteriori loco ex quæstione LXXXV, art. IV, nam, solum ad tertium dicit quod: « Partes quando cognoscuntur sub una confusione totius, per unam formam totius cognoscuntur; » et hanc non negant adversarii esse unam entitative, nec potest ab aliquo negari, alias nullum totum posset unicam speciem habere, hoc ipso quod plures habet partes. Deinde, solutione ad quartum immediate sequenti, dicit quod: « Quando intellectus intelligit differentiam, vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque sub ratione ipsius comparisonis, vel differentie, sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius: » ergo intelligit quod cognoscit illa per unam speciem seu formam: partes enim in cognitione totius sic per unam speciem attinguntur. Loquens vero D. Thomas de compositione, et divisione nostri intellectus articulo quinto sequenti primum ad dicit quod « Compositio, et divisio per quamdam differentiam, vel comparisonem fit, unde sic intellectus cognoscit multa componendo, et dividendo, sicut cognoscendo differentiam, vel comparisonem rerum. » Sed dixit

rat quod comparisonem, vel differentiam rerum cognoscit intellectus per modum partium in toto, et hoc fatentur adversarii cognosci per speciem entitative unam: ergo idem debent asserere de compositione, et divisione, aut negant D. Thomam.

XXXI. Objicies: Ad formandam propositionem, vel intelligendum plura sub compositione, et conjunctione possunt concurrere plures species impressæ sola unitate ordinis conjunctæ, et coordinatæ: ergo etiam conceptus sola unitate ordinis erit unus, et non entitative. Antecedens nos non negamus, et affirmatur a D. Thoma 1 part. quæst. xiv, art. xiv, et quæst. ii de verit. art... in corpore, ubi dicit quod: « Intellectus componit alteram speciem cum altera, et unit quodammodo, et sic in seipso enuntiabilia format. » Consequentia vero probatur, quia unitas conceptus sumitur ab unitate speciei, quia sumit unitatem ab objecto ut contento in specie, et sic non potest major unitas poni in conceptu, quam in specie impressa per quam producitur. Si ergo salvatur doctrina D. Thomæ quod multa intelliguntur ut unum, quæ unica specie repræsentantur, et ad hoc sufficit quod species sit una unitate ordinis, cur etiam non sufficiet ad eandem doctrinam salvandam, quod conceptus quo concipiuntur plura ut unum, sit conceptus unus unitate ordinis?

XXXII. Confirmatur, quia si propositio esset unus conceptus entitative, non differret noster modus intelligendi propositionem a modo intellectionis angelicæ, si quidem utrobique datur simplicitas ex parte intellectus, seu conceptus licet sit multitudo, et compositio ex parte objecti: hoc enim etiam servat intellectus Angelus, qui attingit compositionem ex

parte objecti, modo tamen simpliciter ex parte conceptus: ergo si in nobis etiam conceptus propositionis est simplex, licet objectum sit multiplex, habebit se sicut Angelus. Nec sufficit dicere quod in nobis invenitur diversus modus a cognitione Angeli, quia nos ex collatione plurium conceptuum simplicium formamus unum, qui est propositio; Angelus autem non per collationem conceptuum, sed per efficaciam indivisibilis luminis indivisibiliter propositionem attingit. Contra enim est, quia Angelus, præsertim inferior, qui intelligit per plures species quam superior, etiam præsupponit plures conceptus, ex quorum collatione format propositionem, et tamen solum quia conceptus formatus est unicus entitative, non componit, nec dividit: ergo sufficit unitas entitativa conceptus ad tollendam compositionem. Antecedens patet, quia Angelus inferior intelligit quamlibet naturam per speciem distinctam, et sic, si attribuit alicui subjecto aliquod accidens, præsertim alterius generis, v. g. accidens supernaturale, aut negat de illo aliam naturam, v. g. quod homo non sit cælum, indiget duplici specie repræsentante illas diversas naturas, et conferendo unam alteri negat, vel attribuit illi. Præcedit ergo in Angelo inferiori diversarum specierum collatio, et conjunctio, et tamen non format compositionem: ergo sola præcedentia plurium conceptuum, vel specierum, ex quarum collatione consurgit propositio, non sufficit ad compositionem, si tota propositio unico conceptu repræsentatur. Nec facile potest reddi ratio cur ad discursum non sufficiat unus conceptus entitative, sicut ad compositionem, et divisionem, cum tamen discursus etiam fiat sub ratione unius comparisonis, et collationis

in ordine ad unam conclusionem inferendam.

XXXIII. Respondetur imprimis non requiri ad formandam compositionem, quod concurrant plures species impressæ sola unitate ordinis conjunctæ, sed etiam formari potest una species impressa ex pluribus, quæ junguntur in prima operatione, collatis inter se, et per illam speciem impressam sic formatam, et repræsentantem plura, quæ repræsentabantur in simplici apprehensione sub altiori ratione unius comparationis, aut conjunctionis, et differentię, et per talem speciem formabitur unicus conceptus propositionis. Nec nos diximus solum ipsum conceptum propositionis esse unum entitative, sed conceptum, vel speciem; nec D. Thomas requirit plures species, nisi præsuppositivæ: ex eo enim quod una species in nobis sic repræsentat unum, quod non aliud, indiget conferre unam speciem cum alia: sed quod ex ista collatione non formetur una species impressa pro conceptu compositionis D. Thomas non dicit, sed potius oppositum affirmat in hac prima parte, quæst. XII, art. IX ad II. Neque enim est major ratio cur formetur unicus conceptus repræsentans plura per modum unius, et non unica species impressa. Et in hac solutione argumentum non habet locum.

XXXIV. Secundo, dicimus quod adhuc dato quod concurrant plures species impressæ immediate, et formaliter ad formandum unam propositionem, adhuc potest propositio formata esse una entitative, licet species impressæ sint plures, et solum unitate ordinis jungantur. Et ratio est, quia plures species impressæ concurrunt ad formandum conceptum sub applicatione, et usu potentiæ, et ista applicatio est una, et ordinat omnes illas species ad

unum effectum numero, sicut artifex potest applicare plura instrumenta ad unum effectum numero faciendum, sic intellectus utitur speciebus quasi instrumentis, seu repræsentationibus sibi subordinatis, et potest uti pluribus inadæquate se habentibus ad producendum unum conceptum numero, quia utitur omnibus illis sub ea ratione, qua conveniunt, et sic accipit illas ut causa partiales respectu unius effectus; sicut ex patre, et matre fit una causa, quæ sub una actione producit unum effectum numero. Dicimus ergo, quod unitas conceptus entitativa non sequitur unitatem speciei materialiter, et entitative sumptum, sed unitatem operationis, quæ potest pluribus speciebus tamquam causis partialibus, et inadæquatis uti ad eliciendam unam operationem, et consequenter unum conceptum qui est terminus illius.

XXXV. Ad confirmationem respondemus solutione data: et ad replicam dicemus infra, circa quæstionem LVIII, art. IV, ubi D. Thomas omni Angelo, tam superiori, quam inferiori negat compositionem, et divisionem, propterea eandem rationem, scilicet quia Angelus, sive inferior, sive superior intelligendo aliquam quidditatem, per eandem speciem intelligit quidquid ei attribui, vel removeri potest. Itaque prædicatum aliquod vel negatur a subjecto, vel attribuitur illi. Et si attribuitur, vel est ejusdem ordinis, vel superioris, sicut accidens supernaturale. Si negatur aliquod prædicatum quodcumque illud sit, non indiget Angelus ut specie repræsentante distincte naturam rei negatæ: ad hoc enim indigeret distincta specie, sed sufficit quod sibi repræsentetur carentia talis naturæ, etiam si solum in confuso repræsentetur res negata, et sub ratione rei exclusæ,

non sub ratione positiva suæ quidditatis, et constitutionis : non enim ad cognoscendum quod homo non est leo requiritur repræsentatio distincta quidditatis leonis, sed sufficit repræsentatio repugnantiae quam habet cum homine. Et hoc in ipsa repræsentatione hominis videtur, seu in affirmatione ejus, ut dicit D. Thomas loco citato ad secundum : « Per hoc, inquit, quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ. » Et sic species unius servit ad cognitionem sui oppositi, ut exclusi a se, si attribuitur aliquod prædicatum proportionatum, et connaturale subjecto, non indiget nisi specie ipsius subjecti ad illam attributionem faciendam, non autem collatione plurium specierum, quia per speciem unicam substantiæ cognoscit Angelus, etiam inferior, omnia accidentia, quæ sibi conveniunt. Si vero prædicatum quod attribuitur subjecto sit supernaturale, seu alterius ordinis, tunc indiget distincta specie repræsentante illam quidditatem supernaturalem, sed tamen in illa et specie repræsentante accidens supernaturale repræsentatur ejus subjectum, quia repræsentatur illud accidens in concreto : licet enim illud accidens non sit debitum subjecto, tamen subjectum illud est debitum accidenti, et est illo inferior, cum sit naturalis ordinis. Unde licet per speciem subjecti non possit repræsentari accidens supernaturale, tamen per speciem talis accidentis potest repræsentari subjectum, quia est illi accidenti debitum seu inferius illo. Unde ad attribuendum istud accidens subjecto, non indiget collatione plurium specierum, sed sola specie accidentis supernaturalis repræsentati in concreto, et per illam speciem intelligitur attribui tali subjecto in eo repræsentato.

XXXVI. Ad id quod dicitur de discursu, respondimus quæstione quinta summul. art. II. Breviter dicimus quod in discursu non intelligit intellectus plura per modum unius, quia non reducit illa ad unam comparisonem convenientiæ, vel differentiæ, sicut facit in compositione, et divisione, sed potius facit plures comparisones, scilicet majoris et minoris inter se, et cum conclusione. Et iterum procedit per modum resolutionis, et deductionis unius ex alio formaliter; et sic formaliter exigit plures operationes, quia fit per transitum de uno ad aliud : compositio autem, et divisio fit per adunationem plurium in uno, et sic una operatione intelligit plura per modum unius.

ARTICULUS IV.

Vindicantur rationes D. Thomæ ab articulo IV, usque ad VIII.

VERUM EST PRIUS BONO.

I. In articulo quarto docuit S. Thomas verum nostro modo intelligendi esse prius bono, duplici ratione. Primo, quia verum propinquius se habet ad ens, quam bonum : consequitur enim verum ipsum ens simpliciter, etiam abstrahendo ab existentia; bonum vero ipsum ens ut perfectum, et cum ordine ad existentiam; sic enim est appetibile. Secundo, quia verum respicit cognitionem, bonum vero appetitum; prior est autem cognitio, quam appetitus.

II. Utraque ratio displicuit p. Vasquez eamque rejicit hic dist. LXXVII, cap. V, num. XV et XVI. Et primam solvit distinguendo duplex bonum, unum absolutum, quod est ipsa integritas rei, aliud relatum, quod est bonum, ut conveniens alteri. Et hoc secundum dicit fundari in ente ut perfecto, et sic est objectum ap-

petitus, scilicet quatenus conveniens. Primo autem fundatur in ipso ente simpliciter, non minus quam verum, et hoc bonum est passio entis, non secundum. Et ita si ratio D. Thomæ procedit de hoc bono, quod est passio entis nihil probat. Secundam rationem solvit, quia bonitas est in rebus ante omnem ordinem ad appetitum, vel intellectum, veritas vero est primo, et per se in intellectu, denominative vero in rebus: ergo potius bonitas est prior veritate, sicut res est prior cognitione. Licet ergo cognitio sit prior appetitu, tamen bonum si sumatur absolute pro integritate, non dicitur per ordinem ad appetitum, sed absolute in se, et sic est passio entis. Si vero sumatur relate, et ut conveniens appetitui, non dicitur bonum ex appetitu, sed quia bonum est, appetitu attingitur. Nihil ergo conducit posterioritas appetitus, ut bonum dicatur posterius vero.

III. Cæterum impugnationes istæ valde debiles sunt, nec possunt labefactare rationes D. Thomæ. Et in primis bonum sumptum pro integritate rei, ut late ostendimus præcedenti tomo circa quæstionem v, disp. vi, non est passio entis, sed pertinet ad constitutionem ipsius entis, quia integrat, et componit illud, et sic perfectio ut formaliter constituens, et reddens rem perfectam in se non est passio rei, sed constitutio: perfectio autem, seu bonum ut finalizans, non ut constituens est passio entis, sic autem respicit appetitum quem finalizat, et qui tendit ad se. Quare bonum, quod est passio, debet explicare aliquid ultra constitutionem ipsius entis: constitutio enim, et integratio subjecti nunquam potest vim habere proprietatis, quia hoc consequitur (saltem ratione nostra) ad ipsam rem, cuius est proprietas, non vero

constitutionem ingreditur: repugnat enim conceptui proprietatis esse constitutivum formaliter ejus, cuius est proprietas, licet possit realiter esse identificatum illi. Implicat ergo quod bonum sub conceptu integritatis, qua constituitur, et integratur ens se habeat ut passio, sed tunc incipit induere conceptum passionis, cum incipit consequi ad ens constitutum, non ipsum constituere. Et ideo oportet quod secundum conceptum passionis addat supra ens constitutum aliquem respectum causæ finalizantis, seu appetibilitatis, et non solum sistat in conceptu formalis integrantis: ita quod non solum se habeat ut perfectum, sed ut perficiens per modum finis: ergo prout sic debet ei correspondere aliquod perfectibile ut finalizatum: hoc autem quod est perfectibile a fine, et in potentia ad ipsum, et tendens ad illud, generali modo dicitur appetitus, sive innatus, sive elicitus, et bonum, seu finis sic perficiens dicitur appetibile. Et sic bonum, ut passio, addit supra ens hanc rationem, seu convenientiam appetibilitatis, sive sit bonum absolute, sive relate. Sed in hoc distinguitur bonum ut absolutum, et bonum ut relatum, quod bonum absolute est conveniens respectu sui, et respectu propriæ appetibilitatis; bonum vero relate respectu alterius extra se. De quo plura videantur citato loco.

IV. Adhuc tamen abstrahendo ab hac disputatione, an bonum consistat in integritate entis, an vero addat respectum ad appetitum, ratio D. Thomæ subsistit. Nam veritas transcendentalis, et quæ est passio entis, ut late supra ostendimus ex ipso D. Thoma, et dicit ordinem adæquationis ad ideam divinam, a qua habet proprietatem sui esse, et habet ordinem ad intellectum creatum, quem movet, ut ipsi

veritati rei adæquetur. Bonitas etiam dicit perfectionem, seu plenitudinem, aut integritatem in suo esse, et hoc habet ex participatione bonitatis divinæ; et ex hac conformatione ad ipsam, in habendo omnia quæ sibi debentur, habet perfectam integritatem, et plenitudinem sui esse. Et deinde ex hoc resultat quod tale bonum sit appetibile, et perficiat finalizando appetitum, si ergo comparemus veritatem cum bonitate, quantum ad primum respectum, et formalitatem, clarum est quod veritas propinquius, et prius se habet ad ens, quam bonum, quia prius est aliquem effectum, seu artefactum commensurari suæ ideæ et principio absolute, et simpliciter in esse, quam imperfectione, et integritate eorum, quæ sibi debentur. Ad veritatem autem pertinet quod aliquid sit tale simpliciter, et in esse; ad bonitatem vero, quod sit tale in perfectione, et integritate, ut etiam Vasquez vult: ergo prior est adæquatio veritatis, quam commensuratio bonitatis. Patet consequentia, quia esse simpliciter, et absolute tale quod pertinet ad veritatem, est fundamentum et præsuppositum ut sic perfecte, et integre tale: hoc enim pertinet ad ornatum, illud ad substantiam, sicut prius est aliquid esse hominem quam habere integra et perfecta membra, et sensum hominis, quod est esse perfectum hominem; si ergo illud est fundamentum, et quasi substantia bonitatis, prius est illa; et sic veritas se habet quasi ipsa substantia, et esse rei, et id per quod talis res non est falsa, nec ficta, sed habet proprium esse, et essentiam talis rei, abstrahendo ab hoc quod est habere illam ornatam, perfectam, et integram, bene enim stat quod aliquid vere sit homo, et non sit integre, et perfecte homo, quod aliquid vere sit aurum, et non perfectum aurum. Er-

go stat solida ratio prima S. Thomæ quod verum est prius bono, quia propinquius se habet ad ens; sequitur enim ipsam substantiam, et essentiam rei, bonitas autem ipsam perfectionem et integritatem; hæc autem supponit tamquam fundamentum, et præsuppositum ipsam substantiam, et essentiam: super hanc enim cadit perfectio. Et sic manet soluta prima impugnatio Vasquez.

V. Ad secundam impugnantiæ Vasquez contra secundam rationem D. Thomæ est advertendum, quod S. Thomas ponit ad eandem objectionem in hoc articulo IV, arg. II. « Bonum, inquit, est in rebus, verum autem in compositione, et divisione intellectus, sed ea quæ sunt in re, sunt priora his quæ sunt in intellectu: ergo prius est secundum rationem bonum quam verum. » Hoc idem est argumentum Vasquez. Respondet autem S. Thomas quod: « Secundum hoc aliquid dicitur prius ratione, secundum quod prius cadit in intellectum. Intellectus autem per prius apprehendit ens, et secundo apprehendit se intelligere ens, et tertio se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus. » Quare D. Thomas concedit maiorem pro prima parte, scilicet quod bonum sit in rebus; sed pro secunda, scilicet quod verum est in compositione intellectus, virtualiter distinguit illam. Verum est in compositione intellectus, loquendo de veritate formali, concedo; loquendo de veritate transcendentali, et quæ est passio entis, nego; hoc enim etiam invenitur in rebus. Et D. Thomas in initio corporis articuli explicavit se loqui de vero transcendentali, dum dicit quod verum, et bonum supposito convertuntur cum ente, id est, in eodem subjecto sunt, veritas autem formalis cum sit in

intellectu, non est in eodem subjecto cum bono, quod est in re extra. Ad minorem concedit D. Thomas, quod ea quæ sunt in rebus sunt priora his, quæ sunt in intellectu loquendo cum præcisione. Ad consequentiam : ergo bonum est prius quam verum, distinguo; quam verum formale, quod est in intellectu nostro, transeat; quam verum entitativum quod est in rebus, et participatur ab intellectu divino, nego. Hoc autem explicat verbis supra relatis, quia esse prius ratione dicitur aliquid secundum quod cadit in intellectum, id est, secundum quod natum est illi objici, et ab eo apprehendi. Prius est autem, inquit, in intellectu apprehensio entis (quod pertinet ad simplicem apprehensionem) secundo, apprehendit se intelligere (quod pertinet ad compositionem, et divisionem, quæ, comparando id quod intelligit ad id quod est in re, quodammodo reflectit) et tertio est apprehendere se apparere ens (id est, judicare de convenientia, et appetibilitate rei, proponendo illam voluntati.) Unde sicut hi actus ordine quodam se habent ex parte intellectus, ita signum est quod ordine quodam eis cor respondeant aliquæ rationes, seu respectus ex parte objecti, et ita primo est in intellectu ratio entis, quæ simplici apprehensioni correspondet; deinde ratio veri transcendentalis, quæ correspondet secundæ operationi compositionis, et divisionis. Tertia ratio appetibilitatis, quæ correspondet iudicio proponenti voluntati bonum. Et sic patet mens S. Thomæ et solutio argumenti Vasquez. Et quando dicit quod ex eo quod cognitio est prior appetitu, non efficitur, quod veritas sit prior bonitate; dicimus non effici ex hoc tamquam ex causa, sed ex hoc quasi a posteriori colligi, quia quod relucet in actibus correspondet in objectis.

VI. Quod vero addit bonum absolutum non dici in ordine ad appetitum, sed ad se, bonum vero relate antecedere appetitum, respondetur quidquid sit de ista antecedentia boni ad appetitum, nos non agere de illa, sed de antecedentia inter verum quod respicit intellectum, et bonum quod respicit appetitum, non de prioritate inter ipsum bonum, et appetitum. Et quia cognitio est prior appetitu, inde quasi a posteriori deducitur quod etiam ex parte objecti cognoscibilitas est prior appetibilitate, veritas bonitate, quia illa est objectum intellectus, ista appetitus, sive constituatur in ratione objecti per tales respectus, sive ante illos. Nam quidquid sit de hoc, tamen constat bonum esse objectum appetitus, fundareque respectum, seu terminationem ad ipsum, et verum transcendente, saltem pro fundamento esse objectum intellectus, et fundare respectum ad illum, id est, respectum rationis. Et sic proportionate loquendo tanta est prioritas inter verum et bonum nostro modo intelligendi ex parte objecti, quanta realiter ex parte actuum cognitionis, et appetitionis. Nec obstat quod appetitus innatus antecedit cognitionem, et tamen respectu illius datur bonum: dicimus enim quod appetitus innatus antecedit cognitionem in eo in quo est appetitus, non in auctore naturæ, a quo dirigitur, et ordinatur.

RECTE PROBAT D. THOMAS DEUM ESSE SUMMAM VERITATEM.

VII. Procedit probatio D. Thomæ tam de veritate formali, quam de transcendentali, et utramque probat esse in Deo ex earum definitione. Nam veritas transcendens dicitur esse in re per conformitatem ad intellectum divinum, a cujus parti-

ipatione descendit: entitas autem divina non solum est conformabilis divino intellectui, sed summe identificata cum illo: ergo est summa veritas transcendens. De veritate formali id probat, quia veritas formalis est illa quæ apprehendit rem ut est in se. Hoc autem summo modo convenit Deo, quia respectu sui esse divini apprehendit seipsum ut est in se, quia est ipsum suum intelligere; respectu vero esse creati est mensura, et causa ipsius, quia illud est verum esse cujuscumque rei, quod ab intellectu, et idea divina ei attribuitur: ergo Deus summo modo apprehendit rem ut est in se: ergo est summa veritas formalis.

VIII. Utramque hanc rationem Vasquez fastidivit in commentario articuli quinti hujus quæstionis. Et quod attinet ad veritatem formalem, objicit contra D. Thomam, quia illa non consistit in conformitate intellectionis, seu conceptus formalis cum re, sed in conformitate conceptus objectivi, ut dicit se probasse dis. LXXVI, ergo non ex summa conceptus formalis, sed objectivi conformitate cum ipsa re, hoc deberet probari. Sed quia videt Vasquez ex hoc sequi quod visio beata in intellectu creato etiam erit summa veritas, quia conceptus objectivus talis visionis est ipse Deus cognitus in se, qui utique summam conformitatem habet cum seipso in re, quia habet summam identitatem, ideo addidit, quod ratio quare Deus est summa veritas formalis, est quia decipi non potest, et ideo decipi non potest, quia intellectus ejus est infinitus, et sic nihil eum latet: cum autem judicat de seipso, etiam decipi non potest, quia judicat de re summe necessaria, scilicet de ipso Deo. Beati autem licet etiam decipi non possint in visione beata, non tamen eodem gradu necessitatis, quia etiam ipsum lumen gloriæ creatum est.

IX. Circa primam rationem Divi Thomæ de veritate transcendentali dicit Vasquez, quod quando S. Thomas dicit esse summam veritatem, quia est summe conformis suo intellectui, id ita intelligendum esse, non quia sit conformis alicui intellectui, ut causæ, sicut de veritate aliarum rerum dicunt Thomistæ, sed quia refertur ad intellectum ut objectum veri judicii, non solum ad intellectum ipsius Dei, sed etiam ad nostrum: Deus enim non potest esse objectum falsi judicii, si judicatur esse verus Deus, sicut falsi dii, ut Jupiter, Apollo, etc.

X. Cæterum loquendo de veritate formali, jam articulo secundo ostendimus eam non consistere in conformitate conceptus objectivi, sed conceptus formalis cum ipsa re; hic enim conceptus est qui constituit formaliter intellectum verum: ergo in conformitate ipsius ad rem debet consistere veritas formalis, quatenus scilicet est ratio attingendi ipsum objectum, ut est in se, id autem quo intellectus redditur formaliter verus, non est conceptus objectivus sed formalis, quia ab hoc informatur intellectus: ergo in conformitate hujus ad rem in se, non in conformitate rei cognitæ ad seipsam consistit veritas formalis.

XI. Ratio ergo S. Thomæ procedit ex propriis, et immediatis. Ratio enim quare aliqua cognitio est vera, non est quia infinito, vel finito lumine attingit objectum, sed quia attingit illud ut est in se, ab eo enim quod res est, vel non est, intellectus verus, vel falsus est: ergo illa ratio quæ probat aliquem intellectum esse summe verum, quia summe attingit rem ut est in se, optime procedit et maxime per locum intrinsecum. Quod vero intellectus Dei decipi non possit, hoc est quod inquirimus: idem enim est esse summe verum, et decipi non

posse, id est, disconformari veritati: ergo hoc non potest reddi pro ratione. Quod vero ex infinitate intellectus divini probetur non posse decipi, quia nihil illum latet, est diminuta probatio, et non propria. Est diminuta, quia hoc solum probat Deum non posse decipi per ignorantiam, non tamen quod non possit decipi, per malitiam, formando aliquod iudicium disconforme rei, non ad assentiendum illi, sed ad decipiendum alios sicut nos possumus aliquando rem aliquam clare videre, ita quod nullo modo nos lateat, et tamen ex malitia formare iudicium oppositum, et disconforme illi, non quidem ad assentiendum, sed ad decipiendum alios, vel ad ostendendum nos non esse convictos. Ergo ex hoc præcise quod nihil lateat divinum intellectum, non probatur in Deo non posse esse iudicium disconforme rei, nisi probetur etiam ex malitia non posse id formare. Est etiam impropria probatio, quia non procedit ex propriis ipsius veritatis; propria enim ratio quare aliquod iudicium sit verum est, quia apprehendit res ut sunt. Hoc autem recte probat D. Thomas esse in Deo summo modo, quia respectu sui suum intelligere non solum est conforme, sed etiam summe unum cum illo: respectu vero creaturarum, iudicium Dei est causa, et regula illius esse quod habent, et sic neque per malitiam, neque per ignorantiam potest disconformari rebus, quia ipsæ non possunt aliud esse habere, quam quod a divino iudicio eis convenit.

XII. Circa veritatem autem transcendentalem, jam supra ostendimus in rebus creatis dici primo, et per se per ordinem ad intellectum a quo participatur, scilicet ad intellectum divinum: secundario vero dici per ordinem ad intellectum creatum, quem movere potest tamquam obje-

ctum. Et ita esse objectum veri iudicii creati est secundarium in veritate transcendentali. In Deo autem veritas transcendens non respicit intellectum suum ut causam, aut ideam, et multo minus intellectum extra se, sed illa veritas dicitur per summam identitatem cum intellectu divino: constituitur enim in natura sua per ipsum intelligere, et sic non indiget respicere intellectum ut causam, quia non est participata veritas, sed summa et prima.

QUOMODO ALIQUÆ VERITATES CREATÆ
DICANTUR ÆTERNÆ.

XIII. In articulo septimo docet D. Thomas, quod formaliter, et positive nulla est veritas æterna, nisi in intellectu divino, et per ordinem ad illum, ita quod remoto divino intellectu nulla veritas dicenda est æterna, neque ex parte ipsius enuntiabilis, nec ex parte ipsius enuntiationis, neque ex parte rerum. Docet secundo, posse universalialia dici æterna negative, in quantum abstrahunt ab hic et nunc. Dicit tertio, futura etiam non habere veritatem æternam, nisi in causa prima, quæ est Deus. Et quoad hoc eadem ratio est immutabilitatis, et æternitatis.

XIV. Huic doctrinæ se opponit Vasquez hic d. LXXVIII, c. II, et docet omnem veritatem esse æternam sicut connexiones essentielles rerum, non solum quia intellectus divinus qui de illis iudicat æternus est, sed quia objectum intelligibile ex se habet non repugnantiam, et talem extremorum connexionem, tam secundum esse possibile, quam futurum, ut quilibet intellectus sive increatus, sive creatus, si ab æterno esset, possit habere de illo verum iudicium. Hoc ergo quod est non repug-

nare aliquid vere intelligi ab æterno, veritatem aliquam redit æternam; unde etiamsi Deus in tempore, et non ab æterno inciperet intelligere, veritas tamen rerum esset æterna, quia quantum est ex se non repugnat ex se antea, et antea sine determinato principio intelligi. Nec tamen hinc sequitur aliquid ab æterno subsistere præter Deum, quia veritas solum dicitur æterna, quia non repugnat ab æterno intelligi, ut quando connexio est essentialis, vel quando enuntiatio est de re futura, quia utrumque de se natum est intelligi vere a quocumque intellectu, etiam ab æterno. Ex quo colligit veritatem dici immutabilem, non ex eo quod Deus, vel ejus veritas mutari non potest, sed quia de se quælibet veritas ab æterno est, ut dictum est.

XV. Nihilominus pro intelligentia D. Thomæ supponendum est id quod sæpe diximus, veritatem transcendentalem rerum consistere in conformitate cum ideis divinis, a quibus derivatur, ita quod licet ista veritas entitative debeat præcedere veritatem nostri intellectus, quia in nobis formatur ex notione, et dependentia a rebus a quibus sumitur nostra scientia, tamen veritas intellectus divini præcedit ipsam veritatem rerum, utpote a se derivatam, et participatam, non solum in esse existentiae, sed etiam in statu possibili, aut secundum se, quia quocumque modo sumatur, est veritas creata, et participata a Deo. Nec potest intelligi quod solum sit veritas in potentia a Deo in ratione veritatis, licet quantum ad rationem existendi non semper sit actu existens, sed mutetur de non esse ad esse, vel e contra: sed in hoc sensu dicitur veritas esse participata a Deo, quia si intelligitur veritas, debet intelligi per ordinem ad actualem ideam, et veritatem Dei, non ad potentialem.

Et ita si per impossibile Deus aliquando non habuisset ideam, sed cœpisset habere in tempore, tunc non daretur aliqua veritas creata ab æterno, etiam objective, et fundamentaliter, quia non daretur actualis idea per ordinem ad quam diceretur participata veritas, sicut communiter dicunt theologi I-II, q. LXXI, art. VI, quod si tolleretur lux æterna, non solum in suo effectu, prout in nobis manifestatur, sed prout est intra Deum, tolleretur omnis ratio peccati, quia essentialiter est transgressio legis: sic etiam quia veritas transcendens est participatio regulata a veritate æterna, quæ est idea, non potest sine veritate æterna Dei intelligi aliqua veritas creata. Et hoc multo fortius currit in veritate, quam in peccato, quia peccatum solum respicit legem, ut illi oppositum et ab ea devians: ut autem aliquid opponatur alteri, non requiritur quod suum oppositum existat, sed etiam eo remoto, adhuc potest retinere oppositionem ad illud, quia retinet naturam, quæ de se nata est opponi, licet de facto non exercent oppositionem, id est, exclusionem illius, et relationem realem oppositionis ad id quod non est. At vero id quod est participatio alicujus non potest intelligi tamquam participatio, nisi detur de facto id a quo participatur, et sic veritas participata essentialiter supponit primam veritatem, a quo dicitur participata et creata.

XVI. Ex qua doctrina sequitur confirmatio, et illustratio doctrinæ D. Thomæ et responsio ad objecta Vasquez. Nam in primis ex hoc intelligitur quomodo verum sit, quod in articulo sexto docet S. Thomas, quod omnes res sunt veræ, quantum ad veritatem transcendentalem ab una prima veritate, quæ est in intellectu divino; veritas autem quæ est in intellectu creato multi-

plicatur secundum diversos intellectus. Hoc enim dictum non intelligitur sic, quod res omnes sint veræ una prima veritate, tamquam sibi inhærente, sed tamquam regulante, et mensurante, et a qua tamquam a principio participatur veritas transcendentalis, quæ est inhærens in rebus ipsis, et est conformatio cum veritate divini intellectus, et talis conformatio multiplicatur in rebus, sicut ipsa entitas, ut concedit D. Thomas q. 1 de verit. art. iv ad 1. Veritas autem formalis, quæ est in intellectu hæc est una in Deo, in rebus autem solum denominative, sicut sanitas in animali, et medicina; quod non tollit transcendentalem veritatem esse intrinsece in rebus, et multiplicari, ex participatione tamen intellectus divini.

XVII. Secundo, colligitur ex eodem fundamento veritates creatas non posse dici æternas, quia possunt de se causare, aut terminare iudicium cujuscumque intellectus, si daretur ab æterno, ut putat Vasquëz loco citato, sed ex eo potius, quia a veritate æterna divina intellectus tamquam a prima regula, et principio sui derivantur, et participantur; quod constat ex opposito fundamento, quia veritas creata, quæ convertitur cum ente, prius comparatur ad intellectum divinum, cujus participatio est quam ad creatum, in quo cognitionem sui causare potest: causare enim sui cognitionem non est constitutivum veritatis transcendentalis in rebus, participari autem a divina veritate, eique conformari, essenziale est veritati creatæ: prius est enim esse in se, quam causare aliquid in alio: nam et illa capacitas ut cognoscatur aliquid ab intellectu creato, etiam si daretur ab æterno, est aliquid participatum a divina veritate, et sic ex ipsa veritate divina habet veritas creata totum quod requiritur ut veritas di-

catur æterna. Ad hæc, licet possit res aliqua semper intelligi ab intellectu creato, si daretur, tamen in se debet habere aliquod fundamentum, ratione cujus potest a quocumque intellectu semper intelligi, sive hoc fundamentum sit invariabile, et semper verum, sive variabile, et diversum, ut in contingentibus: ergo antecedenter ad hoc quod aliqua res possit intelligi, assignari debet fundamentum talis intelligibilitatis, et veritatis; hoc autem non est aliud quam ipsa entitas rei, ut adæquata, et conformata suo principio, id est, divinæ ideæ, unde illi determinatur ratio, et mensura suæ naturæ, et eorum quæ sibi debentur: ergo prius, et principaliter desumenda est veritas æterna in rebus creatis, ex conformitate ad veritatem æternam divinam, quam ex eo quod possit intelligi ab aliquo intellectu creato, etiam si esset ab æterno.

XVIII. Colligitur tertio, specialiter aliquas veritates dici æternas, alias vero non, quia licet omnes deriventur a veritate divina, sed non eodem modo. Quædam enim derivantur a Deo tamquam essentialia prædicata rei, aut necessario consecuta, quædam ut accidentalialia. Quæ derivantur, ut substantialia, non solum a principio immutabili derivantur, quæ est divina veritas, sed etiam ab illa necessitatem participant sic conveniendi, et constituendi res: ubi autem participatur necessitas, ibi etiam participatur immutabilitas, quia quod necessario est tale, semper est tale et sic vocatur æterna veritas, id est, necessaria, quia necessarium semper est idem. Quæ autem derivantur a Deo ut prædicata accidentalialia, licet deriventur ab immutabili principio, in se tamen sunt contingentia et mutabilia, et ita non fundant prout in se, et secundam suam participationem veritatem necessariam, et semper eandem, sed varia-

bilem, et contingentem, licet veritas divina omnia illa immutabiliter complectatur, causans unam veritatem pro uno tempore, et aliam pro alio. Videatur D. Thomas q. i de verit. art. vi ad iv.

XIX. Colligitur quarto, quod hæc veritas creata necessaria non dicitur æterna positive, seu durative, quia æternitas quantum ad durationem supponit existentiam, quæ non datur in creaturis secundum se, et essentialiter, sed dicitur æterna dupliciter; primo negative, secundo denominative, seu objective. Primo modo dicitur æterna, quia non fundatur ejus veritas, et connexio in aliqua mutatione temporali, nec dependet ab hic et nunc ut possit vere intelligi, licet ut possit existere requiratur aliquam actionem agentis, quæ necessaria non est. Et hoc modo assignat D. Thomas veritatem æternam propositionibus necessariis, et universalibus, in præsentibus articulo v ad ii et quæst. i de verit. art. v ad xiv. Secundo modo dicitur hæc veritas æterna, quia est objectum judicii æterni Dei participando ab illo necessitatem, ita ut semper uno et eodem modo judicari, et intelligi possint, non ut pro diversis statibus, vel temporibus mutantur, sicut contingentia. Et hoc modo connexiones essentielles dicuntur veritates æternæ ex participatione veritatis divinæ, quæ de eis judicat ab æterno secundum eundem modum, et necessitatem quam ab illa habent, licet etiam secundario possint sub eadem necessitate intelligi a quocumque intellectu, si detur. Et hæc denominatio veritatis dicitur manere, etiam ipsis rebus non manentibus in sua existentia, quia sic manent in sua intelligibilitate, et in judicio divino.

XX. Colligitur ultimo, quid dicendum sit de veritatibus contingentibus, sive futuris, sive non fu-

turis, hæc enim veritatem non habent, nisi ex sua causa, ut docet S. Thomas in hoc articulo vii ad iii. Nam ex se, id est, ex propria essentia, et connexione suorum prædicatorum, non fundant determinatam et unam veritatem, sed variabilem, et indifferentem ad se, vel non esse, eo quod tota ista veritas in aliqua existentia, vel ex ordine ad existentiam desumitur: ergo ex se non sunt natæ causare, et inducere semper eandem veritatem in intellectu, secundum id quod de se fundant; sed si aliquam determinationem veritas illarum habet, debet esse ex aliqua causa determinante illam indifferentiam, et suspensionem, quæ causa est Deus, qui de istis contingentibus disponit, et prævidet, ut suprema, et universalissima causa, atque adeo determinat quid futurum sit in unam partem potius quam in aliam, de quo late egimus præcedenti tomo, disp. xix. Quod autem Vasquez dicit hic disputatione lxxviii citata, quod ista futura contingentia, v. g. antichristus erit, sunt aptata nata vere sic intelligia quocumque intellectu, non potest dici quod id habeant ista futura ex meritis suæ propriæ contingentiae, et indifferentiae, quam solum fundant ex se, et ex propriis causis, sed si talis veritas determinate eis attribuitur, id erit ex habitudine ad causam primam, quæ suo decreto id determinat, ut citato loco ostendimus. Unde iste sensus p. Vasquez est fundatus in illa sententia, quod veritates de futuro contingentia ex se determinatæ sunt, neque ideo sunt determinatæ futuræ, quia a Deo intelliguntur, et decernuntur, sed potius ideo determinate intelligi etiam a Deo, quia in se sunt determinate futuræ, atque adeo antecederet ad Dei intelligentiam et dispositionem sunt determinatæ, et sic non solum in se, sed ex se determinationem habent, et non

ex Deo, quæ est magna absurditas. Vide loco citato quæ diximus.

XXI. Sed dices: Hæc propositio: Homo est animal, secundum se, et independentem a iudicio intellectus divini est vera, si quidem id habet ex sola terminorum connexionem; ergo non ex eo est æterna, quia est in intellectu divino, neque ex eo est vera, quia Deus illam intelligit, sed e converso: et similiter hæc propositio: Antichristus erit, de se determinatæ veritatis est, quia a quocumque dicatur, etiam ab æterno, dicetur id quod est in re: ergo dicetur verum: ergo non ex eo solum est vera, quia est in mente divina, sed quia conformabilis est cuilibet intellectui.

XXII. Respondetur illam veritatem necessariam: Homo est animal, esse veram, ex connexionem extremorum secundum se, ut participata a veritate divina, quia etsi sit necessaria connexio, habet tamen neces-

sitatem participatam, et creatam. Unde ex eo quod Deus illam intelligit per modum ideæ causantis illam veritatem, talis veritas necessaria est, non ex eo, quod veritas illa est, Deus habet ideam, et cognitionem illius. Quod multo magis requiritur in veritate contingenti, cujus veritas non solum est participata a Deo, sed etiam determinatio indifferentiæ ejus ex decreto Dei est, quia determinatio circa existentiam, vel non existentiam est. Unde qui proferret illam, etiam ab æterno proferret verum determinate, non determinatione orta ex meritis ipsius objecti, quod potius de se est indifferens, et incertum, sed ex subordinatione ad decretum divinum, cui, si non conformaretur illa veritas non esset determinata. Videantur quæ diximus disputatione XIX, citato tomo præcedenti.



QUÆSTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI.

SUMMA LITTERÆ.

Expedito tractatu de intellectu, seu scientia Dei, ordo ipse postulat, ut agatur de voluntate ejus. In qua quæstione generaliter considerat Divus Thomas tria.

Primum, id quod pertinet ad quæstionem an est, et quid est divinæ voluntatis, quod tamquam duplex præsuppositum explicat duobus primis articulis.

Secundum pertinet ad modum ipsius voluntatis erga actus, et objecta sua, qui modus consideratur secundum quatuor, scilicet quoad necessitatem volendi : quoad causalitatem in re volita, vel causam suæ volitionis : quoad efficaciam, et immutabilitatem : et denique quoad impeccabilitatem, et electionem. Et hæc tractat octo sequentibus articulis.

Tertium pertinet ad manifestationem voluntatis divinæ erga nos, quod pertinet ad voluntatem signi eamque, et signa divinæ voluntatis explicat duobus ultimis articulis.

Igitur in articulo primo, ostendit id quod pertinet ad quæstionem an est, scilicet dari in Deo voluntatem, quia datur intellectus : ad formam autem intelligibilem sequitur appetitus elicitus, et intellectualis, quæ est voluntas, sicut ad formam naturalem, innatus.

In articulo secundo, tractat de objecto voluntatis divinæ quod pertinet ad quæstionem quid est, quia ab objecto sumitur specificatio, seu quidditas potentiæ. Et docet, quod objectum divinæ voluntatis non solum est ipsemet Deus, qui amatur ut summum bonum, sed etiam creaturæ, quæ ordinantur ad ipsum, et participant ab eo bonitatem.

In articulo tertio, incipit inquirere modum divinæ voluntatis in volendo. Et primo, quoad necessitatem ; et ostendit quod Deus seipsum necessario vult, quia est summum bonum et proprium objectum suæ voluntatis, atque adeo habet cum ipso necessariam connexionem, creaturas autem non vult necessario, quia non requiruntur ad suam bonitatem, neque indiget illis, cum sit in se summe perfectus.

In articulo quarto, inquit alium modum divinæ voluntatis, scilicet causalitatem ejus in res, et in articulo quinto quomodo voluntas Dei habeat causam volendi. Ostendit ergo voluntatem divinam esse causam rerum, quia Deus non agit per naturam, sed per intellectum, eo quod omnia modo intelligibili in ipso sunt, et consequenter agit per voluntatem, quæ est inclinatio intellectus. Agere autem per naturam, et non per intellectum est ejus quod agit ut directum ab alio intellectu, et secundum modum determinatum ad unum, quod totum est alienum ab universalissima ratione primæ causæ respectu creaturarum. Ostendit similiter in articulo

quinto, voluntatis divinæ nullam esse causam ex parte volentis, quia unico actu vult omnia, non vero ex actu circa finem causat actum circa media, et istum actum habet a semetipso, non autem ab aliquo extra se movetur. Ex parte autem volitorum datur causa, quia vult unum esse causam alterius, et unum ordinari ad aliud, ut media ad finem.

In articulo sexto, incipit inquirere tertium modum voluntatis, scilicet ejus efficaciam, et immutabilitatem. Et imprimis articulo sexto, ostendit voluntatem Dei in tota sui universalitate semper impleri, licet diversos ordines rerum habeat, ita ut qui excidit ab uno, relabatur in alium, in quo Dei voluntas impletur, quia hoc pertinet ad voluntatem consequentem.

In articulo septimo, ostendit voluntatem Dei esse immutabilem, quia unico actu vult omnia, quod si est unicus, est immutabilis, alias maneret Deus sine actu. Vult tamen Deus rerum mutationes, et quod aliquæ causæ impediantur ab aliis, licet de se inclinatæ sint ad effectus.

In articulo octavo, ostendit hanc efficaciam, et immutabilitatem Dei non auferre contingentiam, aut libertatem a causis inferioribus, eo quod efficacia ejus licet sit immutabilis, est tamen universalissima, et sic non solum attingit, et disponit de effectu aliquo faciendo. sed etiam de modo, quo a sua causa faciendum est, quia etiam modus iste a divina voluntate est. Unde pro quibusdam causis voluit Deus modum necessarium operandi, pro aliis contingentem, et liberum, quia contingentes sunt: non ergo tollit contingentiam, si dat illam.

In articulo nono, incipit inquirere modum quartum divinæ voluntatis, scilicet impeccabilitatem, et indeficientiam, licet electionem habeat. Et in articulo nono, ostendit quod voluntas Dei non est volitiva mali quod est culpa, nec etiam per accidens, quia pro nullo alio bono vult contra suam bonitatem, mala autem pænæ vult Deus volendo aliquod bonum cui pæna conjungitur, vel malum naturæ, sicut volendo aliquid generari, ut aliud corrumpi.

In articulo decimo, ostendit Deum esse liberi arbitrii, quia electionem habet, licet non cum defectu peccati, quia non vult malum.

In articulo undecimo, incipit, inquirere ultimum quod in hac quæstione tractat, scilicet de voluntate signi in Deo, quæ distinguitur a voluntate proprie dicta, quia voluntas proprie dicta est volitio beneplaciti, quæ in Deo est: voluntas autem signi non est voluntas quæ sit in Deo, sed effectus aliquis extra Deum, quo manifestatur aliquid Deum velle, et metaphorice dicitur voluntas.

In articulo duodecimo explicat quinque signa voluntatis divinæ. Primo, præceptum, quo cognoscimus Deum aliquid velle ut fiat. Secundo, consilium, quo suadet ut melius fiat. Tertio, prohibitio, qua vult ne aliquid fiat. Quarto, operatio qua significat aliquid a se fieri, ut miracula, et similia. Quinto, permissio qua significat se non impedire ne mala fiant.

DISPUTATIO III.

DE HIS QUÆ AD CONTROVERSIAM DE
EFFICACIA VOLUNTATIS ET PROVIDEN-
TIÆ DEI SUPPONENDA SUNT.

Non est nostræ intentionis aliquo modo agere de efficacia divinorum auxiliorum, cum sit expresse pro-

hibitum a sanctissimo Domino nostro Urbano VIII, ne de hac materia libri compositiones, vel tractatus possint imprimi, aut in lucem edi quocumque prætextu, ut habetur in congregatione sanctæ, et generalis inquisitionis facta die 22, maii 1625, coram Sanctitate sua. Solum ergo de ipsius voluntatis, et prædestinationis divinæ efficacia, prout

ex parte Dei se tenet, in his tractatibus agendum est. Sed quia multum pendet ista quæstio; et difficultas ex plena cognitione eorum quæ olim in Pelagio, aliisque ejus discipulis, et reliquis, et ante ipsum in aliis hæreticis sancta damnavit Ecclesia, operæ pretium visum est, ad omnes istos tractatus hanc præmittere disputationem, quæ de ipso facto errorum, et opinionum quæ in hac parte versantur, historiam potius texat, quam disputationem: prout etiam magna ex parte fecit p. Suarez, primo tomo de gratia, prologo meno quinto.

ARTICULUS I.

Qui fuerint errores circa efficaciam divinæ voluntatis, et liberum arbitrium, et quando cæperint.

I. Fuisse Pelagium primum qui gratiæ Dei efficaciam, necessitatemque negaverit, et ad bene agendum sufficientes existimaverit vires liberi arbitrii, fortassis aliquis sibi persuadebit ex verbis Vincentii Lirinensis, in libro adversus hæreses, ubi agens de Pelagio, sic inquit: « Quis unquam profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi præsumpsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per singulos actus adjuvandum necessariam Dei gratiam non putaret? » Quo loco manifeste Vincentius affirmat nullum ante Pelagium extitisse, qui necessitatem gratiæ pro libero arbitrio sic negaret. Verumtamen certum est, multo ante Pelagium difficultates istas de gratia, et libero arbitrio incœpisse, etsi nullus fortasse ante ipsum ita impudenter, et aperte contra gratiæ necessitatem liberi arbitrii vires, sufficientiamque extulerit: quo sensu præfata verba Lirinensis acci-

pienda sunt. Ante Pelagium enim Judæi gratiam non requiri ad justificationem neque ad custodienda mandata, sed sufficere legem cum libero arbitrio existimabant, sicut docet Augustinus serm. XIII de verbis Apostoli, ubi verba quædam ipsius Apostoli referens, quibus Dei justitiam ex gratia statuit, et propriam ex libero arbitrio evacuat, inquit quod: « Commendat ita Apostolus propter Judæos, qui de lege gloriabantur, et libero suo arbitrio legem sufficere arbitrabantur. » Et epist. xcv, de eisdem Judæis loquens inquit: « Quod per legem justificari se arbitrabantur, sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio. » Cum quibus postea consensit Pelagius, qui quando aliquid de gratia Dei admisit, eam dixit consistere in lege, sicut Judæi in persuasionem, in doctrina, seu scientia. Ergo in hoc ipso erraverunt Judæi multo ante Pelagium, contra quos Apostolus in epistolis ad Romanos et ad Galatas præcipue agit, ostendens legis insufficientiam, nisi addatur gratia, quæ neque ex meritis, neque ex operibus legis nobis datur.

II. U autem specialiter ipsum Judæorum dogma circa hanc materiam discernamus, supponendum est quod ex variis quæ apud Judæos vigeant sectis, in quas eorum doctrina, et respublica tandem dissecta fuit, quarum xxviii refert Philastrius in lib. de hæresibus, et aliquas etiam tradit Epiphanius, lib. I de hæresibus, tomo primo, præcipue tamen, et quasi omnium capita erant tres, scilicet Essenorum, Phariseorum, et Sadducæorum, ut ex Josepho libro II de bello Judaico, cap. VII, refert Baronius in apparatu ad annales ecclesiasticos, cap. VII. Inter Phariseorum autem, et Sadducæorum dogmata Josephus citato loco, ponit id quod pertinet ad liberum arbitrium, et efficaciam operationis

Dei, his verbis: « Pharisei primum dogma habent, ut fato, et Deo universa deputent: et quidem vel agere, quæ juxta sunt, vel negligere secundum majorem partem esse in hominibus profitentur, adjuvare autem in singulis et fatum. Sadducæi porro fatum omnino negant, et Deum extra omnem mali patratiorem inspectionemque constituunt. Aiunt autem electioni hominum, vel bonum, vel malum esse propositum, et secundum voluntatem propriam alterutrum unicuique contingere. » Quod hic de fato Pharisei fortasse non sumebant fatum pro necessitate orta ex cæli dispositione, sicut plerique gentilium qui fatalem vim sideribus tribuebant, sed pro dispositione divina ex providentia sua orta, qua ratione loquitur de fato D. Thomas I part. quæst. cxvi, si quidem pro eodem reputabant Pharisei Deo, et fato cuncta tribuere. Excipiebant tamen ad hoc liberum arbitrium qui majorem partem tribuebant in his, quæ juste agere, vel negligere poterat, quia hoc necessarium erat ad constituenda præmia, vel pœnas pro alia vita, et resurrectione mortuorum; quæ omnia contra Sadducæos ipsi fatebantur, licet inconsequenter locutos notet S. Epiphanius, libro I de hæresibus, tomo I, cap. xvi, in hoc quod ex parte omnia tribuerent fato, quod necessitatem videtur inducere, ex alia judicium Dei circa homines constituerent quod libertatem in ipsis supponit.

III. Utramque hanc sectam Pelagius in suo dogmate videtur imitatus. Primo quidem Sadducæos, qui ita dicebant in nostra electione esse propositum bonum, vel malum, ut utrumque æqualiter secundum propriam voluntatem contingeret. Quod ipsum Pelagius in initio sui erroris dixit, existimando non minus esse potens liberum arbitrium ad bene

agendum, quam ad male, ita ut sine gratia crederet posse hominem facere omnia divina mandata, ut refert Augustinus in lib. de hæresibus, hæresi lxxxv. Phariseorum autem dogma videtur postea secutus Pelagius, qui etsi aliquantulum admiserit gratiam Dei, tamen majorem partem tribuebat libero arbitrio, et minorem dabat Deo, ut multis locis docet Augustinus præsertim libro de gratia Christi, cap. xxvi: « Quod minus est, inquit, divino tribuit adjutorio, quod autem majus est, humano usurpat arbitrio. » Quod autem addebant Pharisei fatum in singulis adjuvare, intelligendo nomine fati (ut videtur) ipsam dispositionem divinam: hoc ipsum Pelagius postea dixit, renuens concedere divinam gratiam præcedere, et inspirare nobis cupiditatem boni, sed bonum propositum conceptum adjuvare, licet non sub nomine fati hoc diceret, sed sub nomine auxilii, seu gratiæ, quod ex ipsorum Pelagianorum verbis refert Augustinus libro II contra duas epistolas Pelagianorum, cap. v et vi. « Hæc, inquit, verba sunt vestra: Baptisma omnibus necessarium esse ætatibus confitemur, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. »

IV. Secundo loco, Simon magus in disputationibus habitis cum D. Petro Apostolorum principe, ut refert S. Clemens, libro tertio recognitionum, ex efficacia divinæ voluntatis negavit liberum arbitrium nostrum. Cum enim a Petro vi argumentorum sic ageretur, ut qui prius liberum hominibus concesserat arbitrium, postea in magna inconvenientia lapsus, ipsum negaret, et de hoc a Petro postularetur coram tota multitudine, volens Simon aliquod sibi patrociniū negatæ libertatis

prætendere, ad illud commune argumentum confugit, quomodo cum efficacia voluntatis divinæ stet libertas creata? Quia id quod Deus vult, est, et quod non vult, non est. Cui Petrus distinguens duos ordines rerum, scilicet eorum quæ necessario moventur, et quæ voluntarie, quorum prima in ordine quo creata sunt semper permanent, non secunda, subiecit pro responsione Simonis. « Ignoras Simon, et valde ignoras quomodo in singulis quibusque voluntas Dei sit: quædam enim voluit ita esse, ut aliud esse non possint, quam id quod ab ipso instituta sunt et his neque præmia, neque supplicia statuit: ea vero quæ ita esse voluit ut in sua potestate habeant agere quod velint, his pro actibus ac voluntatibus suis statuit, ut aut renumerationes mereantur, aut pœnas. Cum ergo in duas, ut edocui partes dividantur cuncta quæ moventur, secundum eam quam supra diximus distinctionem, omne quod vult Deus est quod autem non vult, non est. » Ubi vides apostolicam doctrinam ab ipso Ecclesiæ fundamento, et Apostolorum principe traditam, nempe in hac efficacia divinæ voluntatis componenda cum libertate nostra non oportere recurri ad aliquid præsuppositum, et prævisum ex parte nostra, juxta quod Deus moderetur decreta sua, et ad ipsammet efficaciam universalissimam divinæ voluntatis, quæ quibusdam causis necessitatem operandi constituit, aliis contingentiam, et ideo in omnibus semper fit id quod Deus vult, et tamen libere fit, et contingenter, quia hoc ipsum Deus vult quod res non solum fiant, sed etiam libere fiant, et sic fit semper quod Deus vult, quia etiam vult ipsum modum quo fiunt, et dat illum. Si ergo efficacia divinæ voluntatis est tam universalis quod dat omnia, utique non tollit libertatem, quia dat. Quam

solutionem et doctrinam perpetuo sequitur S. Thomas ut præcedenti tomo, disp. xx, articulo ultimo diximus, et amplius infra dicemus articulo quinto.

Eamdem difficultatem videtur Apostolus Paulus tetigisse tamquam in hac materia potiore, cum ad Rom. ix, illam quorundam objectionem ponit: *Dicis itaque mihi: Quid adhuc quæritur? Voluntati enim ejus quis resistit?* Quasi volentes illi qui sic objiciebant, ex efficacia voluntatis Dei, cui nullus resistit, declinare querelam quam adversus nos Deus habere potest, si recte non operemur. Et ideo videbatur illa objectio ad hoc tendere, ut efficacia divinæ voluntatis cum arbitrio nostro stare non possit, quasi illud destruat sua efficacia, cui non potest resisti: et tamen unico verbo respondet Apostolus: *Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic?* Ubi in *ly* sic denotat Apostolus fecisse Deum voluntatem, et actum ejus, tam quoad substantiam, quam quoad modum, et si sic fecit, non destruxit, sed libertatem faciendo, et movendo conservat. At vero volendo ostendere iram, sustinuit in multa patientia, hoc est permisit, coegit vasa iræ; quod est signum reliquisse, non destruxisse libertatem, quia figmentum, id est, bonum opus a se causatum sic fecit, et vas iræ sic sustinuit. Constat ergo vixisse illis Apostolorum temporibus hanc sententiam de fato, de efficacia divinæ voluntatis destruyente liberum arbitrium, et de negatione necessitatis gratiæ, et sufficientia liberi arbitrii, aut simpliciter, aut in majorem partem pro bonis operibus faciendis.

V. Tertio loco hic error de sufficientia liberi arbitrii, et negatione gratiæ Dei suscitatus videtur a Basilide, et Valentino antiquissimis hæreticis; Basilides enim sub Hadri-

ano principe successore Trajani erupit, ut refert Eusebius, libro iv historię ecclesiasticę, cap. vii, et Clemens Alexandrinus vii stromatum. Valentinus autem paulo post, sub Hygino papa, Romam venit, et permansit ibi sub Pio, et Aniceto, ut ex Eusebio loco citato cap. xi, et Nicephoro, lib. iv, cap. iii, constat; imo usque ad Eleutherium pontificem supervixisse significat Tertullianus de pręscriptionibus, cap. xxx fuitque sub principatu Autonini Pii.

VI. Isti ergo hæretici docuerunt fidem esse naturalem, et salutem posse nobis per naturam contingere, semota gratia prout de Basilide Clemens Alexandrinus, lib. ii stromatum; licet alii auctores qui ejus errores referunt, ut Epiphanius, et Theodoretus id ei non attribuant, sed neque Clemens Alexandrinus hoc ipsi tribuit, sed sectatoribus ejus. « Fidem, inquit, esse naturalem existimant Basilidis sectatores. Valentiniani autem nec fide, nec gratia, nec bonis operibus, sed sola sua cognitione salutem se assecuturos putabant, excellentiorem eam putantes, quam fidem (naturalem eam fortiter ponebant) et solum pro simplicioribus, sibi autem suam cognitionem sufficere putabant. » Videatur Theodoretus, libro primo hæreticarum fabularum, et Epiphanius, libro primo contra hæreses tomo ii, et Clemens Alexandrinus, libro quarto stromat. ubi Valentino, et Basilidi tribuit, quod natura salvum sit genus humanum. Non tamen patres, qui illo sæculo scripserunt, contra hujusmodi hæreticos, in hoc puncto specialiter impugnando immorati sunt, circa alios eorum errores principalius occupati, quibus multitudinem deorum moliebantur introducere, quod majus tunc negotium faciesbat.

VII. Rursus tempore Origēnis suscitata est quæstio ista de sufficien-

tia liberi arbitrii, ita quod non indigeret motione Dei, seu gratia (gratia autem ad motionem, seu concursum Dei pertinet.) Dixit enim Origenes periarchon, ut refert S. Thomas lib. iii contra gent. cap. lxxxix, quod Deus causat in nobis velle, et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc, vel illud. Sentit quoque Origenes posse hominem sine peccato esse, cum ad summitatem virtutum venerit, ut ex ipso refert Sanctus Hieronymus, in epistola ad Ctesiphontem contra Pelagianos, quem postea secutus est Jovinianus, qui inter alia dogmata, etiam illud introduxit de impassibilitate animæ, existimans posse hominem ad hoc pervenire; ut absque omni passione peccati vivat, de quo Augustinus lib. de hæresibus, hæresi lxxxii: « A Joviniano, inquit, quodam monacho ista hæresis orta est ætate nostra, cum adhuc juvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut Stoici philosophi paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto. » Quam etiam de impassibilitate, et impeccantia hæresim eidem Joviniano attribuit D. Hieronymus lib. ii contra Jovinianum statim in principio, ubi eam exagitat.

VIII. Ex Origene, et Joviniano proxime prorogata est hæresis Pelagii. Unde S. Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem citata, loquens cum Pelagio: « doctrina tua, inquit, Origēnis ramusculus est: » et in prologo ad libro primo contra Pelagianos: « Jovinianus, inquit, cujus a te, o Pelagi, hæresis suscitatur, Romanam fidem me absente turbavit. » Unde in ipso primo libro incipit Pelagium arguere de illo Joviniani dogmate, dum inquit: « Audio a te scriptum, hominem posse sine peccato esse, si velit: » et iterum præfatione in libro iv Jeremię: « Subito,

inquit, hæresis Pythagoræ, et Zenonis, id est, impossibilitatis, et impeccantiæ, quæ olim in Origene, et dudum in discipulo ejus Grunnio, Evagrioque Pontico, et Joviniano jugulata est, cœpit reviviscere, et non solum in occidentis, sed et in orientis partibus sibilare: » quæ utique fuit hæresis Pelagii illo tempore Hieronymi jam senis recentissima. Denique, omnes illos hæreticos qui impeccantiam hominibus esse possibilem crediderunt, principes, et auctores Pelagianæ hæresis fuisse, optime advertit Hieronymus, citata epistola ad Ctesiphontem, et in prologo ad libros contra Pelagianos, scilicet Origenem, Manichæum, Priscillianum, Evagrium Ponticum, Jovinianum: « Et totius pene Syriæ hæreticos, inquit Hieronymus in prologo citato, quos gentili sermone Albin et Panin, id est, perversos, et Massilianos, Græce Euchtas vocant, quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, et non dicam ad similitudinem, sed æqualitatem Dei hominum virtutem et scientiam pervenire, ita ut asserant ne cogitatione quidem, et ignorantia cum ad consummationis culmen ascenderint, posse peccare. » Hoc enim consequens erat in hæresi Pelagii, quod cum assereret sufficere liberum arbitrium sine gratia ad servanda omnia mandata, etiam diceret ad non peccandum; et ita ex illa hæresi Joviniani de impassibilitate, et impeccantia, ista Pelagii orta est de sufficientia liberi arbitrii sine gratia: solet enim ex uno errore alius emergere, et quasi catena intexi, ut hoc etiam modo verificetur id quod legimus de corpore diaboli quod adversus Ecclesiam Dei tot hæresibus armat Job xli: *Corpus ejus quasi scuta fusilia compactum squamis se prementibus: una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas.*

IX. Sic ergo ad fabricandum errorem Pelagii, cujus scintillæ, et cineres vix multis sæculis extinguipotuerunt, totam superiorum hæresum colluviem, et farraginem quasi in sentinam diabolus infarcinavit, ut ex omnium illarum fæce tam virulenta vipera evaporaret, et obsetricante manu ejus educeretur coluber tortuosus, qui totum gratiæ Dei spiritum morsu venenoso extinguere conatus est. Nam hæresim istam Pelagii omnem excedere blasphemiam, et hæreticorum venena superare, recte dixit Hieronymus in epistola citata ad Ctesiphontem, referens illud dictum Pelagii, quod si alterius ope indigemus, liberum arbitrium in nobis destruitur. Et sub magna hypocrisi, et ovina pelle delituit feralis bestia, ita ut pene in errorem, et deceptionem inducerentur ipsi electi, plerosque enim cepit, ut patres Concilii Palæstini, magna æquivocatione usus in confitenda gratia Dei, ut securius eam everteret, dum putabatur admittere. Cœpit autem paulatim se prodere ultimis S. Chrysostomi temporibus circa annum 405, ut cardinalis Baronius notat in eodem anno, ex epistola quarta ejusdem Chrysostomi ad Olympiadem, in qua significat fuisse Pelagium in partibus orientis non ignotæ famæ monachum, licet ipse ex ultimis occidentis finibus, scilicet ex Britannia, vel ut S. Hieronymo videtur, ex Scotia ortum duxerit, ut præfatione libri tertio in Jeremiam insinuat illis verbis: « Ipse mutus latrat per Alpinum canem grandem, et corpulentum, et qui calcibus magis possit sævire, quam dentibus, habet enim progeniem Scoticæ gentis, ex Britannorum vicinia, qui juxta fabulas poetarum, instar Cerberi, spirituali percutiendus est clava, ut æterno cum suo magistro Plutone silentio conticescat. » Ex Scotia ergo, seu Britannia ad orien-

tem progressus Pelagius monachum egit; de quo Chrysostomus non sine animi mœrore rescripsit ad Olympiadem, ejus lapsum deplorans. In ultimis illius epistolæ verbis: « De Pelagio monacho, inquit, magno dolore affectus sum. Cogita igitur quot, quantisque coronis digni sunt qui forti animo in acie steterunt, cum viros tam pie ac sancte, tantæque cum tolerantia viventes abripi atque infraudem impelli videamus. » Sic Chrysostomus sanctum, et pium fuisse existimans Pelagium, ex fama tantum, et ex auditu, ut existimo, sicut etiam Augustinus lib. III de peccatorum meritis, et remissione, cap. I, dixit se legisse scripta quædam Pelagii: « Viri, inquit, ut audio, sancti, et non parvo profectu christiani. » Sic enim fama tunc de Pelagio loquebatur. Illa si quidem exterior species, et hypocrisis quam internam animi calliditatem occultabat, non modicam apud alios, præsertim longius degentes, sui opinionem conciliabat. Intimius tamen ejus mores perspexisse potuit Isidorus Pelusiota, et hic Chrysostomi magni discipulus, qui monachum agens, monachi Pelagii actiones pressius potuit existimare, easque ad stateram appendens, invenit minus habentes, ne auri fulgorem esse qui exterius aliquando in Pelagio affulgebat, sed ærumentum sonans, nidorem carnum, et ventris obsonia, deliciasque appetentem. Unde acriter ipsum increpat lib. I epist. cccxiv, his verbis: « Tibi ingens annorum turba canitiem invexit, et tamen rigidum atque inflexum animum habes, ex alio monasterio ad aliud subinde migrans, atque omnium mensas perscrutans et explorans. Quamobrem si tibi carnum nidor, atque obsoniorum condimentum curæ est, iis qui magistratus gerunt potius blandire, atque urbium caminos vestiga. Neque enim homi-

nes eremitæ facultates eas habent, ut te quemadmodum tibi gratum est excipere valeant. » Sic Pelusiota. An hæc actitaret Pelagius post erroris sui larvam detectam, an adhuc dum lateret in orientis monasteriis sub opinione religiosa, mihi incertum est. Sane non potuit inimicus gratiæ, et totius spiritus hostis, ventris non esse amicus, et spiritui gratiæ contumeliam faciens, consequens erat, ut male blandas carnis delicias effuse quæreretur.

ARTICULUS II.

Exponitur varius status erroris Pelagii in gratia Dei confitenda, et neganda.

I. Ut Pelagius astutia sua, et caliditate qua omnes pene hæreticos antecelluit plures deciperet, et sub specie subdola delitescens suam hæresim propagaret, illud diabolica arte invenit, ut contra Manichæi errores solum agere videretur, ac proinde eos qui sibi ex catholicis contradicebant, quasi Manichæorum fautores suggillaret. Inter alia autem quæ Manichæi tamquam mala vituperabant, et a malo Deo esse dicebant, quinque erant præcipua. Primo enim carnem nostram, quia vitio subjecta est, et naturam corporalem, quæ ad malum provocat, malam esse dicebant, et a malo Deo processisse. Secundo, nuptias dicebant esse malas, eo quod cum libidine exerceantur, et in prolem transmittant peccatum. Tertio, vituperabant legem veterem, quia justificare non poterat. Quarto, damnaabant liberum arbitrium tamquam malum, eo quod peccat. Quinto, non admittebant tamquam sanctos, patriarchas, et prophetas antiquos, eo quod plane peccato non caverint, sed justitiæ eorum fuerunt quasi pannus menstruatus, ut loqui-

tur Isaias. Contra ista quinque Manichæorum asserta, quinque alia extreme contraria Pelagiani introducebant. Nam primo, carnem nostram dicebant ita esse bonam, ut etiam omni peccato originali caret. Secundo, dicebant nuptias ita esse bonas, ut nec peccatum transmitterent in prolem, nec aliquid erubescendum haberet motus ipse libidinis. Tertio, asserebant legem ita esse bonam, ut justificare posset, vitamque æternam conferre. Quarto, liberum arbitrium ita esse bonum et perfectum, ut gratia Dei ad nulla bona opera indigeret. Quinto, sanctos ita esse perfectos, ut nullum haberent omnino peccatum. Hæc fuerunt præcipua, capita Pelagianæ hæresis. Unde S. Augustinus libro IV contra duas epistolas Pelagianorum, c. I, inquit: « Pelagium quinque rerum obtendere obstacula, in quibus eorum dogmata inimica gratiæ Dei, et catholica fidei delitescant, scilicet in laude creaturæ, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum. » Et infra c. I. « In his omnibus, inquit, quidquid dicunt de laude creaturæ, atque nuptiarum, ad hoc referre conantur, ut non sit originale peccatum: quidquid de laude legis, et liberi arbitrii ad hoc, ut gratia non adjuvet, nisi meritum, ac sic gratia jam non sit gratia: quidquid de laude sanctorum ad hoc, ut vita mortalis in sanctis videatur non habere peccatum, nec sit eis necessarium pro dimittendis debitis suis precari Deum. » Videri etiam potest Augustinus lib. III contra duas epistolas Pelagianorum, cap. VIII, ubi late docet: « Quomodo excogitaverunt Pelagiani, Manichæorum detestabili nomine imperitos deterrere, ne adversus eorum dogmata aures accommodarent veritati. »

II. In præsentī ergo, relictis aliis

quæ Pelagius asserebat, solum egemus de his quæ pertinent ad liberum arbitrium, et gratiæ necessitatem; in qua Pelagius non uno modo processit, sed magna æquivocatione, et calliditate, ita ut primo omnem gratiam negaret, et ejus necessitatem ad operandum, postea autem variis moderationibus eam apparenter admisit, et illusorie, nunquam autem veram gratiam, quæ est per Christum, et per subministrationem Spiritus sancti, in voluntate confessus est.

III. Itaque in ipso initio exorientis hujus hæresis, quando primum vipera ista venenum suum diffudit, ita aperte contra gratiam Dei se exerit, ut totaliter illam negaverit sine ulla prorsus modificatione, aut velamine. Sumitur hoc ex Augustino libro de hæresibus, hæresi LXXXVIII, ubi de Pelagianis in principio suæ hæresis loquens, inquit: « Hi Dei gratia qua prædestinati sumus in tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata. » Nec solum gratiam Dei specialem negavit tunc Pelagius, sed etiam generale auxilium ad singulas actiones, etiam ordinis naturalis requisitum. Constat hoc ex D. Hieronymi libro primo adversus Pelagianos, ubi introducit Pelagium sic loquentem: « Si in singulis rebus quas gerimus Dei utendum est adjutorio: ergo et calamum temperare ad scribendum, et temperatum pumice terrere, manumque aptare litteris, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, jejuna, flere, ridere, et cætera hujusmodi, nisi Deus juverit, non poterimus. » Et in epistola ad Ctesiphontem, cap. III: « Audite quæso sacrilegum, si inquit voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, ambulare, discurrere, sputa jacere, duobus digitulis narium purgamenta decutere, relaxare

alvum, urinam digerere, semper mihi auxilium Dei necessarium erit? » Hic fuit primus status hæresis Pelagianæ, in qua omnem gratiam Dei, et auxilium, etiam ad actiones naturales omnino negavit. An vero simultaneum concursum aliquando concesserit, postea videbimus. Negavit autem in hoc primo statu gratiam Dei non solum ad simpliciter, sed etiam ad facilius, et melius operandum : hoc enim postea moderando suum errorem concessit, ut jam videbimus, et ita in primo statu omnino negavit.

PRIMA MODERATIO PELAGII ADMITTENDO GRATIAM DEI SOLUM AD FACILIUS, NON AD SIMPLICITER.

IV. Tantam impietatem, et blasphemiam negando penitus gratiam Dei, orbis totus exhorruit, sensitque Pelagius pessime a fidelium auribus hoc ejus dogma excipi, ideoque tentavit aliquo modo rigorem illum moderari, admittendo aliquam gratiam Christi, sed verbis tantum, non veritate. Nam, ut inquit Augustinus citato libro de hæresibus : « Pelagius increpatus a fratribus quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei, ad ejus mandata facienda, correptioni eorum hactenus cessit, ut non eam libero arbitrio præponeret, sed infideli calliditate supponeret, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique, ut facilius possint, voluit credi, etsi difficilius, tamen posse hominem sine gratia, divina facere jussa. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura ad hoc tantum ipso adjuvante per suam legem, atque

doctrinam, ut discamus quæ facere, et quæ sperare debeamus. » Ubi videri potest varium, et tortuosum hæretici ingenium abutentis nomine gratiæ ad suum errorem occultandum : distinguebat enim quamdam gratiam, ut facilius possumus implere mandata, aliam vero sine qua nihil boni possumus facere, et hæc non est ad facilius, sed ad simpliciter ; ut ex illis verbis Augustini colligi potest : « Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, etc. » Ubi dicendo illam vero gratiam, de alia gratia se loqui significat, quam sit illa quæ solum dabatur ad facilius ; dicit enim esse talem sine qua nihil boni possumus facere : ergo hanc ponebat Pelagius ut simpliciter necessariam. Et hoc etiam ex eo patet, quia hanc gratiam dicebat non esse aliud, quam ipsummet liberum arbitrium, quod utique simpliciter est necessarium ad facienda opera ipsius liberi arbitrii. Sed tamen illud gratiam appellabat, quia gratis accipitur a Deo creante animam ipso beneficio creationis, ut hæc modo deciperet fideles ipse gratiæ vocabulo ; explicando autem quid sub hoc vocabulo intelligeret, nempe esse ipsum liberum arbitrium, et naturam, quæ totam gratiam, quæ naturæ superadditur evacuerat.

V. Cæterum illud est dubium quid intellexerit Pelagius nomine gratiæ requisitæ ad facilius operandum. Nam solum tria nomine gratiæ poterant intelligi. Primo, ipsa natura, et liberum ejus arbitrium, quod etiam gratia dicebatur ab ipso Pelagio, quia gratuito beneficio creationis accipitur. Secundo, dicebatur gratia ipsa lex, et doctrina sive per extrinsecum auditum accepta, sive per internam illuminationem, et revelationem data, et hæc dicitur gratia quia etiam beneficio Dei datur ; sed tamen solum pertinet ad perficien-

dum intellectum, et proponendum objectum voluntati. Tertio, dicitur gratia subministratio virtutis internæ, qua voluntas ipsa adjuvatur, et præparatur, et hæc non solum tangit intellectum, sed etiam voluntatem. Primum quidem genus gratiæ admirabat Pelagius, non solum ad facilius, sed etiam ad simpliciter, quia liberum arbitrium simpliciter requiritur ad sua opera facienda. Tertium genus gratiæ omnino respuebat, nec ad simpliciter, nec ad facilius, quia per hanc gratiam inspirantem, et moventem dicebat tolli liberum arbitrium, quasi necessitate quadam fati, ut patet ex Augustini libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. v, ubi ponens objectionem Pelagianorum contra catholicos, sic inquit: « Hoc nobis objiciendum putarunt; sub nomine, inquit, gratiæ ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi Deus invito ac reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere. Deinde, aliquanto post, ubi ipsi quæ defendant commemorant, quid de hac re ab eis diceretur attendi. Baptisma, inquit, omnibus necessarium esse ætatibus confitemur, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. » Pelagius ergo istam gratiam, quæ per modum inspirationis internæ in voluntatem ipsam immititur prorsus negabat, sive ad simpliciter, sive ad facilius, quia existimabat necessitare voluntatem. Et hoc ipsum constat ex Augustino in toto libro de gratia Christi contra Pelagium, et Cœlestium, ubi ostendit Pelagium semper hanc gratiam, quæ datur voluntati per inspirationem, et subministrationem virtutis, prorsus negasse. Solum ergo pote-

rat gratiam istam, quæ datur ad facilius constituere in illo secundo genere gratiæ, quod pertinet ad legem, et doctrinam : quod tamen valde difficile est, si lex, et doctrina in tota sua universalitate sumatur pro quacumque cognitione, qualis datur per legem, et doctrinam : nam cognitio intellectus non ad facilius operandum, et volendum requiritur, sed ad simpliciter, quia nihil volitum, quin præcognitum. Quod etiam videtur Pelagius agnovisse explicans illud Apostoli : *Qui operatur in nobis velle, et perficere, quod utique suo dogmati videbat esse valde contrarium*, ut inquit Augustinus libro de gratia Christi, cap. x. Dicebat ipse quod : « Operatur in nobis velle, quod bonum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos futuræ gloriæ magnitudine, et præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, etc. » Intelligebat ergo Pelagius hoc quod ipse vocebat revelationem, et doctrinam ad excitationem voluntatis pertinere ; excitatio autem simpliciter requiritur ad volendum, non facilius solum.

VI. In hoc dubio, existimo Pelagium aliquid legis, et doctrinæ tamquam simpliciter necessarium assignasse, scilicet cognitionum, sine qua voluntas velle non potest ; aliquid vero de doctrina, et revelatione assignabat tamquam gratiam non simpliciter requisitam, sed ad facilius operandum. Et totum hoc in genere legis, et doctrinæ includebat. Ducor ad hoc imprimis Augustini libro de gratia Christi, cap. xl, ubi referens verba Pelagii dicentis : « Divinam mereamur gratiam, ut facilius nequam spiritui, Spiritus sancti auxilio resistamus, » addit Augustinus : « In quibus ejus verbis manifestum est ita eum velle nos adjuvari gratia Spiritus sancti non

quia sine illo etiam per solam naturæ possibilitatem non possumus resistere tentatori, sed ut facilius resistamus. Quod tamen quaecumque adjutorium, cum credibile est in hoc constituere, quod nobis additur scientia, revelante Spiritu per doctrinam, quam vel non possumus vel difficile habere possumus per naturam. » Ecce in quo dicit Augustinus constitui ab ipsis adjutorium illud, quod datur ad facilius, et non ad simpliciter, videlicet non in quacumque scientia, seu cognitione, sed in illa quæ nobis additur per revelationem. Spiritus sancti, quam vel supernaturalem ponebat, vel indebitam naturæ, quia dicebat non posse, aut difficile posse nos eam habere per naturam. Non ergo quaecumque cognitio, aut scientia ponebatur a Pelagio pro adjutorio ad facilius operandum, sed illa peculiaris, et specialis cognitio, quæ additur per revelationem Spiritus. Ducor secundo, quia in eodem libro de gratia Christi, cap. VII, referens Augustinus eadem verba Pelagii, qui dicebat : « Auxilium gratiæ nobis subministrari, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium facilius possint implere per gratiam, » ubi expresse loquebatur de gratia, quæ datur ad facilius, non ad simpliciter operandum, subdit Augustinus de ipso Pelagio : « Et tamquam explicaturus, quam dicat gratiam, secutus adjunxit dicens : quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur. » Ubi aliquid adjutorium videbatur ponere præter legem, seu cogitationem mandatorum Dei, quod dicebat ad facilius dari. Sed quale erat hoc adjutorium ? Subjungit Augustinus : « Quis non desideret ut ostendat, quam vult intelligi gratiam ? Propter hoc enim maxime de illo expectare debemus, ut dicat hoc quod dicit, non in lege tantummodo

se gratiam confiteri. Sed nobis hac expectatione suspensis, quid addiderit, intuemini. Adjuvat enim nos, inquit, Deus per revelationem, et doctrinam suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat. In his omnibus non recessit a commendatione legis, atque doctrinæ, hanc esse adjuvantem gratiam diligenter inculcans, et hoc exequens quod proposuerat, cum diceret : sed in Dei adjutorio confitemur. » Ecce quomodo Pelagius dicebat illud adjutorium quod datur ad facilius, aliquid esse præter legem, et communem notitiam mandatorum : et tamen id in quo tale adjutorium constituebat sic explicabat, quod etiam pertinebat ad doctrinam illuminationem, et revelationem, quod totum nomine cognitionis, et doctrinæ includitur ; addit tamen ad legem aliquid speciale, scilicet specialem illuminationem, aut ineffabile donum, quod totum pertinet ad revelationem, doctrinam, et apertionem oculorum cordis. Hæc erat gratia ad facilius, lex autem, et communior quædam notitia ad simpliciter.

SECUNDA MODERATIO PELAGII DE GRATIA NON DATA EX MERITIS, ET DE GRATIA REMISSIVA PECCATORUM.

VII. Abutebatur Pelagius vocabulo gratiæ, quæ generaliter quodlibet gratuitum beneficium designat, sub ista ambigua generalitate se abscondens, gratiæ tamen vocabulo frangens invidiam, offensionemque declinans, ut Augustinus ait præfato libro de gratia Christi, cap. XXXVII. Et ut vidimus in præcedenti moderatione, invenit quo modo gratiam confiteretur, sed ad facilius imple-

dum mandata, ponendo illam in aliqua speciali revelatione, aut doctrina, et illuminatione Dei; invenit etiam quomodo, si urgeretur a catholicis, posse sine sui erroris diminutione fateri gratiam simpliciter necessariam ad bene operandum; sed nomine gratiæ intelligebat ipsum liberum arbitrium, quod dono, seu gratia creationis accipimus a Deo, ipsam etiam legem, quæ communiter datur omnibus. Nunc cum ulterius instaretur a catholicis, ut fateretur gratiam talem, quæ non daretur ex meritis; ad hoc etiam invenit quomodo affirmaret gratiam aliquam non ex meritis datam, aut omnino ex nullis meritis, neque condignis, neque de congruo, aut saltem non ex condignitate, etsi de congruo. Et dicebat gratiam quæ non datur ex meritis, esse ipsam naturam cum libero arbitrio, quam beneficio creationis ante omnem meritum accepimus, gratiam vero, quam ex æquali merito habemus, etsi non rigoroso, sed innixo misericordia Dei, esse gratiam remissivam peccatorum, quæ est gratia sanctificans, quam ultra naturam, et legem nobis a Deo dari fatebatur, ut ex verbis S. Augustini epistola cv, et aliis locis citandis, deducimus.

VIII. Ut autem in hac parte melius possit Pelagii sensus manifestari, advertendum est, p. Suarez, tomo primo de gratia, prolegom. v, cap. ii tenere quod ex sententia Pelagii probabiliter colligitur ipsum non agnovisse gratiam internam sanctificantem nos, neque virtutes, seu dona infusa, cum hæc propter actus supernaturales dentur, ad quos nullam gratiam Pelagius requirebat. Nam etiam in Adamo ante peccatum, nullum donum agnovit præter naturalia, et sic dixit nos generari in eo statu in quo Adam fuit conditus. Et licet in parvulis posuerit gra-

tiam adoptionis, tamen in adultis dicit hanc dari secundum merita, et sic potius esse præmium, quam gratiam, neque in parvulis dixit esse internam, et inhærentem. Et in hoc ultimo etiam convenit p. Vasquez, ii tomo in i-ii, disp. ccvi, cap. viii, num. lxxvii et sequentibus, ubi docet Pelagium nusquam concessisse donum remissionis esse novam gratiam distinctam a pœnitentia, et contritione, sed eam dari tamquam condignam remunerationem, aut effectum pœnitentiæ, eo quod in Concilio Palæstino, ubi causa Pelagii fuit discussa, inter alia objectum illi fuit duodecimum capitulum errorum ejus: « Quod pœnitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita, et laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia. » Sentiebat ergo Pelagius donum remissionis non esse gratiam, sed secundum materia pœnitentiæ, et contritionis pœnitentibus dari. Unde proponitur ipsi a Concilio forma abjurandi prædictum articulum, sic: « Ut fateatur secundum gratiam, et misericordiam Dei veniam petentibus dari, non secundum merita eorum, quandoquidem etiam ipsam pœnitentiam donum Dei dixit Apostolus, cum ait: Ne forte det illis Deus pœnitentiam. » Ubi advertit Vasquez noluisse patres definire ideo gratiam remissionis esse novam gratiam, quia ipsa contritio, et pœnitentia non sit sufficiens forma ad delendum peccata, sed hoc voluisse obtinere a Pelagio, ut fateretur veniam, et remissionem peccatorum esse gratiam, et dari secundum misericordiam pœnitentibus, quia ipsa pœnitentia datur a Deo secundum gratiam, et est vere donum gratiæ, et misericordiæ Dei.

IX. Nihilominus si diligenter verba Augustini quibus Pelagii senten-

tiam explicat,conferantur, existimo sententiam Pelagii in hac parte fuisse, quod gratia remissiva peccatorum erat donum, et gratia supernaturalis, eaque interne renovans, seu instaurans naturam, non extrinsece tantum condonans; secundo etiam existimasse quod ista gratia remissiva vere, et proprie erat gratia donata ex misericordia Dei, licet ex aliquo merito large loquendo de merito innixo orationi, et fidei, aliisque dispositionibus, ut pœnitentiæ, et contritioni. Sed in hoc maxime errabat, et a catholicis dissentiebat, quod istas dispositiones, seu merita præcedentia negabat esse ex gratia auxiliante, sed ex viribus liberi arbitrii, et ideo concedebat merita aliqua, saltem de congruo, præcedere justificationem, sicque illam non esse mere gratiam, quod tamen vehementer urgebant Concilia, et patres ut abnegaret Pelagius.

Prima pars de supernaturalitate gratiæ remissivæ in sententia Pelagii, probatur contra p. Suarez, præsertim ex duplici loco Augustini.

X. Primus est in libro secundo de peccato originali, cap. v, ubi citans libellum quemdam Cœlestii discipuli Pelagii, quem Romam miserat: « Verba, inquit, ejus ista sunt. Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum secundum evangelium confitemur, quia Dominus statuit regnum cœlorum non nisi baptizatis posse conferri, quod quia vires naturæ non habent, conferre necesse est per gratiæ libertatem. » Sed gratia quæ datur ad id quod vires naturæ non habent, supernaturalis est; quod enim est naturale, ad aliquas vires naturæ pertinet, quod vero superat naturam, supernaturale est: ergo gratiam remissivam peccatorum quæ ad regnum cœlorum confertur, supernaturalis ab istis ponebatur, quia hoc vires naturæ non habent,

sed ad gratiæ virtutem pertinet. Primo, si recte perpendatur, Pelagiani non ponebant gratiam baptisimi in parvulis propter tollendum aliquod peccatum, quia ipsi peccatum originale negabant; sed ut intrare possent in regnum cœlorum, quod superat vires naturæ, ut Augustinus docet ex ipsorum sensu, libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. xxii. Non ergo ponebant gratiam remissivam in aliqua condonatione extrinseca peccati, quia tale peccatum non ponebant in parvulis, sed in aliquo adoptante, et elevante ad regnum cœlorum.

XI. Secundus locus est in libro de natura et gratia, ubi aliam rationem insinuat propter quam Pelagius hoc donum docebat esse supernaturale, seu supra totam naturam, dicit enim sic cap. xviii: « Divinitus tamen expianda esse peccata (scilicet adultorum) ac pro eis Dominum exorandum esse fatetur (Pelagius) propter veniam scilicet promerendam, quia id quod factum est infectum facere, multum ab isto laudata potentia naturæ, et voluntas hominis, etiam ipso fatente, non potest: quare ista necessitate restat ut oret ignosci. » Ubi clare agnoscit Pelagius donum hoc remissionis peccatorum esse aliquid supernaturale, quia dicit esse divinitus datum, et a potentia naturæ, et voluntatis fieri non posse, ideoque pro illo esse exorandam misericordiam Dei. Quod autem est supra potentiam naturæ, et voluntatis, et divinitus datur ex misericordia divina, supernaturale beneficium, et gratia est, cum supra naturam, ejusque potentiam ponatur.

XII. Quod vero hoc donum sanctificans, seu remittens peccata, et adoptionem ad vitam æternam præbens, Pelagius diceret esse aliquid internum, non ita clare videtur di-

xisse, neque hoc vocabulo interni, esse usum, quia de hoc non videbatur tunc esse controversia, an justificatio fieret per aliquid internum nobis inhærens. Sed tamen quantum conjici datur ex ipsa catholicorum disputatione, et verbis Pelagii, non videtur constituisse hanc justificationem in sola extrinseca remissione peccatorum, sed in aliqua interiori renovatione; tum quia justificationem ponebat, et remissionem peccatorum in forma consueta, qua communiter admittebatur ab Ecclesia catholica, si quidem in hoc nunquam fuit specialiter accusatus, aut damnatus, quod justificationem non poneret sicut Ecclesia catholica, sed in aliqua tantum condonatione extrinseca; tum etiam quia per istam gratiam dicebat instauratam in melius esse naturam, instauratio autem renovationem dicit, et non solum condonationem extrinsecam, non enim intelligi potest instauratio naturæ, per solam extrinsecam denominationem, quia natura in se diminuta est, et sic indiget in se instaurari; nec nos modo aliter significamus internam hanc gratiam, nisi nomine renovationis, quæ idem est quo instauratio. Quo vero Pelagius diceret gratiam remissionis esse instauracionem naturæ, constat ex Augustini olibro de gratia Christi, c. xxxvii, ubi refert verba Pelagii sic dicentis: « Quod si etiam sine Deo homines ostendunt quales a Deo sint facti, vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum instaurata natura est, et qui divinæ quoque gratiæ juvantur auxilio. Naturam in melius instauratam (subdit Augustinus) remissionem vult intelligi peccatorum. » Quod alio loco in hoc ipso libro satis demonstravit, ubi ait: « Etiam illi qui longo peccandi usu obduruerunt, instaurari per pœnitentiam possunt. »

Sic Augustinus quibus verbis manifeste docet quid Pelagius sentiret de ista gratia remissionis, quam dicebat nostram instaurare naturam, ac per hoc internam esse gratiam non negabat. Nec obstat quod virtutes infusæ propter actus dentur, ad quos actus gratiam negabat dari Pelagius. Non, inquam, obstat, tum quia gratia quam negabat solum erat gratia illa auxilians, et per modum transeuntis, quæ ad singulos actus datur, non habitualis, quæ pro pluribus actibus servit; tum quia gratiam saltem asserebat dari ad facilius, et sic saltem sub hac moderatione virtutes illas non negabat; tum denique, quia quidquid sit de virtutibus, de quo nihil Pelagius expressit ut a gratia condistinguuntur, de ipsa tamen gratia remissionis, quidquid illa sit, nec supernaturalem negavit, nec internam.

XIII. Secunda vero pars nostræ assertionis, quod scilicet hanc gratiam remissivam donatam censeret ex misericordia Dei, et distinctam a pœnitentia, licet ex aliquo merito, seu dispositione datam, ponendo tamen (in quo maxime errabat) hoc meritum, seu dispositionem esse in nobis ex viribus liberi arbitrii, probatur contra p. Vasquez, quia Pelagiani dicebant: « Illam dari ex misericordia Dei, et esse gratiam præter naturam, et legem, et pro ea Deum esse orandum, » quæ omnia sunt manifesta signa gratuiti beneficii, et hoc ipso quod ponebant ex meritis pœnitentiæ, aut fidei dari, distinctam illam docebant esse ab ipsa pœnitentia, alias non daretur ex illis tamquam ex meritis si distincta non esset: merita vero quæ misericordiam Dei exorabat, et misericordiæ innitebantur, manifestum est non fuisse condignitatis, sed dispositionis congruæ. Singula probemus.

XIV. Dicebant Pelagiani esse

istam gratiam ex misericordia Dei, et orandum pro illa Deum, ut patet ex Augustini libro de natura et gratiæ, c. xxvi, ubi inducit verba Pelagii sic dicentis : « Adhibet quidem huic etiam parti, si quando necessarium fuerit, misericordiam suam Deus, quia homini post peccatum ita subvenire necesse, non quia Deus causam hujus necessitatis optaverit. » Et subdit Augustinus : « Videtisne, quomodo non dicat necessariam misericordiam Dei, ut non peccemus, sed quia peccavimus, » id est, propter peccata præterita, ut dimittantur, indiget homo misericordia Dei, et sic gratia remissiva ex misericordia datur apud Pelagium. Dicebat pro ea esse orandum Deum (quas tantum orationes negabat pro gratia auxiliante, oratio enim est clarissima gratiæ testificatio) ut constat ex eodem libro de natura et gratia, c. xviii : « Divinitus tamen expianda esse peccata commissa, et pro eis Dominum exorandum esse fatetur, propter veniam scilicet peccatorum promerendam. » Dicebat esse gratiam datam a Deo præter legem, et naturam, ut patet ex Augustini libro de gratia, et libero arbitrio, c. xiii, ubi inquit : « Dicunt etiam Pelagiani gratiam Dei quæ data est per fidem Jesu Christi, quæ neque lex est, neque natura, ad hoc tantum valere, ut peccata præterita dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. » Ergo Pelagius ultra legem, et naturam ponebat ipsum donum remissionis esse gratiam.

XV. Dicebat non esse ex meritis simpliciter, et de condigno, sed largo modo, et innitendo misericordiæ Dei, tum quia, ut vidimus dicebat Deum adhibere misericordiam suam propter peccata præterita, scilicet ut indulgeantur, et Deum pro ista venia esse orandum, quod utique ad gratiam pertinet, non

ad justitiam ; tum etiam quia Augustinus referenti epistola cv, quomodo Pelagiani faterentur gratiam aliquam sine meritis dari, dicit hanc gratiam ipsos dixisse esse naturam, et legem, quia hæc nullis meritis nostris præcedentibus dantur nobis ipso beneficio creationis. Quod Augustinus ibi impugnat, quia hæc non est gratia redemptionis, et propria fidelium, de qua hic loquimur, sed creationis, et omni homini communis. Subdit autem de remissionis gratia Augustinus : « Possunt quidem dicere remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur. Quid enim boni meriti habere possunt peccatores ? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat : Deus propitius esto mihi peccatori. Restat igitur ut ipsam fidem unde omnis justitia sumit initium, non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec nullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt quæcumque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis esse fateamur. » In qua auctoritate illud ponderandum est, quod Augustinus numerans etiam inter ipsas gratias, seu beneficia, quæ sine meritis dantur, aut opponens quod numerari posset a Pelagio, remissionis donum, solum dicit quod talis remissio, si impetratur per fidem, aliquo merito impetratur, quia non est fides ipsa nullum meritum. Nec in hoc dissentit, aut contradicit Pelagio, quod fides aliquod meritum sit remissionis obtinendæ, sed docet hanc fidem, quæ sic impetrat, non esse ponendam ex libero arbitrio, ut ponebat Pelagius, sed ex gratia, quia sic veram gratiam fateretur, quæ ex nullis meritis esset, eo quod etiam ipsa dispositio, et

ipsum meritum ex gratia est. Sed constat, quod dispositio ad gratiam justificantem, quæ est per fidem, orationem, et pœnitentiam, solum potest fundare meritum secundum quid, et innixum misericordiæ Dei ad obtinendam remissionem peccatorum : hoc ergo solum ponebat Pelagius, nec in hoc arguitur ab Augustino quasi poneret meritum ex iustitia, et de condigno ad gratiam, sed ad hoc recurrit, eumque de hoc arguit, quod hoc meritum fidei dicebat esse ex nobis; catholici vero a gratia, quæ est initium fidei, orationis, et pœnitentiæ.

XVI. Confirmatur, quia Augustinus expresse fatetur in epistola CVI, se convenire cum Pelagianis in hoc, quod fides meretur gratiam remissionis, differre vero quia ista fides non ponebatur a Pelagio esse ex gratia (scilicet auxiliante) sicut a catholicis ponebatur : sed quando Augustinus fatetur fidem mereri gratiam justificantem, solum loquitur de merito secundum quid, et innixum misericordiæ Dei, ita quod meritum sit idem quod dispositio ad gratiam, non autem de merito simpliciter, et de condigno, ad hoc enim præcedere debebat gratia sanctificans : ergo tale meritum, et non majus ponebat Pelagius : quod etiam constat, quia non obstante ista fide, et oratione, quæ præcedit, dicebat ex misericordia Dei dari veniam peccatorum, et Deum pro ipsa esse orandum : non ergo ponebat fidem tamquam meritum ex iustitia, licet illam poneret non esse a gratia. Major constat ex ipsis verbis Augustini in dicta epistola CVI : « Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides meretur, negare non possumus, imo vero gratissime suscipimus : hanc enim fidem volumus habeant qua impetrent charitatem (quæ sola vero bene operatur) isti fratres nostri qui multum de suis operibus glo-

riantur. » Et infra : « Nec dicat sibi, si ex fide, quomodo gratis justificati? Quod enim fides meretur, quomodo non potius redditur, quam donatur. Non dicat ista homo fidelis, quia cum dicitur, ut mereatur justificationem, habeo fidem, respondetur ei quid habes quod non accepisti? » Ecce quomodo Augustinus non negat fidem mereri, seu impetrare justificationem in eo scilicet merito quod in nondum justificato esse potest, scilicet quod innititur misericordiæ Dei, et orat sibi dari, non utique ex iustitia, sed ex gratia; quod totum dicebat etiam Pelagius, cum ita poneret ex fide, seu pœnitentia dari nobis remissionem; quod tamen ex misericordia Dei dabatur, et pro ea Dominum orandum esse dicebat. Totus ergo error Pelagii in hoc puncto, ad id reducebatur, quod illam dispositionem, seu pœnitentiam, aut fidem dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia, ac per hoc gratia justificationis non dabatur sine ullis meritis, et simpliciter gratis, quia aliquam dispositionem supposebat ortam non ex gratia, sed ex natura.

XVII. Ex quo patet non bene impugnare Vasquez eos qui dicebant Pelagium non errasse in eo quod ponebat gratiam remissionis esse novam, et distinctam gratiam a fide et pœnitentia, eamque ex meritis istorum dari tamquam ex meritis aliqujus congruitatis, seu dispositionis, quæ innituntur misericordiæ Dei, sed in eo errasse, quod istam dispositionem, et fidem, et pœnitentiam dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia Dei. Quod enim novam, et distinctam gratiam poneret esse ipsam remissionem a fide, et pœnitentia patet, quia illam dicebat ab istis impetrari, et mereri : ergo distinctam censebat : similiter illam dicebat ex misericordia Dei provenire, et pro ea Dominum esse exorandum : istas vero dicebat esse ex libe-

ro arbitrio, non ex gratia Dei : ergo illam solum censebat gratiam, et distinctam ab istis. In eo autem quod ponebat istam gratiam impetrari ex meritis fidei, non obstante quod ex misericordia Dei dabatur, etiam catholici conveniebant ; differentia vero erat, quod isti ponebant fidem ex gratia, et similiter pœnitentiam ; ille vero ex natura. Solum ergo in isto condemnabatur Pelagius, non in eo quod gratiam remissionis poneret esse gratiam distinctam, et impetrari a fide.

XVIII. Unde solvitur fundamentum Vasquez, dicimus enim, quod Pelagius concedebat donum remissionis esse novam gratiam distinctam a fide, et pœnitentia, imo illam solum dicebat esse gratiam, non istas, quia istas ponebat esse ex libero arbitrio, illam supra vires naturæ, et voluntatis, et a misericordia Dei petendam. Nec dicebat eam dari ex meritis fidei, aut pœnitentiæ, tamquam ex meritis de condigno, et ex iustitia sed ex meritis secundum quid innixis misericordiæ Dei. Quod etiam non negabant catholici, sed tamen dicebant hæc merita, et has dispositiones esse ex gratia auxiliante, Pelagius ex libero arbitrio, et in hoc errabat. Unde in hoc sensu illi objicitur a Concilio Palæstino, quod ipse diceret veniam non dari secundum gratiam, et misericordiam Dei, sed secundum merita, et laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia, quia videlicet, licet ipse diceret dari gratiam istam per misericordiam Dei, tamen dicebat præcedere ad hanc misericordiam, et gratiam impetrandam merita, seu dispositiones, quæ erant non ex gratia, sed ex libero arbitrio, et sic non ponebat gratiam remissionis esse simpliciter gratiam. Unde Concilium proposuit ipsi abjurandum hunc articulum, et iussus est ut fateatur

secundum gratiam Dei veniam dari, quia etiam ipsam pœnitentiam donum Dei dixit Apostolus, quem articulum etiam refert Augustinus dicta epistola cvi, quia scilicet sensit Concilium totum errorem Pelagii ad hoc devolvi, quod existimabat dispositiones, seu merita illa fidei, quibus impetramus gratiam remissionis non esse a gratia, sed a viribus liberi arbitrii, et hoc oportebat abjurare.

Fundamenta p. Suarez soluta sunt: constat enim Pelagium, licet poneret parvulos nasci sine peccato originali, et sic quoad hoc esse sicut Adam in statu innocentia, tamen propter adipiscendum regnum cœlorum, et in adultis propter remitenda peccata commissa, donum supernaturale gratiæ admisisse.

TERTIA MODERATIO PELAGII, QUOD GRATIA AD SINGULOS ACTUS DATUR.

XIX. Catholici tot ambagibus et subdolis Pelagii æquivocationibus pulsati, ut ipse tandem directe, et de plano fateretur gratiam illam, quam catholica Ecclesia ad bene operandum necessariam docet, et a Deo supplicat, ad tollendam omnem ambiguitatem, qua ipse se occultabat, dixerunt ut fateretur gratiam Dei ad singulos actus dari. Per hoc enim dabatur intelligi, quod gratia de qua erat controversia cum Pelagio, non erat natura, non liberum arbitrium, non lex ; postremo nec ipsa gratia habitualis, et sanctificans, quia hæc omnia non erat necesse a Deo dari pro quolibet actu sigillatim ; semel enim data pro pluribus actibus serviunt, eodem enim libero arbitrio, eadem lege, eodem habitu gratiæ plures actus eliciuntur, et non pro quolibet actu de novo dantur. Volebant ergo catholici

ut fateretur aliam gratiam præter omnia ista, quæ est gratia auxilians, et ita servit pro uno actu, quod non pro alio, sed cum quolibet transit, et sic dicitur ad singulos actus dari, quia est aliquid per modum transeuntis, non per modum habitus, nec ad habitum pertinet gratia illa, de qua cum Pelagio certabatur, sed ad actionem, quæ non est in homine nisi quando bene vult et bene agit, ut docet Augustinus libro de gratia Christi, c. XLVII, quod est dari hoc auxilium per modum transeuntis. Nusquam autem voluerunt catholici per hoc significare quod quilibet actus quantumcumque imperfectus, et minimus indigeat gratia per Christum, sed solum per hoc discerni voluerunt, et distinguere gratiam, quæ in habitu, vel in potentia, aut in ipsa natura, vel lege consistit, ab ista gratia auxiliante, quæ ad quemlibet actum requiritur per modum transeuntis, non quæ semel data pro pluribus actibus sufficiat.

XX. Pressus ergo auctoritate Concilii Palæstini Pelagius, in quo coactus est hanc gratiam fateri, consensit quidem, et confessus est gratiam Dei ad singulos actus dari, ut Augustinus dicit in epistola CVII ad Vitalem: « Quomodo, inquit, dicitur gratiam Dei esse in natura liberi arbitrii, vel in lege, aut in doctrina, cum et istam sententiam Pelagius ipse damnaverit, procul dubio confitens gratiam Dei ad singulos actus dari. » Ecce quomodo Pelagius damnando illam priorem propositionem, qua aperte negabat dari gratiam ad singulos actus, nec indigere nos Dei adjutorio pro tam minutis, et diversis actionibus quas facimus, ut ex Div. Hieronymo supra retulimus, amplius moderatus est suam primam sententiam. Et hoc pacto fefellit patres illius Synodi, et tamquam catholicus absolutus est. Verum tamen ita subdole con-

fessionem istam gratiæ ad singulos actus contexit, et explicavit, quod in suo sensu denegandi veram gratiam semper permaneret. Quid enim nomine gratiæ intelligeret, cum fateretur ad singulos actus dari, singulari dexteritate Augustinus detexit, cum ejus æquivocationes, et lubricas ambages intime perspectas haberet. Sic enim in libro de gratia Christi contra Pelagium et Cœlestium, cap. II, dicit: « Scripsit mihi, dixisse Pelagium audientibus vobis: Anathema, qui vel sentit, vel dicit gratiam Dei, quæ venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas, vel singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam, et qui hanc conantur auferre pœnas sortiuntur æternas. » Sic dicebat Pelagius. Subdit autem Augustinus: « Quisquis hæc audit et sensum ejus ignorat, quem in libris suis evidenter expressit, omnino eum putat sentire quod veritas habet. Quisquis autem quid in eis apertius dicat advertit, debet habere etiam ista verba suspecta, quia etsi gratiam Dei qua Christus venit in mundum peccatores salvos facere in sola remissione peccatorum cœnstituatur, potest huic sensui verba ista coaptare, dicens, ideo eam per singulas horas, et per singula momenta, et per actus singulos necessariam, ut semper in memoria retinentes, et remiscentes dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adjuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriis voluntatis, quid sibi remissione peccatorum præstitum fuerit per actus singulos recordantis, etc. » Invenit ergo Pelagius qualiter fateretur gratiam Dei ad singulos actus dari, non tamen intelligendo nomine gratiæ aliquid quod pertineat ad subministrationem virtutis, et spiritus tangendo voluntatem, sed ex

parte cognitionis, et intellectus tantum se tenens, scilicet ex parte recordationis habendæ de peccatis remissis, et de exemplo Christi ad imitandum, quod totum ad doctrinam, et cognitionem pertinet, atque in ea sistit, non in additione, et subordinatione virtutis. Quomodo autem in libro de gestis Pelagii c. XI, dicatur eum posuisse gratiam quæ per subministrationem Spiritus ministratur, infra dicemus in hoc articulo.

XXI. Quando ergo aliqui auctores sic in confuso dicunt Pelagium negasse necessitatem gratiæ ad singulos actus, oportet bene hoc discernere, et distinguere. Nam etsi prius id negavit Pelagius, tamen postea confessus est etiam ad singulos actus gratiam esse necessariam. Sed quia ambigue, et subdole utebatur nomine gratiæ, ulterius ab Augustino coactus est explicare quid intelligeret per hanc gratiam, quam ad singulos actus docebat esse necessariam: nam etiam illam reducebat ad genus doctrinæ, vel scientiæ, aut cognitionis, scilicet ad recordationem beneficiorum Dei, quæ poterat singulis actibus bonis adesse, sed non fatebatur gratiam, quæ voluntati subministraret spiritum, et virtutem: hoc enim putabat destruere libertatem, et sic excitantem gratiam fatebatur, negabat vero moventem, et inspirantem voluntati bonum effectum: totum vero genus doctrinæ, et cognitionis ad legem, et scientiam reducebat Augustinus, et sic Pelagius adhuc a suo sensu non recedebat, ponens gratiam in lege, et doctrina. Sed quia lex, et doctrina videtur solum ad externam gratiam pertinere, quia per externos sensus, et actiones docentium nobis ministratur, ulterius oportebat fateri Pelagium gratiam internam qua Deus intus occulte movet corda nostra, et in hoc

ejus explicatio amplius postulabatur.

QUARTA ET ULTIMA MODERATIO PELAGII IN CONFITENDO GRATIAM INTERNAM.

XXII. Tandem ultimam moderationem adhibuit Pelagius impietati suæ, et confessus est dari gratiam internam, eadem tamen nequitia, et vafritie, ut scilicet confiteretur gratiam interius excitantem, et illustrantem intellectum, et non solum extrinsecus ministratam per prædicationem, non tamen immutantem, seu moventem voluntatem, ita quod ex nolentibus Deus faceret volentes, et ipsum affectum inspiraret, sed solum intellectum instrueret: omnem enim gratiam quæ voluntatem tangeret refugiebat Pelagius concedere; quæ vero intellectum illuminaret, non multum curabat, quia hoc totum ad doctrinam, et scientiam reducitur. Sed quia illustratio, et excitatio intellectus etiam interna est, cum fit a Deo per illuminationem, et non solum externa, sicut cum fit per prædicationem, et auditum, ideo Pelagius invenit quomodo ex una parte fateretur dari gratiam internam, et tamen ex alia parte negaret gratiam, quæ tangeret cor, et voluntatis affectum per subministrationem virtutis infunderet: in illa enim gratia solum excitativa intellectus quantumcumque interna non recedebat a sua sententia, quod gratia solum erat lex, et doctrina superaddita naturæ.

XXIII. Et quia in hoc puncto non conveniunt nobis cum p. Suarez, et Vasquez, putantes nullo modo Pelagium admisisse gratiam internam per excitationem interioriorem factam per sanctam cogitationem, quam magnopere Vasquez extollit, sed so-

lum agnovisse excitationem externam, qualis fit per prædicationem, et auditum fidei, aut etiam illuminationem internam, non per modum excitantis voluntatem, sed solum revelantis objectum, oportet hoc punctum diligenter explicare, quia ex ejus claritate pendent multa, quæ ad intelligentiam faciunt eorum quæ disputantur circa efficaciam divinæ voluntatis, et prædestinationis. Et ita in disputationibus de hac materia in congregatione XLIII, habita coram Paulo v valde laboratum est circa hoc punctum et ostensum Pelagium admisisse internas illustrationes et illuminationes, quæ ex parte intellectus se tenent, et suadendo operantur tantum aut alliciendo.

XXIV. Igitur p. Vasquez gratiam operantem, et congruam, quam Augustinus contra Pelagium toties statuere vult, posuit in sancta cogitatione consistere, et motu subito, seu indeliberato voluntatis, qui ex cogitatione ipsa oritur, et multus est in impugnanda sententia Gregorii Ariminensis, qui censuit præter cogitationem necessario ponendam esse in sententia Augustini quamdam applicationem ipsius voluntatis internam, qua afficiatur, et moveatur. Unde consequenter debuit negare Vasquez quod Pelagius confessus fuerit gratiam, seu auxilium quod in interna cogitatione consistat, qua excitetur voluntas, ipse enim eam gratiam vult asserere, quam Pelagius negabat, et Augustinus urgebat ut confiteretur. Porro sic Vasquez sentire manifestum est ex his, quæ tradit primo tomo, IV p. disp. LXXXVIII, c. VI, nam num. XX, docet in sententia Augustini gratiam operantem esse piam cogitationem, quæ est ante consensum, atque eodem modo motum voluntatis subitum sine nostra libertate ex pia illa cogitatione ortum,

quo deterremur a malo, et ad bonum provocamur. Et n. XXII recitans verba Bernardi ex libro de gratiâ et libero arbitrio, dicentis quod: « Ipsa gratia liberum arbitrium excitat cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, roborat, ut perducatur ad actum; » subdit Vasquez: « Quid quæso clarius dici potest? Nam si post primum, quod est sola cogitatio quam Deus seminat, nihil aliud superest quam affectus et consensus liberi arbitrii, et in primo prævenit, illa perfecto erit præveniens gratia, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Ubi prævenientem gratiam in sola cogitatione constituit, quia Bernardus dicit in primo prævenire gratiam, in cæteris comitari. Et tamen Bernardus non dicit solam cogitationem prævenire, sed gratiam, cum seminat cogitatum. An vero gratia plus importet, quam cogitationem qua seminat, dum etiam in voluntatem se insinuat, Bernardus ibi non dicit. Addit autem Vasquez ad explicandam hoc, quod sumus sicut instrumenta mota a Deo per affectum, sicut rex operari dicitur per ministrum, quem de rebus agendis instituit. Quod totum pertinet ad instructionem cogitationis, seu cognitionis, quod non egreditur limites doctrinæ, vel scientiæ. Item cap. VII, n. XXVII, in fine, dicit: « Aliam applicationem voluntatis nostræ ad consentiendum, quæ soli Deo tribuitur, et ratione cujus dicatur opus salutis nostræ esse solius Dei miserentis, non cognovit Augustinus præter vocationem, quæ est sola cognitio. » Ubi iterum notandum est, in sola cognitione posuisse vocationem Dei Vasquez, et idem fere habet ibidem num. XXVIII, et cap. XI, paulo ante numerum XL. « Observandum est, inquit, eamdem vocationem, et cogitationem sanctam et primum motum voluntatis subi-

tum dici gratiam operantem, cooperantem, et comitantem eandem inquam diversimode consideratam. Nam quatenus consensum nostrum antecedit, est operans, et præveniens, quatenus vero permanens nobis efficit nobiscum consensum, est cooperans, et comitans, nam ita consensus est a Deo, et a nobis, ut Deus non solum immediate physice ad illum concurrat, sed etiam media cogitatione illum in nobis efficere dicatur eo modo quo intellectus voluntatem movet, et allicit. » Ubi aperte constat Vasquez præter simultaneum concursum Dei in actum, nihil aliud ponere quo Deus moveat voluntatem, et excitat, quam cogitationem, et id quod ex parte intellectus se tenet, quod totum doctrina et illuminatio interior est, non subministratio Spiritus et virtutis in ipsam voluntatem. Quod etiam significat hac prima parte, dist. xcvi, c. vii, §. Quam igitur. Docet tamen ipse Vasquez dist. lxxxix, c. iv, n. xxii, Pelagium agnovisse gratiam Christi interiori dari, sed eam tantum esse utilem ad facilius, et melius operandum, non simpliciter necessariam.

XXV. Similiter p. Suarez primo modo de gratia, prolegomeno v, c. iii, n. xiii et sequ. in primis censet, quod si Pelagius veram internam gratiam prævenientem confessus est, in eo non fuit hæreticus, sed vel quia eam posuit non simpliciter necessariam, sed ad melius, vel quia cooperantem gratiam non admisit.

Secundo, sentit non agnovisse ipsum veram, et internam gratiam, quæ legem, et doctrinam excederet, totum enim quod dicebat de adjutorio Dei ad singulos actus nobis dato, ad memoriam exempli Christi, et remissionis peccatorum nobis collatæ per ipsum reducebat; quod autem de adjutorio non in sola lege,

sed in aliquo alio posito docebat, totum reducebat ad doctrinam, nusquam ad inspirationem, et subministrationem Spiritus, ut constat ex Augustino libro de gratia Christi in multis capitibus, in vii, in x, xiii, xxxi et xli. Similiter Augustinus dixit Massilienses admisisse excitantem gratiam, quam negabat Pelagius libro de prædestinatione sanctorum, cap. i, ergo sensit Pelagium eam non admisisse. Quod etiam colligitur ex ipso Augustino libro tertio contra duas epistolas Pelagianorum, cap. xix, ubi ex sententia Pelagianorum refert: « Ipsum non dixisse hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dicebat in malum diaboli suggestibus incitari. »

XXVI. Quia vero non poterit Suarez negare manifestissima testimonia, quibus constat ex Augustino, Pelagium admisisse illuminationes, et revelationes Dei internas, addit in fine numeri xv, quod hoc non obstante veram excitantem gratiam, quam peculiari modo inspirationem et illuminationem appellamus, nunquam agnovit. Quod sic explicat numero xvi, quia nomine revelationis solum intelligitur propositio objecti, vel externe per sensus, vel interne per illustrationem facta; sed præter hoc quod pertinet ad legem, vel doctrinam, requiritur donum voluntatis bonæ, per quam et cælestis doctrina discitur, seu recipitur et lex impletur. Et primum donum non negavit Pelagius, sive interno, sive externo modo fiat; secundum vero negavit, et sic non negat Suarez admisisse Pelagium revelationem divinam fidei tam externam, quam internam, quatenus se tenet ex parte objecti, et pertinet ad illius applicationem, seu propositionem. Negat autem admisisse illam gratiam, quæ præter propositionem, seu apertionem objecti requiritur ad concipiendam convenienti modo doctri-

nam revelatam, et cum inclinatione, et affectione voluntatis suscipiendam; solum enim sistebat Pelagius in nuda legis, et doctrinæ manifestatione, ut ex verbis Augustini epistola cVII, deducitur : « Operatur quippe ille, dicis, quatenus in ipso est, ut velimus, cum nobis nota fiunt ejus eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil in nobis prosit efficiamus. » Negavit ergo præter notitiam eloquiorum Dei aliam gratiam internæ inspirationis, et vocationis, neque ut necessariam simpliciter, neque ad facilius.

XXVII. Nihilominus tamen oportet in hoc puncto diligentissime investigare, quia hoc nomen internæ gratiæ æquivocationem non modicam parere potest : cum enim sint duæ potentiæ internæ, scilicet intellectus, et voluntas, et intellectui ministrent sensus externi per species, quas ab illis haurit, voluntati autem non ministrent immediate sensus, sed ipse intellectus qui eam movet, ideo voluntas magis interna potentia est, et quasi post intellectum recondita, et in utraque ista potentia potest assignari gratia interna, ita quod dicatur gratia interna, quia non ministratur solum per sensus externos, sed per interiorē illustrationem, qua Deus intellectum illuminat. Potest etiam dici gratia interna, quia tangit ipsam voluntatem, et non solum illustrat intellectum; sed tamen iste tactus voluntatis potest fieri dupliciter, uno modo, medio objecto proposito tantum a quo allicitur voluntas, et trahitur, et hæc est motio moralis, seu metaphorica consistens in motione intentionali, quæ scilicet fit ab intentione intellectus, et cognitione objecti : alio modo per actum ipsius Dei agentis immediate in voluntatem, præsupposita tamen objecti cognitione, et motione morali, quia

nimirum diffunditur suavitas, et subministratur spiritus a Deo in voluntatem ut objectum propositum acceptet, quod S. Gregorius appellat modificationem invisibilem objecti, quæ mirabiliter plantavit in cordibus hominum, sic enim dicit xxvii mor. c. xv ad illa verba Job. xxxvii : *Et non investigabitur cum audita fuerit vox ejus* : « Una res foris agitur, sed non per hanc intuentium corda penetrantur, quia qui invisibiliter visibilia modificat, in humanis cordibus causarum semina invisibiliter plantat. » Et ponit exemplum in duobus latronibus qui Christum morientem viderunt : « Et in una re, inquit, una utriusque cogitatio non fuit, quia hanc supernus artifex invisibiliter modificando distinxit. » Quam modificationem quodammodo Deus causet, statim infra explicat : « Quia latentibus modis premit in timore, et format in amore, et fit ejusdam impulsione nimietas in mente, cum nihil sonet in voce. » Pertinet ergo ad internam gratiam non solum doctrina quæ exterius per sensus ministratur, et intellectus pervenit, sed etiam interior illustratio, quæ immediate a Deo fit intra intellectum. Sed ulterius illa gratia ut interna sit, non tantum ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis, debet non solum sistere in intellectu, sed etiam tangere, et excitare voluntatem, non sola motione allicientiae, sed etiam subministratione virtutis, et modificatione cogitationis : hac enim ratione ut docet S. Thomas 1 p. q. cv, art. iv et v et 1-2, quæst. ix, art. vi et iii contra gent. cap. lxxxviii et lxxxix et xci voluntas, et movetur ab objecto, ut ab alliciente, et ab eo qui dedit virtutem ut inclinante, et hoc secundo modo solus Deus movet intra voluntatem; objective autem quodcumque bonum, ut propositum per intellec-

tum. Hic autem secundus modus si distinguitur a primo, distinguitur a motione morali, quia hæc fit per allicientiam objecti tantum. Videamus ergo quam internam gratiam ex his admiserit Pelagius, quam negaverit.

XXVIII. Dico ergo : Tria sensisse Pelagium in hoc puncto.

Primum est, admisisse revelationes, et illustrationes internas per modum revelationis, et propositionis objecti, in quod non solum doctrinam exterius per sensum manifestatam, sed etiam interius a Deo revelatam confessus est.

Secundum est, admisisse cogitationem sanctam, et motum ejus in voluntatem, ita quod omnem motionem, et tactum voluntatis moralem ex objecto in voluntatem derivatum ipsamque excitantem admisit. Et hæc est interna gratia quam confessus est, scilicet ex parte excitationis, et intellectus motione morali.

Tertium est, nunquam admisisse tactum Dei immediatum, eique subministrantem virtutem, et spiritum, licet in Concilio Palæstino confessus fuerit gratiam ad singulos actus dari, et non esse solum in libero arbitrio, et lege, atque doctrina.

XXIX. Primum hoc dictum Pelagii negari nullo modo potest, nec p. Suarez negavit loco citato sed admisit. Et constat, quia in libro de gratia Christi, c. vii refert Augustinus verba Pelagii dicentis : « Adjuva nos Deus per revelationem, et doctrinam, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat. » Hæc autem dicebat Pelagius distinguens hoc adjutorium a lege, et doctrina : « Quam, inquit, gratiam non ut tu putas in lege tantummodo, sed in Dei esse adjutorio confitemur. » Et

explicans quam gratiam intelligeret, dixit verba supra relata, in quibus, ut vidimus, ponit aliqua quæ pertinent ad internam illustrationem, ut apertio oculorum utique spiritualium, non exteriorum, non autem aperiuntur oculi interni sine lumine aliquo interno; et similiter ineffabile donum gratiæ cœlestis illuminantis, utique aliquid interius est, nec enim hoc donum dici potest esse prædicatio solum externa, quia hæc ad doctrinam et legem reduci-
tur : distinguebat autem Pelagius hoc donum, seu adjutorium a lege, atque doctrina. Idem amplius explicant alia verba Pelagii in eodem libro, c. x ab Augustino relata; explicans enim quomodo verificetur quod ait Apostolus : *Operatur in nobis velle, et perficere*, dicebat hoc operari Deum : « Dum nos terrenis cupiditatibus deditos mutorum more animalium tantummodo præsentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine, et præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, dum nobis, quod tu alibi negare non metuis, suadet omne quod bonum est. » Ubi Pelagius per revelationem sapientiæ non potuit doctrinam externam intelligere, sed aliquam interiorem illuminationem, quia per externam sapientiam acquiritur, non revelatur, nec est sapientia revelationis, sed discursus, quæ pertinet ad theologiam, seu scientiam acquisitam. Similiter cum dicit dari gratiam, qua suadetur omne quod bonum est, necessario in hac generalitate debet includi etiam interior illustratio, et cogitatio sancta, quia multa sunt, quæ non suadentur nobis per externum auditum, et sensum, sed per internam cogitationem, et illustrationem, sicut cum incidit nobis aliquod bonum consilium, de quo nihil dictum nobis fuerat, et

in multis casibus quotidie experimur.

XXX. Confirmatur, quia sic mentem, et verba Pelagii intellexit Augustinus. Nam in capite xix ejusdem libri, explicans quomodo gratia debeat dici doctrina : « Hæc gratia, inquit, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant, et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum, qui incrementum suum ministrat occultus, ita ut non ostendat tantummodo veritatem, sed etiam impertiat charitatem. » Et cap. xxiv : « Legant et intelligant, intueantur et fateantur non lege, atque doctrina insonante forinsecus, sed interna, atque occulta, mirabili, et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates. » Intellegit ergo Augustinus quod non sufficiebat Pelagio ponere solum revelationes veras, et ostendere veritatem, etiamsi per internam, et occultam potestatem id faceret, quod pertinet ad illuminationes interiores, sed quod has solum admittere, non erat recedere a sua doctrina, nec veram internam gratiam confiteri, qualis in Ecclesia catholica ponitur. Et tandem capite quarto addit Augustinus quod : « Pelagius auxilium constituit in lege, atque doctrina, quam nobis fatetur etiam S. Spiritu revelari, propter quod et adorandum esse concedit. » Sed Spiritus Sanctus non adoratur ut Deus, quia solum revelat nobis per exterius hominum ministerium, sed quia interius in mentem illabitur, eamque illustrat : ergo internas revelationes Pelagius concessit.

XXXI. Secundum quod diximus admisisse Pelagium, scilicet hanc gratiam internam, ut excitativam, et pulsativam voluntatis, ita quod

non solum revelationem in intellectu, sed motum subitum in voluntate per excitationem ab intellectu factam admitteret, constat in primis ex loco nuper citato ex libro de gratia Christi, capite x, ubi introducit Pelagius dicens quod Deus operatur in nobis velle quod bonum est, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, dum præmiorum pollicitatione nos succendit, dum suadet nobis omne quod bonum est. Sed suscitatio voluntatis, et succensio facta per revelationem sapientiæ, est motus voluntatis bonus, et fit per cogitationem sanctam, scilicet quæ datur per revelationem sapientiæ, et pollicitationem præmiorum, et excitat ad bonum : ergo agnovit Pelagius non solum revelationem quoad propositionem objecti, sed etiam ut convenienti modo datur ad excitandum ad bonum, dummodo hæc excitatio solum fiat media motione ex parte objecti, et cognitionis, quæ est motio moralis, et non per subministrationem virtutis in voluntatem. Nec solum posuit Pelagius istam illustrationem ad propositionem objecti credendi, sed etiam ad bene operandum, quia expresse dicit quod hoc modo operatur Deus velle quod bonum est, et velle quod sanctum est, et quod suadet omne quod bonum est : ergo male restringitur hoc ad solam propositionem objecti fidei et ad credendum, cum omne bonum comprehendat et ipsum velle, atque operari quod sanctum est. Suasio autem per sanctam cogitationem fit alliciendo, et proponendo objecti convenientiam : ergo si Vasquez non agnoscit aliam applicationem voluntatis, quam quæ fit per intellectum, et cogitationem, non agnoscit aliam, quam quæ fit per suasionem in quocumque bono, mediante qua operatur Deus velle, et suadet omne quod bo-

num est. Hoc autem non negabat Pelagius, sed non sufficere ad gratiam docet Augustinus ibidem, quia totum hoc non excedit doctrinam, quia nec excedit motionem cognitionis, et cogitationis allicientis, et suadentis.

XXXII. Præterea in eodem libro, c. xxvi impugnans doctrinam Pelagii : « Cogitationem, inquit, et dilectionem sicut sunt discernenda discernat, quia scientia instat, charitas autem ædificat, et cum sit utrumque donum Dei, alterum minus, alterum majus, non sic iustitiam nostram super laudem justificatoris nostri extollat, ut horum duorum quod minus est, divino tribuat adiutorio, quod autem majus, humano usurpet arbitrio. » Ecce quomodo agnoscebat Pelagius cogitationem sanctam, quæ sit donum Dei, quia utrumque horum, scilicet cogitationem, et charitatem, Augustinus dicit esse donum Dei, et dicendo, utrumque supponit non esse unum tantum donum, sed duo : donum autem quod Augustinus vocat charitatem, certum est non esse immediate in intellectu, nec in cogitatione, sed in voluntate, ad quam pertinet charitas, non solum charitas habitualis, sed etiam charitas auxilians, quæ illi potentiæ imprimatur, in qua est habitus charitatis, non loquitur autem Augustinus de charitate pro habitu, sed pro auxilio, quia loquitur de illa gratia, quæ ad singulos actus datur, hæc autem non est habitus, hic enim non pro singulis actibus datur, sed pro multis deservit : ergo sentit Augustinus non sufficere id quod ponitur in sola cogitatione, sed requiri aliud donum, quod vocat charitatem, et hæc non pertinet ad cogitationem, licet illam præsupponat, sed ad voluntatem ; quia non unum, sed duo dona requirit Augustinus cum dicat utrumque esse donum Dei. Ergo pri-

um tantum donum ponere, scilicet cognitionem, et mediante illa excitationem, sine alio dono distincto non negavit Pelagius, sed non sufficere docuit Augustinus. Et præsertim quia Vasquez dicit eandem esse gratiam operantem, et cooperantem, et comitantem, quatenus in nobis manens efficit nobiscum consensum, quod est non ponere utrumque donum, sed unum tantum, scilicet cogitationem suadentem ad bonum, quam Pelagius utique non negabat, etiam ut suscitativa est stupentis voluntatis, ut in verbis supra relatis ab Augustino libro de gratia Christi capite decimo vidimus. Ad quod etiam pertinet, quod eodem libro, c. vii refert Augustinus ex Pelagio, qui dicebat adjuvari nos a Deo per gratiam, et non solum per legem, dum per revelationem, et doctrinam suam cordis nostri oculos aperit, dum nobis ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat. Hæc autem apertio oculorum, et demonstratio futurorum, quæ non nisi per aliquam interiorem cogitationem, et revelationem fit in nobis, non adjuvat voluntatem, nisi ipsam suscitando, et tangendo ; si enim non tangit, quomodo adjuvat ? Non ergo negabat Pelagius suscitationem, et tactum voluntatis, si solum mediante cogitatione, et objecti propositione fiat, quæ est moralis efficientia. Unde in congregatione xxxvii habita in materia ista coram summo pontifice Clemente viii, cum ipse pontifex instaret p. Vastidæ, et sociis, ut explicarent, quid est quod facit hominem facere, et hoc sæpius sua Sanctitas urgeret, et repeteret, responsum est illi, quod gratia facit facere moraliter. Tunc rursus pontifex summus : « Hanc gratiam excitantem etiam posuit Cassianus. »

Quæ verba etsi nullam contineant censuram, nec definitionem in hac materia, sed solum particulare pontificis dictum, quantum tamen ponderis significant, præsertim sic publice prolata coram consessu, et in tam gravi negotio, nemo est, qui non videat.

XXXIII. Tertium denique Pelagii dictum, scilicet nunquam admisisse gratiam, quæ per subministrationem spiritus, et virtutis nobis datur (intelligendo per subministrationem spiritus, quod frequens est apud Augustinum, scilicet illa inspiratio quæ immediate tangit voluntatem, ad eam enim pertinet affectio, quæ spiritus, seu spiratio amoris proprie dicitur; non autem illuminatio objecti, et propositi dicitur Spiritus, licet etiam requiratur ad spirandum affectum, quatenus objectum propositum movet voluntatem) constat tum ex Augustino ipso libro de gratia Christi; capite II, ubi id aperte dicit, referens enim id quod dixerat Pelagius: Anathema qui sentit, vel dicit gratiam Dei non solum per singulas horas, vel singula momenta, sed etiam ad singulos actus non esse necessariam, hæc verba suspecta esse dicit Augustinus: « Quia ideo eam per singulos actus necessariam dicit, ut semper in memoria retineamus dimissa nobis esse peccata, adjuti non aliqua subministratione Spiritus, sed viribus propriæ voluntatis. » Et in epistola xcv, de eodem Pelagio loquens Augustinus etiam post ipsius gesta in Concilio Palæstino et subdolum confessionem quam ibi fecit: « Sive, inquit, gratiam dixerit liberum arbitrium, sive gratiam esse remissionem peccatorum, sive gratiam esse legis præceptum, nihil eorum dicit quod per subministrationem Spiritus Sancti pertinet ad concupiscentias, tentationesque vincendas. » Nec obstat quod: « In libro nuper excuso inter

opera Augustini de gestis contra Pelagium, cujus ipse mentionem facit in libro II, retract. c. XLVII dicat, c. XI, quod: « Satis evidenter apparet eam Pelagium dicere gratiam, quæ in Christi Ecclesia prædicatur, quæ subministratione Spiritus datur. » Non, inquam, obstat, quia hoc non dicit quasi Pelagius in veritate ita fateretur; si enim gratiam quæ in Christi Ecclesia prædicatur, vere ipse admitteret, catholicus vere haberetur, cum tamen postea ut hæreticus ab Augustino judicatus sit; sed dicit evidenter id apparere, quantum est ex verbis confessionis Pelagii, quam tunc apparenter fecit, cujus tamen sensus, et æquivocatio postea apparuit. Nam, ut Augustinus ipse dicit citato libro de gratia Christi « capite III: Pelagius, cum episcopalibus gestis sine ulla recusatione damnavit eos, qui dicunt gratiam Dei, et adjutorium non ad singulos actus dari, ubi putabamus ejus de hac re omnes tergiversationes esse consumptas: tamen in libris quos edidit pro libero arbitrio quorum mentionem facit in epistola quam Romam misit, nihil aliud sentire monstratur, quam id quod damnassee videtur. » Quare liber ille de gestis contra Pelagium in Concilio Palæstino, scriptus videtur ab Augustino ante istum de gratia Christi, ubi ejus sensus, et tergiversationes magis explicantur, etiam post illa gesta Concilii Palæstini, præsertim cum post illa gesta Concilii Pelagius librum illum miserit Romam, ex quo sensum ejus expressit Augustinus et sic magis standum est isti posteriori libro, quam apparenti illi confessioni in Concilio, unde videbatur sequi ipsum admittere gratiam subministrantem Spiritum.

XXXIV. Ex his patet non attigisse Vasquez in hac parte sententiam, sensumque Pelagii, solum ponendo

gratiam in sancta cogitatione, cum motu subito voluntatis, putans id negasse Pelagium, cum hoc toties concesserit, ut ex manifestissimis locis allatis constare potest. Itaque non negavit cogitationem internam bonam, et quidquid mediante cogitatione, et propositione objecti suadere, accendere, aut suscitare potest voluntatem in desiderium, sed quidquid præter donum cogitationis per subministrationem Spiritus, per diffusionem charitatis, per immisionem studii virtutis in reluctantem voluntatem ministratur. Sed neque P. Suarez ab hac motione morali recessit; et licet fateatur Pelagium admisisse illuminationes internas quoad propositionem objecti, non quoad donum voluntatis ad acceptandam, et suscipiendam, et convenienti modo proponendam hanc doctrinam revelatam, tamen restat distincte explicare quid sit hoc donum bonæ voluntatis, et quid superradat ad hanc illuminationem internam: si enim hoc donum bonæ voluntatis non est aliud quam ipsa cogitatio movens moraliter juxta congruitatem, et dispositionem voluntatis non receditur a sententia Vazquez, nec aliud ponitur pro gratia operante, seu præveniente, quam id quod ex parte cogitationis se tenet, et mediante propositione objecti suscitatur stupentem voluntatem, accendit cor, et suadet omne quod bonum est, in quo importatur donum ipsius voluntatis mediante cognitione, et doctrina sic ad bonum suadente et excitante, quod totum non negabat Pelagius, ut videmus. Sic autem præter hæc omnia quæ pertinent ad motionem moralem datur aliquod donum subministratum voluntati, et immediate tangens illam, hoc est quod intendimus, quia est aliud donum præter cogitationem, et præter motionem illam moralem tangens immediate

voluntatem, et hoc est donum voluntatis bonæ, non solum mediante cogitatione, et morali motione datum; sed etiam supposita illa motione excitativa, a Deo immediate subministratum, et hoc est quod negavit Pelagius, sed quantum ex aliis locis p. Suarez colligitur, ipse talem motionem non cognoscit, sed solum moralem: ad hanc enim reducit totam congruitatem, et efficaciam gratiæ, ut videri potest in opusculis ejus, in brevi resolutione de gratia efficaci, num. XLVIII et LI, et in libro tertio de auxiliis, cap. V et X, XI et XIV, et in aliis locis. Quare oportet verba illa quæ habet in prolegomeno quinto citato, cap. III, num. XVI et XVII, bene advertere, cum dicit quod præter illuminationem internam, quæ est donum pertinens ad legem, et doctrinam, requiritur donum voluntatis bonæ per quam et cœlestis doctrina discitur, et recipitur, et lex impletur. Oportet enim explicare quodnam sit hoc secundum donum præter illud: si enim est donum, non in intellectu positum, et mediante intellectu tangens voluntatem, quod est donum sanctæ cogitationis, sed est donum immediate impressum voluntati, habemus nos intentum, si est donum non impressum, et subministratum voluntati, sed ex intellectu feriens voluntatem, et excitans, totum hoc pertinet ad illuminationem et doctrinam suscitativam stupentis voluntatis; et ad summum potest addere congruitatem moralem, quod scilicet detur tali tempore, et occasione, qua Deus providet habituram effectum, quæ est congruitas non a gratia ipsa causata, sed præsupposita, deductaque ex præscientia media Dei, non ex causalitate ipsius gratiæ, quod est a sententia Vazquez non recedere, nec amplius dicere, quam quod præcedenti tomo impugnatum est circa scientiam

mediam, et infra circa efficaciam decretorum divinorum impugnabitur.

Fuit autem in illa congregatione XLIII, valde inefficaciter argutum contra istam nostram sententiam, videlicet quia Pelagius negabat semper veram gratiam, ut Augustinus, et Concilia communiter dicunt: sed istæ internæ revelationes, et illuminationes suasoriæ vera gratia sunt, cum pertineant ad gratiam excitantem, qua Deus nos movet: ergo illas non admisit Pelagius. Frigidum argumentum. Idem posset dici de externa prædicatione evangelii, de lege, et doctrina; nam hæc omnia pertinent ad veram gratiam, cum per ista externa ministeria Deus nos excitet, et moveat, sed Pelagius non agnovit veram gratiam: ergo non agnovit illuminationem, et suasionem externam. Ipsi oppositi auctores id negant. Solvant ergo suam consequentiam. Nos dicimus Pelagium negasse veram gratiam adæquate, et ut ponitur ab Ecclesia catholica, non solum in revelationibus et doctrinis, sed etiam in spiritu et virtute intra voluntatem. Pelagius aliquid gratiæ paulatim admisit ut supra vidimus, sed non totam, et adæquate, ut catholici, et in hoc sensu non veram, id est, plenam, et totalem agnovit.

XXXV. Cæterum ut magis constet Augustinum non solum in sancta cogitatione, et excitatione ejus in voluntatem, totam vim gratiæ posuisse, sed ita cogitationem, et excitationem, seu moralem motionem requirere, quod etiam vires, et Spiritum, et virtutem subministratam voluntati reluctanti, ut ejus duritia tollatur, requirat, quod est aliquid ultra moralem motionem, et ad gratiam adjuvantem pertinet, non solum simultanee, sed prævenienter subministratam, scilicet ut duritia cordis tollatur, ut dicit libro de præ-

destinatione sanctorum, capite VIII, et reluctanti voluntati studium virtutis immittit, ut dicit libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. V et VI, et libro IV, cap. VI. Adverte Augustinum modo unam, modo alteram gratiam explicare, non tamen quando unam solam explicat, aliam negat. In tribus autem præcipue locis videtur solam moralem motionem ex parte cogitationis requirere.

XXXVI. Primo quidem in libro de spiritu, et littera, cap. XXXIV, ubi tractans quomodo voluntas credendi sit a Deo, dicit: « Non ideo tantum Deo tribuendam, quia ex libero arbitrio est quod a Deo creatum est, sed quia visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate sua quid ei veniat in mentem, sed dissentire, vel assentiri propriæ voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima ut credat (neque enim potest credere quodlibet arbitrio, si nulla sit suasio, vel vocatio cui credat) profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos: consentire autem, vel dissentire, ut dixi, propriæ voluntatis est: » Ubi non agnoscit Augustinus alium modum quo Deus operatur velle in nostra voluntate, quam mediante suasionem, et cogitationem; de qua etiam dixerat ante caput XXXIII, quod: « Voluntatem credendi accipit homo a Deo, quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit. »

XXXVII. Alter locus est libri primi ad Simplicianum, quæstione secunda, ubi objiciens sibi Augustinus quod si vocatio Dei ita est effectrix bonæ voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum

erit: *Multi vocati, pauci vero electi*? Cui objectioni Augustinus sic respondet: « An forte qui hoc modo vocati non consentiunt, possunt alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit: Multi vocati, pauci vero electi, ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei, et illud non minus verum sit: igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui sequuntur vocationem. » Et infra: « Illi enim electi, qui congruenter vocati, illi autem qui non congruebant, neque contemperabantur vocationi, non electi quia non secuti, quamvis vocati. » Quo loco, et aliis similibus ut in libro de bono perseverantiæ, cap. xiv, videtur reducere congruitatem gratiæ ad vocationem, quæ tenet se ex parte intellectus, cum dispositione in qua voluntas invenitur ut sequatur vocationem, vel non sequatur; non autem ad aliquam applicationem, vel subministrationem Spiritus, quæ immediate immutet ipsum affectum.

XXXVIII. Tertius locus est in libro secundo de peccatorum meritis et remissione, cap. xix, ubi inquit: « Ideo Deum aliquando non tribuere sanctis suis, vel certam scientiam vel victricem delectationem, ut cognoscant, non a seipsis, sed ab illo sibi esse lucem qua illuminentur tenebræ eorum, vi suavitatum, qua fructum suum det terra eorum. » Ergo tota vis gratiæ solum reducit ad illam scientiam, et delectationem victricem, quæ utique ex parte objecti propositi delectationem facientis se tenet.

XXXIX. Nihilominus tamen in his locis Augustinus ita requirit ad ope-

randam vocationem, quæ ex parte intellectus se tenet, quod semper supponit voluntatem ut illi correspondeat, non esse solam, sed suffultam virtute, et Spiritu sibi impresso, et subministrato a Deo. Hac enim generali regula utitur Augustinus cum dicit in libro de gratia Christi, c. xiv: « Quis, inquit, non videat, et venire quemquam, et non venire arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit, non autem potest esse nisi adjutum si venit, et sic adjutum, ut non solum quid faciendum sit sciat, sed quod scierit etiam faciat. Ac per hoc quando Deus docet non per legis litteram, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat. » Ecce quomodo quando aliquis audit vocationem Dei, et doctrinam quod utique in intellectu fit, per liberum arbitrium venit, sed non liberum arbitrium solum, sed suffultum auxilio; quod auxilium dicit Augustinus non esse solum in eo quod sciat seu cognoscat quid agendum sit, atque adeo non sufficit illa allicientia moralis motionis ex parte cognitionis se tenens, sed ille Spiritus quo voluntas tangitur, ut velit, et faciat id quod cogitatione cognoscit. Requiritur ergo duplex donum, seu impressio Dei tangens utramque potentiam intellectus, et voluntatis; intellectum per illustrationem; voluntatem per Spiritum, seu inspirationem, quasi duo brachia Dei animam amplectentia, de quibus dicitur in Canticis Canticorum: *Læva ejus sub capite meo* (id est, sub intellectu, qui est caput, illustrato per cognitionem) *et dextera illius amplexabitur me* (per Spiritum scilicet tangentem voluntatem, et inflammantem) ut fiat homo filius dexteræ. Et Concilium Tridentinum sess. vi,

can. iv, dicit : « Liberum arbitrium esse motum, et excitatum. » Non dicit mentem, sed arbitrium, quod est voluntas, et hæc non solum excitata est, sed et mota; excitatio autem est per cogitationem, motus autem per subministrationem Spiritus in voluntatem: nam si ly motus intelligeretur de sola motione mōrali, quæ fit per cogitationem in arbitrio hæc in ipsa excitatione involvitur, et sic ly excitatum et motum essent idem in libero arbitrio, de quo loquitur Concilium, licet in mente illa sit excitatio a motu voluntatis, sed liberum arbitrium excitatum est recipiens motum excitationis a cogitatione. Si ergo ly motum est idem quod motum moraliter, est idem quod excitatum a mente, et sic motum et excitatum in libero arbitrio esset idem quod excitatum, et excitatum. Plura de hoc dicemus infra disputatione quinta, agentes de efficacia decreti divini.

XL. Sic ergo quando Augustinus dicit in libro illo de spiritu, et littera citato quod : « Visorum suasionibus agit Deus, sive per revelationes evangelicas extrinsecas, sive per illustrationem intrinsecus, » optime dictum est, quia explicat ibi gratiam Dei, ut vocantem, et illustrantem intellectum, et excitantem. Quando autem dicit quod : « Consentire vel dissentire, propriæ voluntatis est, » debet glossari, propriæ voluntatis est adjutæ subministratione Spiritus, quæ est aliud donum a cogitatione suadente; et tunc tali voluntate propria sic, adjuncta, et spirata, venit, seu consentitur Deo vocanti, et visorum suasionibus agenti. Si enim sola suasionem visorum, et sola media cogitatione Deus ageret, et gratiæ vim in ea constitueret, Augustinus sibi ipsi contradiceret, qui in libro de gratia Christi, c. x, dicit : « Ad doctrinam pertinet cum suadetur omne quod

bonum est: et si inter docere, et suadere, vel potius exhortari, distare aliquid videtur, etiam hoc tamen doctrinæ generalitate concluditur, quæ quibuscumque sermonibus vel litteris continetur. » Ecce quomodo suasio, si sola sumatur, ut tenet se ex parte intellectus, etiam in eo in quo videtur distinguī ab eo quod est docere, adhuc dicit Augustinus sub doctrinæ generalitate concludi. Gratia autem quam Augustinus ponit contra Pelagium, non est sola doctrina, nec doctrinæ generalitate concluditur, sed debet addere subministrationem Spiritus in voluntate: ergo cum Augustinus dicit visorum suasionibus Deum agere, et voluntatis proprium esse consentire non est intelligendus de nuda, et sola suasionem, ex parte cogitationis, et illuminationis, nec de sola voluntate, sed etiam de voluntate adjuncta, et suffulta aliquo adjutorio illi immediate imprimente, et subministrante Spiritum. Quod utique in eodem libro de spiritu et litteræ, c. iii, expressit Augustinus : « Nos dicimus, inquit, humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam justitiam, ut præter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis præterque doctrinam, qua ei præcipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum sanctum quo fiat in animo ejus delectatio, dilectioque summi illius, et incommutabilis boni. Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via. Et cum id quod agendum, et quo nitendum est, cœperit non latere, nisi etiam delectet, et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in nobis, non per liberum arbitrium quod surgit in nobis, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Ecce manifestam Augustini mentem quod adjutorium volunta-

tis non solum debet per viam intellectus, et cogitationis diffundi, sed immediate a Deo subministrari, et imprimi voluntati, quia non sufficit non latere nos quod agendum est, quod utique ad cogitationem, et intellectum pertinet, sed requiritur quod delectet, et ametur, quod manifeste ad voluntatem pertinet. Et ad hoc dicit nobis dari Spiritum sanctum et diffundi charitatem: ergo suasio, et vocatio, et auxilium Dei moventis, non solum per manifestationem seu non latentiam objecti in cogitatione sancta, quod totum moralis motionis est, sed per immediatam diffusionem in voluntatem, quod charitatis est, agit in nos, et sic non solum visorum suasionibus, sed etiam subministratione Spiritus agitur voluntas.

XLI. Et hinc manet explicatus tertius locus, qui adducitur ex Augustino; requiritur enim ad bene agendum certa scientia (quod ad sanctam cogitationem pertinet) et victrix delectatio, quæ non est sola objecti delectantis allicientia, et motio moralis, sed etiam diffusio, et impressio Spiritus in voluntate, ut id quod per certam scientiam proponitur, et allicit sui præsentia, a voluntatis affectu suscipiatur per Spiritum, non solum moveatur per cogitationem, seu apparentiam sui, ut ex loco nuper citato ostendimus.

XLII. Quod attinet ad secundum locum ex libro primo ad Simplicianum, facilis est sensus, quod vocatio ex parte intellectus quia multi vocantur, esse potest una, sed affectus et dispositio, contemperatioque voluntatis dispar; sed hic affectus, et contemperatio, si est bona, et ad sequendum vocationem extenditur, non est solo libero arbitrio prævisio, cum illa morali motione suggestionis, sed per subministrationem Spiritus adjuto, et suffulto, ut ex Augustino vidimus. Itaque congruitas

liberi arbitrii ad vocationem non est sola congruitas moralis motionis, nec sola congruitas præsupposita ex parte voluntatis, sed ab ipsa gratia facta, et subministrata. Et hanc semper supponit Augustinus etsi non semper explicet; et tamen adhuc in illo ad Simplicianum, congruitatem hanc, et aptitudinem explicavit Augustinus provenire ab ipsa gratia, seu ab ipso Deo, quatenus applicat voluntatem ad credendum, et bene operandum, dum ita concludit, dicens: « Cum ergo alius sic, alius sic moveatur ad fidem, eademque res sæpe alio modo dicta moveat, alio non moveat, quis audeat dicere defuisse Deo modum, quo Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est? » In hoc ergo constituit Augustinus congruitatem vocationis, quod per gratiam applicat Deus mentem, et voluntatem conjungit ad eam fidem, qua justificari possit. Non ergo tota vis reducitur ad cogitationem, ut excitantem, et motum subditum in voluntate causantem, sed ad applicationem Dei, qua mentem applicat, voluntatemque conjungit ad fidem, quæ applicatio, et conjunctio importantur in ipsa causatione divina. Et quando docet Augustinus quod licet vocatio sit una, tamen quia non omnes uno modo sunt affecti, ideo non omnes vocationem sequuntur, ly affecti non intelligitur solum de affectu præsupposito in voluntate, quando tendit ad bonum, sed de affectu causato, et facto, per ipsam gratiam, quæ mentem applicat, voluntatemque conjungit ad fidem; ut enim dicit ipse Augustinus epistola cvn: « Gratia sic prævenit hominis voluntatem, quod non invenit eam cujusquam in corde, sed facit. » Ergo contemperatio, seu congruitas voluntatis non prævisa supponitur a gratia, sed fit et causatur.

XLIII. Cæterum pro parte Vazquez adhuc responderi potest, quod Pelagius agnovit quidem gratiam internam ex parte illustrationis, et sanctæ cogitationis, sed solum ad facilius, ut supra ex eodem Vazquez referebamus : ergo simpliciter gratiam internam Christi non est confessus, vel secundo, quod Pelagius non agnoscebat gratiam aliquam tangentem voluntatem, sed solum illustrantem intellectum, et ex parte doctrinæ, et legis se tenentem. Sancta autem cogitatio quam ponit Vazquez est illa, quæ voluntatem tangit, et spirat affectum, et tali pacto modificatur a Deo, et temperatur voluntati, ut eam moveat, quam contemperationem Pelagius non agnovit. Tertio, quod non loquitur Pelagius de ipsa cogitatione movente voluntatem, et agente illam, sed solum admittit quod objecto interius proposito movetur voluntas, quod est ponere gratiam in doctrina, aut lege, quæ sunt res proposita, non in ipsa cogitatione, quæ etiam agit in voluntatem. Denique, Augustinus non docet contra Pelagium dari præter cogitationem bonam aliquam applicationem in voluntate determinantem illam, sed quod aliqua virtus, seu vires subministrantur voluntati ad operandum, quod pertinet ad auxilium sufficiens, quod Vazquez non negat requiri in voluntate, licet non illa applicatio ultra sanctam cogitationem moventem, et applicantem moraliter.

XLIV. Nihilominus hæ solutiones nihil elevant doctrinam a nobis traditam. Non prima, tum quia Pelagius non omnem gratiam, seu auxilium pro omni generalitate sump-tum dicebat requiri solum ad facilius, sed etiam aliquam simpliciter requirebat, scilicet legem, et doctrinam in qua includi debet aliqua cogitatio sancta, quia nihil potest esse volitum quin præcognitum, seu præ-

cogitatum, et solum ponebat gratiam ad facilius, illam quæ specialem addit notitiam, seu cognitionem ex revelatione Spiritus sancti, ut jam supra circa primam moderationem Pelagii annotavimus, quo etiam sensu intelligi debet quod in eodem libro de gratia Christi, c. xli, in fine dicit Augustinus quod : « Etiam ipsa ostensio, et monstratio viæ, qua nobis eundum est, contendit Pelagius sola posse natura inveniri, sed facilius si adjuvet gratia. » Tum etiam quia non solum Augustinus impugnat in Pelagio quod gratia detur solum ad facilius, sed etiam impugnat, quod gratiam illam, quæcumque sit, et quæ ad facilius datur, solum dicat ad cognitionem, ad revelationem, vel suasionem pertinere, et non ad subministrationem Spiritus in voluntatem; ergo non sufficit ad tollendum dogma Pelagii dicere quod gratia datur ut simpliciter necessaria, et non solum facilius, sed etiam oportet fate-ri quod illa gratia, quæ simpliciter est necessaria, non solum pertinet ad cogitationem et doctrinam, sed etiam ad subministrationem Spiritus, et ad distinctum donum quo diffunditur charitas Dei in nobis, ut ex supra dictis constat ; et videri potest Augustinus, libro de gratia Christi c. xl, ubi utramque in Pelagio impugnat, et quod dixerit dari gratiam ad facilius, et quod hoc quæcumque adjutorium in scientia et revelatione per doctrinam constituerit. Accedit quod Pelagius, ut in illo libro, c. ii, dicit Augustinus, fatebatur gratiam ad singulos actus dari : gratia autem ad facilius, non potest requiri ad singulos actus, quia si solum est ad facilius saltem qui difficile fiunt, sine illa fiunt, et sic non ad singulos datur : ergo non hoc solum impugnabatur ibi ab Augustino, quia ad facilius requiritur, sed supponendo quod ad singu-

los actus datur, de hoc præcipue impugnabatur, quia non in sola cogitatione deberet poni, quia sic reduceretur ad doctrinam, et suasionem tantum, sed in alio dono, quod immediate diffunditur, et tangit voluntatem.

XLV. Secunda etiam solutio manifeste excluditur ex superius dictis, cum aperte diceret Pelagius per illam revelationem sapientiæ, et præmiorum pollicitationem stupentem suscitari voluntatem a Deo, ut libro de gratia Christi, c. x, affert Augustinus. Non ergo ita præcise sistebat in intellectu illa illustratio Pelagii, quod non etiam tangeret per illam, et excitaret voluntatem. Nisi forte dicatur excessisse Pelagium in hoc quod illam cogitationem sanctam non solum ad primum et subitum motum voluntatis, sed etiam ad consensum et operationem ipsam bonam sufficere judicabat, quod est per aliud extremum non sistere illam cogitationem in intellectu, sed multum extendi, et sufficere ad voluntatem. Cæterum cum etiam Vazquez dicat eamdem esse gratiam operantem, et cooperantem, et comitantem, quæ primo nos excitat, et in nobis permanens liberum efficit consensum, non potest hoc effugio uti, quia etiam apud ipsum sancta cogitatio, qua mediante Deus nobiscum cooperatur, usque ad liberum consensum extenditur, dum in nobis permanet, et permanendo cooperatur.

XLVI. Tertia solutio nihil valet; nec enim potest hic distingui de motione medio objecto, vel media cogitatione, cum non moveat nos objectum, nisi cogitatum, et per cogitationem fit motio, proponendo scilicet et alliciendo per objectum. Nec Pelagius negabat istam cogitationem in nobis operari, nec distinguebat eam ab objecto, ut hoc diceretur movere, non illa; expresse

enim dicit Augustinus citato libro, c. xxvi, contra Pelagium: « Cogitationem et dilectionem ut sunt discernenda discernat, quia scientia inflat, charitas autem ædificat, et cum utrumque sit donum Dei, etc. » Ergo cogitationem pro gratia agnoscebat, non autem solum de objecto loquebatur. Unde ipse Augustinus ibidem c. xiv: « Quando Deus, inquit, docet non per legis litteram, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, etc. » Videre autem, et cognoscere non est objectum, sed actus cogitationis, et cognitionis. Et denique ipse Pelagius, ut refert Augustinus eodem libro, c. vii, dicebat: « Adjuvare nos Deum per gratiam suam, dum cordis nostri oculos aperit, et diaboli pandit insidias, etc. » Et c. x: « Dum suadet nobis omne quod bonum est. » Apertio autem oculorum non fit sine actu visionis, et suasio ad omne bonum fit, nisi cogitetur, et attendatur id quod suadetur. Non ergo sic dicebat Pelagius nos moveri ab objecto, quod non a cogitatione.

XLVII. Denique, quarta solutio non est ad rem, quia Augustinus non solum affirmat contra Pelagium debere nobis per subministrationem Spiritus dari vires, quibus possimus operari, sed quibus de facto operemur, et vocanti Deo consentiamus; auxilium autem sufficiens dat posse, non vero dat ut de facto operemur. Non ergo loquitur Augustinus solum de subministratione virium sufficientis auxilii, sed de illa applicatione, seu motione qua de facto facimus. Dicit enim libro citato de gratia Christi, c. xiv, repellens illud dictum Pelagii, quod Deus per doctrinam solum nos adjuvat, et quod possibilitatem, seu posse nostrum adjuvabit, non operationem ipsam, seu volitionem :

« Et ista, inquit, divino docendi modo, etiam ipsa voluntas et ipsa operatio, non sola volendi, et operandi possibilitas adjuvatur. Si enim solum posse nostrum hac gratia juvaretur, ita diceret Dominus: Omnis qui audivit a Patre et didicit, potest venire ad me. Non autem ita dixit, sed: Omnis, inquit, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me. Venire posse in natura ponit Pelagius, vel etiam ut modo dicere cœpit in gratia, qualem libet eam sentiat, qua ipsa, ut dicit, possibilitas adjuvatur, venire autem jam in voluntate, et opere est. Sed omnis qui didicit a Patre, non solum potest venire, sed venit, ubi jam et possibilitatis profectus, et voluntatis affectus et actionis effectus est. » Ubi manifestissime liquet, nec Pelagium sufficientem gratiam negasse, quia ipsum posse venire (quod posse sufficientis auxilii est) etiam ut modo dicere cœpit, in gratia posuit, nec Augustinum subministrationem virium, quæ solum constituerent posse (quod pertinet ad sufficiens auxilium) posuisse contra Pelagium, sed subministrationem virtutis, et Spiritus, ut de facto operemur, quia non solum Deus docet ut venire possimus, sed ut de facto veniamus ad Christum. Et ita ut ipse Augustinus dicit eodem libro, c. XLVII, tota difficultas cum Pelagio non erat circa posse, quod est sufficientis auxilii, sed circa agere: « Si consenserit, inquit, nobis non solum possibilitatem in homine, etiam si nec velit, nec agat, sed ipsam quoque voluntatem, et actionem, id est, ut bene velimus, et bene agamus, quæ non sunt in homine, nisi quando vult, et bene agit, si, ut dixi, consenserit etiam istam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, nihil de adiutorio gratiæ Dei controversiæ relinquetur. »

XLVIII. Ex his solvuntur loca quæ supra Suarez attulit ex Augustino

ad probandum non agnovisse Pelagium veram gratiam internam excitantem: nam ad id quod dicit de Massiliensibus ex libro de prædestinatione sanctorum, c. 1, ipsos discessisse a Pelagio in hoc quod gratiam excitantem agnoscebant, non Pelagius, respondetur Massilienses, ut constat ex eodem Augustino et ex epistolis Prosperi, et Hilarii ad ipsum, dicebant voluntates nostras præveniri a gratia divina ad bona opera, non tamen ad initia bonorum operum, id est, ad desideria, ad fidem, ad orationem, etc. qua petimus a Deo gratiam, distinguentes inter initia operandi, et ipsum operari. Quando autem dicebant nos præveniri gratia Dei, non quidem ad illa initia, seu ad credendum, sed ad bene operandum, illam gratiam prævenientem, seu excitantem fatebantur Massilienses eo modo, qui in Ecclesia Dei asseritur, et ipse Augustinus docebat, scilicet illam quæ non solum illustrat intellectum, sed etiam Spiritum ministrat voluntati. Pelagius autem non agnoscebat gratiam prævenientem, seu excitantem, quæ reluctanti voluntati studium virtutis immitteret, et per subministrationem Spiritus voluntati imprimeretur non solum ad credendum, sed nec etiam ad bene operandum.

XLIX. Ad alium locum ex libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. XIX, ubi dicit Augustinus Pelagium non dixisse hominem excitari Dei gratia in bonum, sicut in malum diaboli suggestionibus incitatur, respondetur verum esse quod negabant discipuli Pelagii (quorum sunt illa verba, quæ ibi refert Augustinus) voluntatem excitari in bonum a Dei gratia, seu potius, ut ibi dicit Augustinus in excitanda voluntate nihil dicebant gratiam Dei operari, quia videlicet negabant Deum subministrare Spiritum vo-

luntati, et ei adhuc reluctanti studium virtutis immittere, et hoc in eis impugnat Augustinus, licet non negaret Pelagius per revelationem, et illustrationem interiorem (quod pertinet ad cogitationem mentis) stupentem voluntatem suscitari in desiderium Dei, ut alio loco Pelagius dixerat, et ex Augustini libro de gratia Christi, c. x retulimus. Itaque vult Augustinus quod sicut incitationem diaboli, quæ sola suggestionem fieri potest, et propositionem extrinsecam fatebantur, ita excitationem Dei faterentur, quæ per subministrationem Spiritus intra voluntatem operatur.

L. Nec Pelagius, cum dixit suscitari voluntatem stupentem in desiderium Dei, loquebatur solum de desiderio simplici, et inefficaci, sed etiam de illo, quod ordinatur ad consensum, quia ad hoc stupentis voluntatis suscitationem ponebat, ut operaretur voluntas id quod sanctum est, et vellet quod sanctum est, ut eo loco, scilicet libro de gratia Christi, c. x refert Augustinus, operari autem, et velle quod sanctum est, consensum importat, et liberum velle efficax, non solum simplex, et inefficax desiderium.

ARTICULUS III.

Quid Pelagius de simultaneo concursu dixerit, et de sufficiente auxilio, quid item aliqui ejus discipuli?

I. Licet confundi sæpe soleat nomen divini concursus, et auxilii, stricte tamen, et in rigore loquendo, concursus magis significat simultaneum influxum simul cum causa in effectum, auxilium vero significat influxum in ipsam causam, quatenus forsan vires ei præbentur, vel quæ sunt in ipsa conservantur, et

roborantur, vel motio aliqua, seu applicatio ad operandum imprimatur. Unde simultaneus concursus, non tam efficax quam efficiens dici potest, nec datur ad præparandam causam inferiorem, aut ejus defectum tollendum, et infirmitatem adjuvandam, sed cum præparata causa, et operante simul influit in actum, vel in effectum, propter dependentiam ipsiusmet actus, aut effectus in ratione ejus creati a Dei influxu, sine quo nulla entitas stare potest. Et ideo concursus simultaneus generalis dicitur propter generalitatem, et transcendentiam ipsius entitatis creatæ, quæ generaliter loquendo dependet ab influxu Dei, et ita cum ipse actus causæ creatæ, et voluntatis nostræ, et effectus ex operatione causatus sint entitates creatæ, necessario ab influxu Dei dependent, et concomitantur cum, ipsa causa creata influente, debet influere Deus. Quare non pertinet ad hunc concursum simultaneum perficere, vel applicare causam inferiorem, sanare, aut roborare voluntatem nostram, aut ex nolente facere volentem, et duritiam ejus tollere, vel impedimenta ad operandum, sed omnia ista supponit, et cum operante seu influente causa secunda influit etiam Deus, non tam propter ipsam causam inferiorem, quam propter ipsius effectus dependentiam in esse suo a Deo, sicut cum duo trahunt lapidem non alter alteri præstat vires, aut præparationem, sed uterque simul facit effectum. De hoc ergo quærimus an negaverit illum Pelagius, negando omnem gratiam Dei, præsertim in initio hæresis suæ, an vero solum negaverit gratiam, quæ ipsi causæ necessaria est propter ipsam sanandam, perficiendam, aut applicandam ad agendum, non vero dependentiam effectus a Deo negaverit.

II. Circa hoc punctum non desunt qui sentiant Pelagium etiam hunc concursum simultaneum negasse, imo sub nomine gratiæ etiam illum comprehendisse, eo quod gratis a Deo datur, et per singulos actus necessarius est, ut ex Bellarmino, et Abulensi refert p. Suarez prolegom. v de grat. c. iv, ipseque id reputat probabile n. ix, in fine, licet absolute non definiat. Et ratio hujus est, tum ex generali negatione gratiæ quam posuit Pelagius, etiam respectu actionum mere naturalium; tum ex assertione Augustini contra ipsum ponentis influxum Dei communem actibus bonis, et malis, quod utique esse non potest nisi loquendo de concursu simultaneo, et generali Dei. Antecedens certum est, et clare deducitur ex verbis Hieronymi in epistola ad Ctesiphontem, et in libro primo adversus Pelagianos, ubi introducit ipsum negantem omne auxilium, seu influxum Dei, etiam ad minimos actus: « Si voluero, inquit, curvare digitum, movere manum, ambulare, stare, sedere, scribere, sputa jacere, etc. semper mihi auxilium Dei necessarium erit. » Quod utique auxilium non aliud poterat esse quam simultaneus concursus, ad has enim actiones alia gratia præparans, et antecedens non requiritur. Quod si prædeterminatio, vel applicatio Dei requiritur, illa non erit specialis gratia, quia non minus generalis est, quam simultaneus concursus, nec minus pro omnibus causis secundis requiritur propter earum dependentiam a Deo in operando, sicut aliorum effectuum in essendo, ergo ejusdem rationis est negasse Pelagium hanc applicationem præviam, atque negasse concursum simultaneum.

III. Præterea apud ipsum Hieronymum libro primo contra Pelagianos, cum objiceretur Pelagio, sive

illi qui ibi personam Pelagii agit, non ita esse datum nobis liberum arbitrium, ut per singula opera Dei tollatur adminiculum, respondet ex parte Pelagii, quod: « Non tollitur Dei adjutorium, cum creaturæ in semel dati liberi arbitrii gratia conserventur. » Ubi solum agnoscit pro gratia, seu auxilio divino potentiam liberi arbitrii semel nobis datam, non autem concursum simultaneum, et generalem nobis dari, qui ad singulos actus necessarius est; sed alludit ad illam sententiam quam autem sensit Origenes, ut refert S. Thomas III contra gent. c. LXXXIX, quod Deus solum operatur cum libero arbitrio, quatenus dat illi virtutem volendi, non quatenus movet ad volendum, et idem multo post docuisse videtur Durandus, qui sensit actiones nostras non esse immediate a Deo, sed mediate, quatenus semel dedit causis secundis virtutem operandi.

IV. Denique, Pelagius illum influxum Dei negavit, qui bonis, malisque actibus est communis, et hunc contra ipsum statuit Augustinus. Hic autem influxus non est aliud quam simultaneus influxus, aut si etiam requiritur prædeterminatio applicans, et movens, illa æque generalis ad omnes causas, et actus, sicut concursus simultaneus, ita ut qui eam negaverit in sententia Thomistarum, etiam concursum generalem negare debet: ergo sine dubio illum Pelagius negavit. Major constat, tum ex D. Hieronymo in libro primo contra Pelagianos, ubi ex persona Pelagii dicitur: « Si absque Deo, et nisi ille per singula me juverit, nihil possum agere; nec pro bonis me operibus juste coronabit, neque affliget pro malis, sed in utroque suum vel recipiet, vel damnavit auxilium. » Ergo aperte fatetur se loqui de auxilio, seu influxu bonis, malisque communi, qui sine

dubio est concursus simultaneus, et generalis. Tum quia in libro de gratia Christi, c. III et VI et aliis, refert Augustinus Pelagium solam possibilitatem, seu potentiam dixisse adjvari in nobis a Deo, non voluntatem ipsam, et actionem; ad hanc autem datur concursus simultaneus: ergo hunc tollebat Pelagius. Tum denique quia Augustinus non solum actiones bonas morales vult esse a Deo, sed etiam actiones naturales, imo et materiales actus peccatorum, ad quorum entitates Deum agere in cordibus hominum docet in libro de gratia et libero arbitrio, c. XXI, et de operibus infidelium idem affirmat, libro IV, contra Julianum, c. III, circa finem, et idem de operationibus, bonisque naturalibus docet, ibidem circa principium, cap. et epistola cxxx, idem docet de naturali opere temperantiæ in quodam adolescente. Hæc autem omnia non sunt a Deo, nisi ratione generalis, et simultanei concursus: ad ea enim quæ naturalia sunt non concurrit Deus præbendo vires, sed virtutem supponendo, nec ad entitatem peccati excitat, aut aliter concurrit, quam dando generalem concursum.

V. Pro resolutione adverto quod in concursu simultaneo duo considerantur. Primum, ejus generalitas; nam concursus simultaneus habet reperiri in omni operatione, seu effectu tam naturali, quam supernaturali. Secundum est influentia in actionem, et non in causam, per quod distinguitur a præmio, seu præmovente, et præparante ipsam causam, sive ista præparatio fiat dando vires, sive dando applicationem, et motionem ipsi causæ. Si loquamur præcise de generalitate hujus concursus prout extenditur tam ad opera supernaturalia, quam ad naturalia, tam ad ea quæ virtuose fiunt, quam quæ mere naturalia

sunt, nec restringitur ad solam gratiam, et specialem influentiam, sic non multum cum Pelagio in hac parte certatum est a patribus, qui solum volebant statuere contra ipsum jam gratiam, qua Christiani sumus, non id solum quod ad gratiam creationis spectat, licet aliquod boni naturalis, et politicæ, aut civilis virtutis quis faciat. Unde Augustinus epistola xcv, loquens contra Pelagium: « Illam, inquit, confiteatur apertissime gratiam, quam doctrina christiana demonstrat, et prædicat esse propriam Christianorum, quæ non est natura, sed qua solvatur natura, non auribus sonante doctrina, vel aliquo adjumento visibili, sicut plantatur quodammodo, et irrigatur extrinsecus, sed subministratione Spiritus, et occulta misericordia, sicut facit ille qui incrementum dat Deus: et si enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, et de hoc tanto beneficio creatori nostro gratias agere debeamus, alia tamen est, quam prædestinati vocamur, justificamur, glorificamur. » De hac gratia quæstio vertebatur, quando ab iis, quos Pelagius graviter offendeat, atque turbabat, dicebatur ei quod eam suis disputationibus oppugnarit. Erat ergo difficultas, et controversia cum Pelagio, non de gratia ita generali, prout etiam beneficium creationis, et naturalis opera complectitur, sed de gratia qua Christiani sumus, et quæ est propria Christianorum. De concursu autem, aut auxilio Dei ad opera mere naturalia, et ad actiones quibus sæculi creaturæ conservantur, aut ad civiles virtutes spectant, non ita curatum est, licet illas etiam Augustinus ad divinam referat operationem, et ad beneficium ejus, quod etiam largo modo dicitur gra-

tia, quia beneficium est Dei. Unde in libro de gratia et libero arbitrio c. xx, inquit: « Scriptura sacra, si diligenter inspicitur, ostendit, non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in æternam dirigit vitam, verum etiam illas, quæ conservant sæculi creaturam ita esse Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari. » Et c. xxi: « Satis, quantum existimo manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro misericordia sua, sive ad mala pro meritis eorum, etc. »

VI. Quare non est dubium, quod Augustinus multis locis, etiam respectu actionum naturalium, auxilium, seu influxum Dei dari fatetur, et hoc etiam esse beneficium ipsius, et ita intellexit Augustinum D. Thomas in II, dist. xxviii, qu. 1, art. iii, et apud ipsum constantissimum est quod ex Deo interius in voluntate operante pendent omnes motus, etiam naturales, et qui fiunt sine gratia, sed virtute naturæ, ut constat, tum citato loco, art. 1 et ad iii, tum Joan. xv, lect. 1, ad illa verba: *Sine me nihil potestis facere*, tum 1 p. q. cv, art. vi, et 1-2, q. ix, art. iv, et q. cix, art. 1. Sed hoc non erat præcipuum in quo cum Pelagio certabatur a patribus, qui gratiam qua Christiani sumus, et ad vitam dirigimur æternam, volebant ut confiteretur. Certum tamen est quod Pelagius saltem in initio suæ hæresis, etiam ad opera mere naturalia negavit adjutorium Dei requiri, quod est negare generalem influxum Dei (qui non solum simultaneum concursum, sed etiam prævium includit) ut constat ex S. Hieronymo in epistola ad Ctesiphontem, et libro primo adversus Pelagianos, ut supra retulimus.

Cæterum, loquendo de simultaneo concursu, prout distinguitur a prævio, id est, a quocumque alio auxilio influente in ipsam causam, eamque præparante, aut movente ad operandum, et non solum de ejus generalitate prout distinguitur a speciali, sic existimo Pelagium non negasse talem concursum, sed solum auxilium illud quod influit in ipsam causam, eamque præparat, aut movet ad volendum, et ex nolente volentem facit. Et hoc quidem certum mihi est ita sensisse Pelagium, aut ejus sectatores, saltem post impugnationes catholicorum, et magis explicatam suam hæresim, licet ab initio forsitan non ita distinxerint de hoc concursu simultaneo, postea tamen illum evidenter admitterunt.

VII. Ducor ad hoc primo, quia sic ipsi explicarunt se admittere gratiam, scilicet quæ adjuvaret opus, influendo cum voluntate, non quæ voluntatem inclinaret aut ex nolente redderet volentem et studium virtutis immitteret. Constat hoc ex Augustino libro primo contra duas epistolas Pelagianorum c. xix, ubi de ipsis Pelagianis dicit: « Vos autem in bono opere sic putatis adjuvari hominem Dei gratia, ut in excitanda ejus ad ipsum bona voluntate, nihil eam credatis operari. Quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti in malum diaboli suggestionibus incitari? Sed dixisti, in bono opere a Dei gratia semper adjuvari, tamquam sua voluntate, nulla Dei gratia bonum opus aggressus, in ipso jam opere divinitus adjuvetur, pro meritis videlicet bonæ voluntatis, etc. » Itaque voluntatem non præveniri, aut præparari, seu excitari per operationem gratiæ ponebant, (licet excitationem media doctrina, et propositione intel-

lectus non negarent) sed quod voluntas in se perfecta, et bona et sana aggrediebatur bonum opus, et in ipso opere adjuvabatur a Deo. Influxus autem Dei in opus, seu in actionem, et non in causam ipsam est concursus simultaneus, qui influit simul cum causa in actionem, et effectum, non ipsam causam præparat, et prævenit. Ergo concursum simultaneum fatebantur Pelagiani, qui est influxus in operationem. Et de hoc optime dicit S. Augustinus, quod datur pro meritis voluntatis bonæ, quia eam supponit: concursus enim simultaneus supponit causam in eo statu et dispositione qua possit influere in operationem, non eam perficit, aut præparat; et ita cum sit in actu influendi in bonum opus supponit illam bonam esse, et juxta illius dispositionem se accommodat, et hoc modo dicitur pro meritis dari.

VIII. Ducor secundo, quia Augustinus in enchiridio, c. xxxii, contra eosdem Pelagianos, sic dicit: «Si propterea dictum est, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia ex utraque fit, id est, ex voluntate hominis, et misericordia Dei, ut sic dictum accipiamus, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, tamquam diceretur, non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei; non ergo sufficit sola misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis; ac per hoc si recte dictum, est non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, etiam e contrario recte dicitur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet. Porro si nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo apertissime contradicat, restat ut propterea dictum

intelligatur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam, et præparat ad juvandam et adjuvat præparatam.» Ecce quomodo Pelagius non refugiebat concedere simultaneum concursum, scilicet quia ex utroque fit, id est, ex voluntate hominis, et misericordia Dei. Ipsa autem voluntas non præparari indigebat a gratia, sed in se, et ex se bona, et præparata supposebatur, dummodo adesset concursus Dei, non in ipsam voluntatem, qui eam præpararet, sed in ipsam actionem, et effectum cum voluntate. Hi autem est simultaneus concursus, non in ipsam causam, sed in ipsum effectum, et actionem cum causa.

IX. Ducor tertio, quia licet verum sit Pelagianos non admisisse cooperantem gratiam, quæ supponeret operantem, qua prævenitur, et præparatur voluntas, ut bene velit, tamen quod influeret Deus simul cum ipsa voluntate non præparata, et præventa a gratia, nullo modo negaverunt, et hoc modo admittebant concursum simultaneum, et cooperantem, scilicet qui esset cum voluntate non præparata per gratiam operantem, sed ex se habente unde influeret cum Deo in bonum opus. Hoc enim est quod ex ipsis toties refert Augustinus, scilicet non negare eos quod gratia adjuvat uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti voluntati studium virtutis immittere; quod est præparare voluntatem, ut reluctant non sit, atque adeo apta, et accommodata reddatur ad operandum, et volendum. Sic enim eorum verba refert Augustinus in libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum c. v et vi: «Hæc, inquit, verba sunt vestra: Baptisma omnibus necessarium esse ætatibus confitemur, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum

propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. » Et libro quarto contra easdem epistolas, c. vi : « Quod autem dicunt gratiam quoque adjuvare bonum cujusque propositum, mox addiderunt, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, posset bene intelligi, si non ab istis, quorum sensus notus est, diceretur : Reluctanti enim prius aditus divinæ vocationis, ipsa Dei gratia procuratur, ac deinde in illo jam non reluctantante Spiritus virtutis accenditur. Verumtamen in omnibus quæ quisque agit secundum Deum, misericordia ejus prævenit eum. » Quare Pelagiani libentius utebantur nomine gratiæ adjuvantis, quia hoc nomine significabant gratiam simul cum causa inferiori influere in operationem, non tamen volebant concedere gratiam, quæ ipsam causam inferiorem præpararet, et præveniret, atque ita simultaneum concursus, qui simul cum nostro proposito bono concurrat, et operetur, seu adjuvet, non negabant, dummodo bonum ipsum propositum, seu voluntatem non præpararet gratia, sed supponeret. E contra vero Augustinus fere semper totum pondus necessitatis gratiæ in ipsam præparationem voluntatis a gratia factam reducit, licet non neget etiam cooperationem et simultaneum influxum in opus : ut patet in libris de gratia et libero arbitrio, cap. xvi : « Certum est, inquit, nos mandata servare, si volumus ; sed quia præparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui, quod præpararetur voluntas a Domino. Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus,

præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit : Faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et judicia mea observetis, et faciatis. » Eodem modo ad præparationem voluntatis a gratia factam reducit Augustinus hanc gratiæ operationem, non ad simultaneum concursus in libro de correptione et gratia, c. viii, cum dicit : « Quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat, voluntas ipsa deficeret, et permansuram, si eadem voluntas maneret ? Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo pro illo non posset esse inanis oratio. » Ecce quomodo Augustinus non ad simultaneum concursus cum voluntate, sed ad præparativum reducit vim gratiæ ; signum ergo est non in primo, sed in secundo cum Pelagianis fuisse controversiam. Nam ipsorum vox erat : « In bono opere a Dei gratia semper hominem adjuvari ; » ut refert Augustinus libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xviii. Adjutorium autem in opus, non in causam, præparando illam, simultaneus concursus est. Unde tandem in epistola ciii ad Vitalem concludit Augustinus eam quæstionem, quæ cum Pelagianis de gratia agebatur in eo sitam esse, videlicet : « Utrum præcedat hæc gratia, an subsequatur hominis voluntatem, hoc est, ut planius id eloquar, utrum ideo nobis detur quia volumus, an per ipsam etiam Deus efficiat ut velimus. » Ergo non erat difficultas cum Pelagio de concursu simultaneo, et consequente, sed de præcedente, et præparante ipsam voluntatem.

X. Ducor ultimo, quia Pelagius ideo negabat adjutorium Dei requiri ad nostros actus, quia dicebat tolli liberum arbitrium, si Dei indiget adjutorio, ut constat ex D. Hieronymo in epistola ad Ctesiphontem ubi refert errorem Pelagii : « Quod non ul-

tra indigemus Dei auxilio, ne si indiguerimus, liberum frangatur arbitrium. » Cur autem Pelagius dixerit arbitrium nostrum tolli, et necessitari per adjutorium Dei, et quasi sub fato quodam redigi, aperit Augustinus libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, c. v, his verbis : « Unde autem hoc eis visum fuerit nobis objicere, quod fatum asseramus sub nomine gratiæ, cum aliquanto attentius cogitarem, prius eorum verba quæ consequuntur, inspexi. Sic enim hoc nobis objiciendum putarunt. Sub nomine, inquit, gratiæ ita fatum asserunt, ut dicant, quod nisi Deus invito, et reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum posset arripere. Deinde aliquanto post, ubi ipsi quæ defendant commemorant, quid de hac re ab eis diceretur, attendi. Baptisma, inquit, omnibus necessarium esse ætatibus confitemur, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. Ex his eorum verbis intellexi, ob hoc illos vel putare, vel putari velle fatum nos asserere sub nomine gratiæ, quia gratiam Dei non secundum merita nostradicimus dari, sed secundum ipsius misericordiosissimam voluntatem. » Itaque Pelagius negabat gratiam, seu auxilium quod per modum fati, et necessitatis dicebat tollere liberum arbitrium, eo quod reluctantem voluntatem, et nihil de se merentem atque adeo nec bonam supposebat, sed faciebat : hoc enim intelligebant ipsi lædere liberum arbitrium, quia totaliter ipsum præveniebat, nec in manu ejus erat id habere. At vero concursus simultaneus in operationem bonam supponit voluntatem jam in se bonam, et aptam ad talem operationem, quia

simul cum voluntate inclinata influit in opus ; ergo de tali influxu non poterant dicere Pelagiani quod tollit liberum arbitrium, si quidem cum illo simul influit in bonum opus, et sic simul cum illo : non ergo tollit illud. Ergo si solum negabant adjutorium, seu gratiam quæ tolleret liberum arbitrium, simultaneum concursum non poterant negare.

XI. Ad fundamenta opposita patet responsio. Ad primum dicitur esse certum quod in initio Pelagius negavit auxilium Dei generale, etiam ad actus naturales, non explicando quid nomine adjutorii intelligeret, an aliquid influens in ipsam causam, et præparans, seu movens illam et applicans ad operandum, an solum influxum in ipsammet operationem, sed absolute adjutorium Dei necessarium esse negavit, quidquid illud sit ; cum tamen etiam ad actus naturalis ordinis, et virtutis acquisitæ influxus, et auxilium requiratur præparativum voluntatis, sicut cum Deus convertit cor regis Assueri in mansuetudinem, Esther xv, qui videtur fuisse actus mansuetudinis acquisitæ, non infusæ, quia hæc solum est cum charitate, et tamen illam conversionem fuisse ex auxilio Dei omnino præveniente, et non solum adjuvante bonam voluntatem probat Augustinus libro de gratia Christi, c. xxiv, et libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xx : « Occultissima, inquit, et efficacissima potestate cor regis convertit, et transtulit ab indignatione in lenitatem. » Cæterum postea Pelagius cum specialiter ageretur de gratia, simul et urgeretur a catholicis, magis se explicavit, et simultaneum concursum concessit, quo adjuvaretur bonum opus, negavit autem auxilium quod ipsam voluntatem præpararet, ut videmus.

XII. Ad secundum dicitur in illa

auctoritate Hieronymi, Pelagium dixisse quod conservatio liberi arbitrii semel dati erat adiutorium, id est, beneficium Dei, non tamen negasse expresse simultaneum concursum, licet ibi etiam non concesserit, sed postea alibi explicavit, nempe in illis locis, quæ Augustinus refert, ubi concessit Deum adjuvare uniuscujusque bonum propositum ad ipsum opus, adjuvando, non voluntatem præparando.

XIII. Ad tertium respondetur, quod bonis et malis actibus, in quantum mali sunt, formaliter non est communis simultaneus concursus, quia ad malum ut malum nullo concursu Deus concurrit; ad entitatem autem materiale peccati, quatenus entitas est, eodem modo Deus concurrit; sicut ad naturales actus sub ratione physicæ entitatis præcise, et physici influxus præcise. Sed tamen Pelagius in loco adducto ex S. Hieronymo, ista non distinxit, sed absolute, et in confuso docuit non dari Dei adiutorium ad bonos, nec ad malos actus, eo quod existimabat per illud tolli libertatem nostram, qua absoluta, consequens erat id quod dicebat quod nec me coronabit pro bonis, neque affliget pro malis (quia libertas non est) sed suum recipiet, aut damnabit auxilium. Non tamen ex hoc sequitur quod ipse semper negaverit concursum simultaneum, qui supponit, non destruit liberum arbitrium, simul enim influit cum illo, sed solum illud auxilium negavit, quod tollere putabat libertatem, qua sublata, nihil est quod Deus in nobis coronet, vel puniat. Ad secundam probationem dicitur, quod Pelagius docebat adjuvari possibilitatem nostram, seu potentiam simul cum illa influendo in operationem bonam, non autem præparando illam, et immutando ut velit, et agat, et sic non negabat simultaneum concursum, sed præ-

parativum, et influxivum in voluntatem, ut velit, et agat. Ad tertiam probationem dicitur, quod Augustinus etiam ad naturales actiones, et ad entitatem peccati ponit Deum operari, et influere in nobis: non tamen omne quod ponit Augustinus circa naturales actiones, negabat Pelagius in moralibus, et voluntariis bonis, sed ad illas dicebat requiri auxilium Dei adjuvans in operationem (quod est concursus simultaneus) non tamen præparativus, et immutativus ipsius voluntatis, quod reluctans voluntas præparatur in bonum, ut diximus.

QUID DE AUXILIO SUFFICIENTI PELAGIUS DIXERIT?

XIV. Sufficiens auxilium dicitur illud quod dat sufficientiam, seu posse, non effectum ipsum, aut actionem, stat enim bene nos multa posse, quæ non volumus, nec egimus; multa etiam velle quæ non possumus agere, licet velle possimus, si de facto volumus. Unde Augustinus in libro de correptione et gratia, c. xii: « Ipsa, inquit, adiutoria distinguenda sunt: aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium, quo aliquid fit: nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum affuerint alimenta, eis fit ut vivat, qui mori voluerit: ergo adiutorium alimentorum esse sine quo non fit, non quo fit ut vivamus. At vero beatitudo, quam non habet homo, cum data fuerit, continuo fit beatus. » Et primum auxilium quod est sufficiens docet datum fuisse primo homini, quia poterat perseverare non tamen fuit ei datum illud quo perseveraret; « Nunc autem prædestinatis, inquit, tale datur adiutorium, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc do-

num non nisi perseverantes sint. » Unde patet apud Augustinum illud quo efficax auxilium a sufficienti distinguitur ex dono Dei esse, et tale esse donum, quo non nisi operans aliquis, seu perseverans fit: si autem aliquid detur cum quo stare possit, quod non operans, nec perseverans sit, in hoc dono non potest constitui illud adjutorium quod ab eo sufficienti distinguit Augustinus per hoc solum quod aliquis non nisi perseverans sit.

XV. Hoc supposito de hoc secundo auxilio, quo aliquis non nisi operans, seu perseverans fit, dubitari non potest a Pelagianis admissum non fuisse, imo illud manifestissime accepisse Semipelagianos, et ob hoc maxime ab Augustini doctrina decessisse, docet S. Prosper in epistola ad Augustinum ante librum de prædestinatione sanctorum. Et ipse Pelagius negabat voluntatem nostram, (id est, actum volendi) et operationem esse ex adjutorio Dei, sed solum ipsam possibilitatem, id est, potentiam ad agendum dicebat adjuvari gratia, et auxilio Dei, ut refert Augustinus libro de gratia Christi, cap. iv et v, et sic auxilium efficax quod est ad volendum, de facto, et non solum ut habeat quis potentiam ad volendum, prorsus negabat Pelagius, quia velle vel nolle, consentire vel dissentire ita nostrum dicebat esse, quod ad id non indigemus adjutorio Dei, sed non facimus ut valeat, vel non valeat in nobis gratia ipsius. Unde epistola cVII ad Vitalem, sic ipsum introducit dicentem: « Operatur ille, dieis, quantum in ipso est, ut velimus eum nobis nota fiunt ejus eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil in nobis possit, effecimus. Quæ si dicis: Profecto nostris orationibus contradicis, etc. » Et in eodem libro de gratia Christi cap. xxv, sic contra Pelagium dicit

Augustinus: « Desinat dicere quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, quod vero bene, vel male agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est: desinat, inquam, ista dicere; non solum enim Deus posse nostrum donavit, atque adjuvat, sed etiam velle, et agere operatur in nobis. » Et cap. xli: « Ab illo, inquit, suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa constituit, possibilitatem, voluntatem, actionem, et solam possibilitatem dicit divino semper adjuvari auxilio, voluntatem autem et actionem nullo Dei adjutorio existimat indigere. » Quare auxilium ad ipsum actum sive volendi interius, sive agendi exterius, Pelagiani negabant, quod est auxilium efficax quod datur ad volendum vel agendum de facto: ad hoc enim dicebat liberum arbitrium ex se determinari: imo in hoc præcipuum punctum controversiæ fuit cum Pelagio, ut fateretur non solam gratiam, quæ dat nobis posse, et potentiam adjuvat, sed etiam illam gratiam, quæ adjuvat ut velimus, et agamus de facto, ut patet in eodem libro, cap. xlvii. Et hæc gratia non solum per doctrinam, aut suasionem, vel revelationem, sed per subministrationem in ipsam voluntatem debere poni docuit toto illo libro, c. ii, cap. vii, cap. x, cap. xiv, cap. xxiv, et aliis.

XVI. Loquendo autem de auxilio sufficienti per quod nobis datur ipsum posse, licet non ipsum de facto operari, lubrice, et sub ambiguitate de illo locutus est: nam licet perpetuo illa tria distingueret in nobis, scilicet posse, velle, et agere, seu possibilitatem, voluntatem, actionem; et primum, scilicet posse, seu possibilitatem dicebat esse a Deo, et a Dei gratia adjuvari, secundum autem et tertium a nobis, sine alio

adjutorio Dei, quia per illud quo adjuvatur posse, seu possibilitas, dicebat Deum operari in nobis velle, et perficere, scilicet per legem, et doctrinam, ut in libro de gratia Christi, cap. vii et x refert Augustinus. Sed tamen in hoc posse, seu in hac possibilitate adjuvanda per gratiam Dei aliquid requirebat ad simpliciter, aliquid ad facilius posse. Ad simpliciter solum requirebat Pelagius ipsam naturalem potestatem liberi arbitrii, et ad summum etiam notitiam aliquam legis, quia sine cognitione nihil potest esse volitum, discipuli autem Pelagii etiam ad aliqua opera requirebant simpliciter gratiam; ad facilius autem posse, admittebat Pelagius gratiam aliquam dari, quæ ipsum posse juvaret, ac per hoc intra lineam sufficientis auxilii remaneret, id est, ejus munus, et officium esset dare, seu juvare potentiam, non ad operandum de facto subministrare, et applicare. Sed tamen totum hoc adjutorium pro sic posse, reducebat ad doctrinam, vel cognitionem magis, aut minus manifestantem, et ostendentem quid agere debeamus. Ostendo singula.

XVII. Dicimus quod ad simpliciter operandum requirebat ipsam naturam liberi arbitrii, quam etiam jurabat gratiam, id est, beneficium gratis a Deo acceptum in creatione, ut pluribus locis præcedentis articuli ostendimus, et Augustinus specialiter refert libro de gratia Christi, cap. iv, ubi in Deum etiam referebat laudem boni operis: « Quia possibilitatem voluntatis, et operis dedit, quique ipsam possibilitatem gratiæ suæ adjuvat semper auxilio. » Naturam ergo potentiæ liberæ simpliciter requiri ad posse operari non potuit Pelagius negare, quia sine ipsa nihil esset, quod posset operari, et ut dicit Augustinus c. vi præfati libri: « Nisi esset natura in qua nos

condidit, qua velle, et agere possemus, nec vellemus, nec ageremus. » Legem autem, seu aliqualem notitiam operis faciendi, etiam simpliciter requiri, non potuit negare, ut ponderavimus articulo præcedenti circa primam moderationem Pelagii, tum quia hoc pertinet ad ipsam naturam liberi arbitrii, quia nihil potest velle, quin prius cognoscat; tum quia Pelagius apud Augustinum libro citato de gratia Christi, cap. vii, affirmans gratiæ auxilium subministrari a Deo, ut quæ per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam, subjungit: « Quam nos, non ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei adjutorio esse confitemur. » Ergo illam gratiam quæ est ad facilius segregabat Pelagius a lege sola, et aliud esse dicebat: legem ergo solam ad simpliciter posse requirebat. Quod vero Pelagii discipuli requirerent pro aliquibus operibus gratiam simpliciter, statim eorum sententiam referendo ostendemus.

XVIII. Quod vero ad facilius admitteret gratiam, seu auxilium sufficiens superadditum naturæ libertatis, pertinensque ad officium, et munus sufficientis gratiæ, quia daret vires, et posse, licet ad facilius, patet, quia, ut refert Augustinus libro citato de gratia Christi, cap. iv, et v, dicebat possibilitatem adjuvari auxilio gratiæ, non ut velimus, non ut agamus, sed ut velle, et agere valeamus: ergo hoc adjutorium ponebat ad posse, scilicet ut valeamus, quod utique est munus sufficientis auxilii. Et capite septimo dicit quod: « Gratiæ suæ auxilium subministrat, ut quæ homines per liberum facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam, » ubi iterum datur gratia ad posse implere, sed facilius. Unde in capite xiv refert Augustinus ex ipso Pelagio

sic: « Venire posse in natura ponit Pelagius, vel etiam, ut modo dicere cœpit, in gratia, qualem libet eam sentiat, quo ipsa ut dicit possibilitas adjuvatur. » Ergo ita ipsum posse affirmabat pertinere ad naturam, quod etiam non negabat pertinere ad gratiam, etiam si hoc fortassis ab initio non admitteret: « Qui modo, inquit, id dicere cœpit. »

XIX. Quod vero diceret pertinere totum hoc ad legem, atque doctrinam, ita ut ipsum adjutorium sufficiens, quo possibilitas adjuvatur, non in alio poneret, ipse Augustinus declarat libro citato de gratia Christi, c. xli: « Solam possibilitatem, inquit, divino dicit adjuvari semper auxilio, voluntatem autem, et actionem nullo Dei adjutorio, existimat indigere: ipsum vero auxilium quo possibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur, etiam Sancto Spiritu revelari, propter quod et adorandum esse concedit. Sed hoc adjutorium legis, atque doctrinæ etiam prophetis fuisse temporibus, adjutorium autem gratiæ, quæ proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo. Quod nihilominus ad doctrinam pertinere perspicitis quæ nobis evangelio prædicatur, ut videlicet tamquam via demonstrata qua ambulare debeamus, jam viribus liberi arbitrii, adjutorio nullo alterius indigentes, sufficiamus nobis ne deficiamus in via, quamvis et ipsam viam contendat etiam sola inveniri posse naturā, sed facilius si adjuvet gratia. » Ecce quomodo explicabat Pelagius auxilium sufficiens, quod ad possibilitatem ipsam juvandam dari dicebat, nimirum quod esset lex, aut doctrina, sed non lex, aut doctrina qualiscumque, sed Spiritus sancti revelata (quod aliquid supernaturale sonat) et in lege gratiæ ad-

debat esse exemplum Christi, per hoc enim nobis facilius monstratur via ad Deum, licet per naturam etiam aliquam possit inveniri, ut proinde intelligamus aliquid poni a Pelagio quod simpliciter esset necessarium ad opera bona, scilicet illa notitia, et demonstratio viæ, quæ saltem per naturam, aut legem naturalem posset inveniri. Quod vero addebatur super hoc per evangelium et per revelationem Spiritus sancti ad facilius operandum pertinebat. Quod etiam ibidem capite xl, indicat Augustinus dum dicit quod: « Pelagius ponebat nos adjuvari gratia Spiritus sancti, non quia sine illo etiam per solam naturæ possibilitatem non possumus resistere tentatori, sed ut facilius resistat. Quod tamen quaecumque, et quantumcumque adjutorium, eum credibile est in hoc constituere quod nobis additur scientia, revelante Spiritu per doctrinam, quam vel non possumus, vel difficile possumus habere per naturam. » Constat ergo quod illud adjutorium ad facilius, quod tamen solum dicebat pertinere ad possibilitatem, quia ipsum posse augebat, aut facilitabat addendo sufficientiam, non efficaciam præbendo, in aliqua doctrina superaddita per revelationem Spiritus, qualis per naturam non poterat haberi, constituebat, non in communi notitia, nec in aliqua alia subministratione virtutis, ut supra late ponderavimus.

XX. Valde autem parum urget argumentum oppositorum auctorum, quod in xlii congregatione posuerunt, quia gratia quæ dat posse, est vera gratia, Pelagius negavit veram gratiam: ergo negavit auxilium sufficiens quod dat posse. Jam supra solvimus simile argumentum. Negavit Pelagius veram gratiam adæquate, et plene, sicut ponitur a catholicis, quæ dat operari: con-

cessit aliquam saltem ex parte legis, et doctrinæ etiam interioris, et non amplius, et hæc pertinet ad sufficiens auxilium. In eo vero quod non amplius concessit, vel solum ad facilius, non veram gratiam admisit, sicut a catholicis ponitur.

QUID ALII DISCIPULI PELAGII SUPER
IPSUM ADDIDERINT ?

Cum a Pelagio, et Cœlestino sub tot ambiguitatibus, et ambigibus nihil amplius posset extorqueri in confessione divinæ gratiæ, quam id quod hucusque ex ipso retulimus, et ex Augustino qui præcipue in libro de gratia Christi, exactius mentem, sensumque Pelagii in hac materia detexit, cœperunt ejus discipuli dividi.

XXI. Ac primo, episcopi quidam Pelagiani in epistola quam Thessalonicam miserunt, cujus mentionem facit Augustinus libro II contra duas epistolas Pelagianorum, cap. I, et cardinalis Beronius anno Christi 449, num. XLV, admiserunt gratiam Dei subsequentem, et adjuvantem bonum propositum, atque simpliciter necessariam ad faciendum opus perfectum, et consummatum, non tamen prævenientem ex parte voluntatis, ita quod reluctanti cordi Deus illam immitteret, nec simpliciter necessariam ad ipsius imperfecti operis cupiditatem. Quod enim ipsi admitterent, gratiam Dei adjuvare bonum propositum, non tamen ita quod reluctanti studium virtutis immitteretur, clare liquet ex ipso Augustino libro ipso secundo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. V et VI, in verbis supra jam relatis: « Gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere; » hoc enim dicebant esse ideam, ac sub

nomine gratiæ fatum ponere. Quod vero dicerent aliquam gratiam dari, non solum ad facilius, sed etiam ad simpliciter, non quidem pro quocumque opere, etiam imperfecto, sed pro perfecto, et consummato, clare significat Augustinus libro II citato, cap. VIII, et in hoc eos a Pelagio magistro suo discernit. Verba Augustini sunt: « Pelagius facilius dicit impleri quod bonum est, si adjuvet gratia. Quo addimento, id est, addendo facilius, significat hoc se sapere, quod etiamsi gratiæ defuerit adjutorium, potest quamvis difficultius impleri bonum per liberum arbitrium. Sed istis quid in hac re sentiunt, non de illo auctore hujus hæresis, præscribamus. Præmittamus eos cum suo libero arbitrio esse liberos, et ab ipso Pelagio ad quem ista verba eorum, quæ in hac cui respondemus epistola posuerunt, potius attendamus. Hoc enim nobis objiciendum putarunt, quod invito ac reluctanti homini Deum dicamus inspirare, non quancumque boni, sed et ipsius imperfecti cupiditatem. Fortassis ergo ipsi saltem eo modo servant locum gratiæ, ut sive illa putent hominem posse habere boni, sed imperfecti cupiditatem, perfecti autem non facilius posse, sed nisi per illam omnino non posse. Verum et sic gratiam Dei dicunt secundum merita nostra dari, etc. » Sic Augustinus de his Pelagii discipulis. Ubi apparet, quomodo post Pelagium videbantur aliquam gratiam ad simpliciter, confiteri, licet id cum aliqua hæsitatione dixerit Augustinus in illo verbo fortassis, etc. non quidem pro prima inceptatione, et imperfecta boni cupiditate, seu desiderio, sed pro perfecta. Unde nomen gratiæ adjuvantis absolute non respuebant, quia adjuvare simultaneo concursu supponit aliquid quo adjuvatur, et cum Deus non adjuvet nisi bonum, dicebant

istam gratiam supponere bonum propositum, et sic gratiam consequentem videbantur concedere, non prævenientem; ad opus tamen perfectum dicebant ita gratiam istam adjuvantem requiri, quod non solum ut facilius possit, sed ut simpliciter voluntas possit, requirebatur. Et hunc sensum istorum discipulorum Pelagii, videtur postea secutus Vitalis, ad quem scribit Augustinus epistola cVII, et Massilienses, seu Semipelagiani de quibus articulo sequenti.

XXII. Secundo, alii convicti ad ponendum gratiam quam catholicis asserebant, in aliud extremum declinarunt, confitendo gratiam, sed tollebatur liberum arbitrium, ideoque dicebant non esse necessariam correptionem pro male agentibus; sed solum Deum esse orandum, ut det nobis Spiritum et gratiam qua bonum operemur, si quidem ipse operatur in nobis velle. Hi autem fuerunt quidam monachi Adrumentini sub Valentino abbate, ut colligitur ex Augustino libro primo retract. cap. LXVI, quibus etiam scripsit idem Augustinus epistolam XLVI et XLVII et ad eos instruendos, ac reducendos misit librum de gratia et libero arbitrio, et de correptione, et gratia, ubi ostendit non tolli liberum arbitrium per gratiam Dei, potius enim per gratiam perficitur ad operandum liberum arbitrium modo libero, et sibi proportionato; imo ubi non est libera operatio, gratia nihil facit. Nec etiam tollitur correctionis necessitas, quia correctione utitur Deus tamquam medio extrinsecus adhibito, ut intus operetur bonam voluntatem.

ARTICULUS IV.

Quid senserint Semipelagiani?

I. Dicti sunt Semipelagiani quidam hæretici, qui non ex toto erro-

rem Pelagii sequebantur, sed in plurimis ab eo discedentes aliquid tamen de ejus erroribus retinebant, præsertim in materia de prædestinatione, et initio bonorum operum, ut mox referemus. Et quidem cum Pelagiana hæresis multis scateret erroribus circa peccatum originale, circa carentiam omnis peccati in viris perfectis, circa necessitatem gratiæ ad bene operandum, varie discipuli Pelagii, imo et Pelagius ipse moderationem suæ sententiæ temperarunt, nec tamen Semipelagiani sunt dicti, sicut illi qui a Prospero, et Hilario in suis epistolis Augustino significantur, et proprie dicti sunt Semipelagiani, seu reliquæ Pelagianorum, eo quod illi qui temperabant sententiam Pelagii, nullum fere errorem Pelagii abjiciebant, sed verbis potius ludebant, eadem diversis verbis iterum atque iterum inculcantes. Semipelagiani autem multos ex erroribus Pelagianorum negabant, admittentes peccatum originale, et baptismum etiam parvulis esse dandum, gratiam quoque esse necessariam pro bonis operibus, solum vero initium bonorum operum, sicut est fides, oratio, desiderium, et similia, esse ex nobis. Quare omnes illi discipuli Pelagii qui eum ita moderati sunt, ut dicerent Deum non inspirare nobis etiam ipsum initium boni, et imperfecti operis cupiditatem, nec reluctanti cordi studium virtutis immittere, ne Deus diceretur acceptor personarum, isti, inquam, Semipelagianismo viam aperuerunt, et occasionem Semipelagianis dederunt suam hæresim suscitandi, sicut fuerunt illi episcopi, quorum epistolam Augustinus impugnat, libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, et hæc refert de illis c. V, VI et VIII, prout in fine præcedentis articuli retulimus. Maxime etiam ad hanc hæresim

videtur occasionem præbuisse Vitalis, ad quem Augustinus scripsit epistolam c^{vii}, qui quidem a Pelagio discēdebat in eo quod a fidelibus, etiam bonam voluntatem habentibus, dicebat Deum esse creandum, et gratias ei agendum pro gratia data ut proficiant. At vero ipsum initium fidei, et bonæ voluntatis dicebat esse a nobis, quod prorsus ad errorem Semipelagianorum pertinet: sic enim de ipso inquit Augustinus sub finem citatæ epistolæ: « De orationibus fidelium, quas pro se, et pro aliis fidelibus faciant, ut proficiant in eo quod esse cœperunt, et de gratiarum actionibus, quia proficiunt, confligendum esse secum non puto. Contra Pelagianos est iste conflictus tibi, nobisque communis (ecce quomodo a Pelagianis discēdebat in hoc Vitalis.) Ille quippe omnia ad fidem, piamque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero voluntatis arbitrio, ut habenda ex nobis, non a Domino putent esse poscenda. Tu autem si ea quæ de te audio vera sunt, initium fidei, ubi est etiam initium bonæ, hoc est, piæ voluntatis, non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis, cætera autem religiosæ vitæ bona Deum per gratiam suam jam ex fide petentibus, quærentibus, pulsantibus, donare consentis. » Ecce quomodo Vitalis sola initia bonæ voluntatis, ipsam fidem docebat ex nobis esse; cætera vero bona opera ex gratia Dei, quod ipsum Semipelagiani affirmabant. Unde in ipso videtur eorum errorem fuisse inchoatum. An vero in aliis omnibus quæ Semipelagiani vel negabant contra Pelagium, vel asserebant ut propria, Vitalis cum eis conveniret, ita ut plene, et in omnibus Semipelagianus esset, ex illa epistola, nec ex aliis scriptis mihi non constat, ideoque sufficit pro nunc dicere hunc errorem quem de Vitali com-

memorat Augustinus fuisse etiam Semipelagianorum, alios vero errores, et capitula, in quibus errabant Semipelagiani expressius invenimus in his, quæ de ipsis referunt Prosper, et Hilarius ad Augustinum.

II. Igitur ut eorum errores qui in Gallia, et maxime apud urbem Massiliam, unde et Massilienses dicti sunt, in ipsa fere ultima Augustini ætate cœperunt, radicitus percipiamus, est advertendum quod eo fere tempore quo Augustinus Pelagii hæresim expugnabat, alia quædam hæresis emersit, cujus meminit Sigebertus in chronico, anno Christi 415, ex quo eam refert Baronius, anno 490, num. xvi, quæ appellata est hæresis prædestinatorum. Asserebant isti prædestinationem esse velut quoddam fatum tollens liberum arbitrium, ita quod nec pie viventibus dicebant prodesse bonorum operum laborem, si sunt ad damnationem a Deo præsciti, nec improbis obesse, etiam si improbe viverent, si a Deo essent prædestinati. Occasione ergo damnandi hanc hæresim simulque declinandæ impietatis Pelagianæ, docti aliqui, et non parvæ auctoritatis viri in Gallia cum eis Augustini doctrina, præsertim circa infallibilitatem prædestinationis, et præventionem gratiæ, quæ datur etiam malis ut boni fiant, displiceret, declinarunt in aliud extremum, negantes infallibilitatem prædestinationis, et doni perseverantiæ, et similiter initia bonæ voluntatis a gratia non dari, sed supponi asserebant, ne personarum acceptio esset apud Deum, dum his qui æqualiter mali sunt, et peccatores, dat aliquibus gratiam, aliis negat. Maxime autem ad hoc impulsus sunt occasione libri de correptione et gratia, in quo Augustinus præsertim capite xii distinguit auxilium quo aliquis non nisi perseverans fit

in bono (illud vocatur efficax) ab eo quo potest fieri perseverans (quod est auxilium sufficiens) docuitque indeclinabiliter, et inseparabiliter agi voluntatem nostram ab efficaci auxilio. Hanc doctrinam nequaquam recipientes Massilienses illi, eruperunt in errorem prædictum: « Evenit, inquit Prosper in epistola ad Augustinum, ex dispositione divinæ misericordiæ, ut cum quosdam intra Africam similia movissent (forsitan Vitalem, et alios similes denotat, qui in Africa ab Augustini sententia recedebant) librum de correctione et gratia plenam divinæ auctoritatis emitteres. Quo in notitiam nostram insperata opportunitate delato, putavimus omnes querelas resistentium sopiendas, etc. Recensito autem hoc beatitudinis tuæ libro, sicut qui sanctam, atque apostolicam doctrinæ tuæ auctoritatem ante sequebantur intelligentiores multo, instructioresque sunt facti, ita qui persuasionis suæ impediebantur obscuro, aversiores quam fuerant, recesserunt. »

Igitur Semipelagiani in duobus recedebant a Pelagio, tum circa peccatum originale, tum circa necessitatem gratiæ. Circa peccatum originale fatebantur, omnes homines nasci tali peccato obnoxios, et non nisi per gratiam Dei, et justitiam secundi Adam aliquos ab isto malo liberari. Circa necessitatem gratiæ docebant gratiam Dei requiri ad opus bonum, ita ut nec ad incipiendum, nec ad perficiendum illud, sibi quisque posset sufficere; et sic non solum adjuvari, sed etiam præveniri hominum voluntates a divina gratia ad bona opera fatebantur. Ita refert de ipsis Augustinus libro de prædestinatione sanctorum capite primo. Et addit quod ista quæ sic asserunt Semipelagiani plurimum eosa Pelagianorum errore discernunt. Quomodo autem dice-

rent præveniri nostras voluntates ad omne opus bonum, cum ex alia parte faterentur initia voluntatis bonæ esse a nobis, et a gratia non dari, sed supponi, postea explicabimus tractando de eo quod senserunt circa liberum arbitrium, ejusque vires. Quid etiam nomine gratiæ intelligerent, prævenient nos, et quomodo in ea explicanda iterum aliqui eorum ad Pelagianum dogma recurrerent, postea dicemus.

Circa id vero in quo proprius eorum error consistebat, et in quo conveniebant cum Pelagianis, satis ambiguum est id dilucidare, et diffusissime tractatur a p. Suarez tomo primo de gratia, prologom. v, præsertim c. vi, cum prius plura c. v de Cassiano, et Fausto Rhegiensi, aliisque Semipelagianis circa eorum asserta retulisset. Nos ut in aliquem ordinem eorum errores reducamus, recensere ea quæ Massilienses dixerunt, et referunt Prosper, et Hilarius citatis epistolis, quibus si aliqua Cassianus, et Faustus postea addiderunt, ad aliquam majorem explicationem pertinent eorum quæ Massilienses affirmarunt.

Generaliter ergo errores Semipelagianorum ex duobus præcipuis capitibus seu principiis, in quibus ipsi conveniebant, derivantur. Alterum principium ponebant circa prædestinationem Dei, alterum circa liberum arbitrium nostrum, unde varia deducebant corollaria, tamquam errores ex erroribus derivamus.

QUOMODO PRÆDESTINATIONEM POSUERINT SEMIPELAGIANI.

III. Nominem prædestinationis intelligitur hic non sola transmissio efficax ad gloriam qui est frequentior usus illius nominis apud theologos, sed quodecumque decretum,

seu constitutio aut voluntas efficax Dei circa actus nostros, ut in litteris Prosperi, et in doctrina Augustini libro de prædestinatione sanctorum, et de bono perseverantiæ aperte cernitur. De prædestinatione ergo electorum, et de decreto efficaci Dei circa humanas voluntates tria dicebant Semipelagiani.

IV. Primum, Dei prædestinationem, seu decretum, aut constitutionem, humanas non prævenire voluntates, quia tolleret libertatem humanam, et fatali quadam necessitate eam ageret, quæ præventio nihil aliud est, quam gratiam Dei, seu decretum ita antecedere omnem bonam voluntatem, ut etiam resistenti, et reluctanti daretur, ut eam converteret, ac non reluctantem faceret; hoc enim perpetuo negabant, tum ne gratia Dei indignis daretur, tum ne voluntatis libertatem læderet, eam immutando, et convertendo ab extrinseco. Constat hoc dictum ex verbi Prosperi referentis eorum errores in citata epistola ad Augustinum: « Removeri dicunt omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates, et sub hoc nomine prædestinationis fatalem quamdam necessitatem induci. »

Secundum erat, prædestinationem non esse ita infallibilem, quod non posset numerus prædestinatorum minui, vel augeri, et voluntate sua a dono perseverantiæ deficere. Constat ex verbis ejusdem Prosperi in eadem epistola: « Nec acquiescunt prædestinatum electorum numerum nec augeri posse, nec minui, ne locum apud infideles, et negligentes cohortantium incitamenta non habeant. » Et Hilarius in epistola etiam ad Augustinum: « Inde est quod et illud pariter non accipiunt, ut eligendorum, rejiciendorumque esse definitum numerum non accipiant. »

Tertium erat, prædestinationem habere certitudinem, non ex se, ut in secundo dicto vidimus, sed ex præscientia, quæ Deus prævidet quid unusquisque facturus est, non solum ex naturalibus viribus, sed etiam quia prævidetur sub adjutorio gratiæ, quo fine discessurus sit, hanc præscientiam dicebant præcedere decretum Dei, ita ut ipsi præscientiæ decretum innitetur, non solum quia inde sumit prædestinatio certitudinem, sed quia per præscientiam videtaliquid futurum tamquam meritum ob quod detur gratia a Deo; eo quod apud ipsos erat infallibile principium, quod Deus non dat gratiam suam, et prædestinationem indignis, ita quod omne bonum meritum præcedat et omne bonum desiderium, alias Deus esset acceptor personarum, si aliquibus indignis daret gratiam, et aliis negaret. Constat ex verbis Prosperi, tum in initio epistolæ, tum in fine. Circa principium inquit: « Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, qua deinceps per Dei gratiam sint juvandi, mansuri sunt, præcise dicunt ante mundi constitutionem Deum, et eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione, et de hac vita bono fine excessuros præviderit. » Circa finem vero epistolæ: « Pene omnibus, inquit, par invenitur, et una sententia, qua propositum, et prædestinationem Dei secundum præscientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem uniuscujusque prævideret, et sub ipso gratiæ adjutorio in qua futurus esset, voluntate, et actione, et præscierit. » Unde ipse Prosper ibidem inter alia consulit Augustinus ut sibi explicet, an præscientia fundetur et innitatur proposito, seu decreto libero Dei, an vero præscientia sit prior, et antecedit decretum libe-

rum Dei, præsertim in his quæ a nostra voluntate dependent, et non a solo Deo fiunt. Quæ loca cum aliis pro exclusione scientiæ mediæ late ponderavimus præcedenti tomo disp. xx. Similiter apud Faustum Rhegiensem tomo quarto bibliothecæ libro secundo de gratia et humanæ mentis arbitrio, c. III. Invenitur hæc eadem doctrina, dum inquit: « Aliud est præscire, aliud prædestinare : præscientia gerenda prænoscit, postmodum prædestinatio retribuenda describit : præscientia de alieno subsistit actu, prædestinatio de judicio suo : a præscientia quæ sunt nostra produntur, a prædestinatione quæ sunt præparantur, ac per hoc nisi præscientia exploraverit, prædestinatio nil decernit. » Sic Faustus. Quare tota prædestinationis certitudo ab his revocabatur ad præscientiam Dei; præsciens enim quid unusquisque facturus sit ante decretum et prædestinationem suam, quæ humanas non prævenit voluntates, prædestinat Deus, et decernit id quod per præscientiam explorabat in tali, vel tali occasione futurum. Et hoc modo hæresim illam prædestinatorum excludebant, tollendo scilicet infallibilitatem prædestinationis, et causalitatis ejus, ita quod nostras non præveniret voluntates.

QUID CIRCA LIBERUM ARBITRIUM
SENSERINT.

Ut refert Hilarius in epistola ad S. Augustinum distinxerunt Semipelagiani in voluntate nostra vires ad bene operandum, vel solum ad bene desiderandum, vel petendum, aut credendum, quod pertinet ad ipsa initia bonæ operationis. Et dicebant quod nostra voluntas in statu integritatis ante lapsum poterat non solum bene petere et desidera-

re, sed etiam bene velle, et operari, unde tunc gratia adjuvabat hominem bene volentem et operantem, seu bonam ejus voluntatem. Prostrata autem natura non remanserunt in nobis vires ad bene operandum, et recte volendum, quæ sunt operationes hominis sani; manserunt autem vires ad desiderandum salutem, et petendum remedium, quæ dicebant esse semina quædam virtutum naturaliter insita animæ nostræ. Et quia nemo potest petere salutem, nisi prius credat Salvatorem, ideo etiam credulitatis affectum ex nostra voluntate esse, gratiamque antecedere dicebant; sicut ægrotus, qui non potest, nec habet vires ad ambulandum, et faciendum opera hominis sani, habet tamen potentiam ad desiderandam salutem, et quærendum medicum, et petendam medicinam. Unde ista initia bonæ voluntatis et facultatis naturalis non in solo actu fidei, et credulitate ponebant, licet hic esset præcipuus, et prior, sed etiam in petendo, pulsando, desiderando, quærendo medicinam, et adjutorium Dei, ut ex Concilio Arausicano II, can. VI et ex Prospero citata epistola constat, illis verbis : « Ad hanc gratiam pervenire nos per naturalem facultatem petendo, quærendo, pulsando, etc. »

V. Ex hoc principio inferebant aliqua circa vim et rationem auxilii prævenientis, alia circa efficaciam, et sufficientiam auxilii. Circa auxilium proveniens etsi videantur lubrice locuti, tamen imprimis fatebantur voluntatem nostram ad bene operandum Dei gratia præveniri, ita ut ad nullum bonum opus, sive incipiendum, sive perficiendum quemquam sufficere posse concederent, ut Augustinus refert, libro de prædestinatione sanctorum, c. I et Hilarius epistola citata. Cæterum per ly bonum opus, non intelligebant

omnes actus voluntatis, etiam imperfectos, et quales possunt esse in homine infirmo, et primum desiderium, aut cupiditas boni, etc. Sed opera virtutum, et hominis sani, quod simpliciter opus bonum nominabant, et distinguebant ab iis quæ solum sunt initia, et quid prævium ad bene operandum. Quid autem nomine gratiæ prævenientis intelligerent statim dicemus.

Inferebant secundo, illud primum desiderium, et initia bonæ voluntatis non esse computanda inter opera bona, ad quæ indiget homo curatione, et gratia, quia quantum ad illa non fuit infirmata natura. Nec ex hoc tollitur, quod gratia ad bene operandum gratis detur, quia solum datur petenti; petitio autem alicujus beneficii non tollit, quin gratis detur, ut etiam in humanis constat, nec importat meritum de condigno, sed ad summum de congruo.

Inferebant tertio ratione hujus desiderii, seu petitionis antecedentis dici quod Deus expectat voluntates nostras, ut purgari velimus, hoc est, ut desideremus purgari, quam propositionem damnat Concilium Arausicanum II. Et dicebant prærequiri hanc voluntatem, seu initium bonæ voluntatis desiderantis, et petentis, ut Deus daret gratiam ad bene operandum, quia existimabant Deum reluctanti, et nolenti non dare dona sua, sed quærenti, et pulsanti, ut dicebat Faustus loco supra citato, cap. XVII, et alii tempore S. Prosperi, ut in verbis supra citatis vidimus, unde dicebant gratiam Dei non fovere, nisi hominem jam appetentem bona, et priorem esse obedientiam nostram, quam Dei gratiam; tum ne videretur Deus esse injustus, si nolentibus daret gratiam, et tamen non omnibus nolentibus, sed quosdam relinqueret; tum ne videretur voluntas esse omnino extincta per peccatum, si nec etiam sanita-

tem suam posset desiderare, et petere.

VI. Quarto, circa gratiam quæ prævenit nos, quænam gratia esset, et in quo consisteret, videntur fuisse divisi: nam cum urgerentur a catholicis super illa propositione, quod gratia prævenit omnia merita, et non ex merito datur, alioquin gratia non esset gratia, vel videtur circa explicationem hujus gratiæ fuisse divisos. Nam quidam admittebant simpliciter illam propositionem quod gratia prævenit omnia merita, sed nomine gratiæ non intelligebant id quod catholica Ecclesia contra Pelagium, scilicet aliquam Spiritus, et virtutis subministrationem nobis superadditam, sed id quod Pelagius nomine gratiæ intellexit, scilicet naturam cum libero arbitrio gratis acceptam a Deo, aut etiam legem, vel doctrinam, gratiam vero quam Ecclesia catholica ponit, solum ad bona opera prævenire nos dicebant, non ad ipsa initia bonæ voluntatis, ut ad desiderandum, et petendum. Unde Prosper in epistola citata dicit quod: « Quidam eorum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut gratiam quæ omnia prævenit merita velint esse conditionem liberi arbitrii. » Ponebat ergo gratiam non in alio quam Pelagiani, scilicet in ipso libero arbitrio gratis a Deo recepto in sui creatione: et sic dicebant quod Deus gratis vocatos dignos futuros sua electione prævidebat; ubi ly gratis poterat applicari ad quodcumque beneficium gratis acceptum a Deo, ubi etiam continetur creatio naturæ, prædicatio externa, lex, et alia similia, quæ Pelagius non negabat. Hunc ergo modum gratiæ, seu generalitatem gratuiti beneficii admittebant isti ad ipsam vocationem, et initia bonæ voluntatis. Et Faustus libro primo de libero arbitrio, cap. XII, tom. IV, bibliothecæ, præ-

venientem gratiam solum reducit ad illuminationem, et propositionem boni, et præmiorum pollicitationem, quod totum ponebat Pelagius. Ad ipsa vero opera bona quæ post ista initia sequuntur, et pertinent ad opera hominis sani, propriam et veram gratiam non negabant, ut Augustinus refert libro de prædestinatione sanctorum, cap. 1, quia in hoc eos discriminat a Pelagianis.

Alii vero ex istis Semipelagianis simpliciter negabant illam propositionem, dicendo non omnia merita præveniri a gratia Dei, sed aliquod meritum præsupponere, id est, aliquod bonum desiderium, seu initium bonæ voluntatis, ut in eadem epistola Prosper refert. Et sic simpliciter dicit de Semipelagianis, quod : « Gratiam non præviam humanorum actuum sed comitem faciebant. »

Circa efficaciam, et sufficientiam auxilii etiam duo inferebant ex dicto principio, quæ maxime efficaciam gratiæ labefactant.

Primum est, non esse admittendam divisionem in auxilium sufficiens, et efficax, eo modo quo ponebatur ab Augustino libro de correptione et gratia, cap. xii, videlicet ut auxilium sufficiens dicatur id sine quo aliquis operari non potest; efficax vero id quo aliquis non nisi operans fit. Constat hoc ex citata epistola Hilarii ad Augustinum ubi de ipsis Massiliensibus inquit : « Deinde moleste ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus detur, ut ille acceperit perseverantiam, non qua fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non possit; nunc vero sanctis in regnum per gratiam prædestinationis non tale adjutorium perseverantiæ detur, sed tale, ut eis perseverantia ipse donetur, non solum ut sine isto

dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis sanctitatis tuæ ita moventur, ut dicant quamdam hominibus desperationem exhiberi. » Ecce quomodo negabant isti divisionem, seu distinctionem illam gratiæ, sicut assignabatur ab Augustino, nec volebant auxilium efficax esse illud, quo homo non nisi operans, seu perseverans fit, sed dicebant quodecumque donum a Deo collatum etiam prædestinatis posse voluntate propria aut retineri, aut amitti, ut de ipsis refert Hilarius citata epistola : « Quod nunc, inquit, falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam accepisse, ut nisi perseverantes esse non possint : » sentit ergo Hilarius repugnare inter se doctrinam Augustini qua dicit efficax auxilium esse illud quo non nisi operantes, seu perseverantes sumus, cum ea quæ dicebat ex voluntate nostra habere quod retineatur, vel amittatur, id est, quod effectum habeat, vel illo careat, ut dicebant Massilienses : licet enim quocumque dono recepto, etiam perseverantiæ, possimus non perseverare in sensu diviso, quia hanc ipsam potestatem donum illud supponit, et conservat; tamen in sensu composito propter infallibilitatem divinæ voluntatis non stat oppositum, et in hoc sensu procedebant Massilienses, nec infallibilitatem dabant ex parte doni perseverantiæ. Quod etiam dixisse videtur Vitalis, contra quem agit Augustinus epistola cxi, quia dicebat : « Operari Deum quantum in ipso est ut velimus, cum nobis nota fiunt ejus eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil nobis prosit efficimus. » Quod est ponere gratiam Dei, ut effectum habeat, seu efficax sit, dependere a nostra voluntate, quia per ipsam potest cassari, et evacuari. Et tamen

subdit Augustinus de ipso Vitali : « Quæ si dicis, profecto nostris orationibus contradicis. » Quare in hoc valde contradicebant Massilienses sententiæ Augustini non acceptando definitionem ejus, et distinctionem circa ista auxilia. Unde si auxilium efficax est illud, quo aliquis non nisi operans aut perseverans fit, ut dicat Augustinus, ergo non potest per nostrum consensum supervenientem reddi efficax, aut per dissensum cassari, amitti, aut retineri ; quia secundum hoc, illud donum Dei, ut ex parte Dei se tenet, erit tale, quod aliquando per illud redditur homo operans, aliquando non ; ergo non est tale quod per illud non nisi operans fit, ut dicit Augustinus. Quod si dicatur efficax decretum Dei esse illud quod jam includit consensum nostræ voluntatis, saltem prævisum, et tale in quantum efficax non nisi operantem, aut perseverantem reddit, contra est, quia hoc etiam non negabant Semipelagiani, non etiam asserebant quodlibet Dei donum voluntate nostra aut retineri, aut amitti, et in quantum retinetur propria voluntate, clarum est quod non nisi volentem, et operantem reddit, quia propria voluntas volentem facit, si autem redditur non volens, est quia voluntate propria non retinetur, sed abjicitur, dum ergo retinetur non nisi volentem facit, consensus autem vel positus, vel prævisus qui supervenit illi dono est propria voluntas retinens ; ergo si solum dicitur decretum efficax quod proprium consensum supponit, et tunc non nisi operantem reddit, solum erit efficax donum illud quod propria voluntate retinetur, et tali supposita voluntate retinente, non nisi operantem reddit, quod totum Massilienses non poterant negare.

VII. Secundum dictum quod inferebant circa gratiam efficacem, erat

quod gratia Dei operabatur secundum præscientiam humanorum meritum : operari autem de facto est esse efficacem, et consequenter ex præscientia humanorum meritum efficaciam tribuebant gratiæ. Hoc autem constat ex verbis Prosperi in epistola citata : « Hanc, inquit, de humanis meritis præscientiam, secundum quam gratia vocantis operetur, (ecce efficaciam vocationis, quæ est operari de facto secundum præscientiam desumptam) multo sibi rationabilius videntur adstruere, cum ad earum notionum contemplationem venit, etc. » In his autem meritis humanis prævisis etiam includebant tempora, et circumstantias sub quibus prævidebatur exoritura bona voluntas, atque ita nomine meritum non intelligebant solum merita strictè dicta, et rigorosa, sed etiam occasiones, et quidquid conducit ut voluntas effectum habeat, quod et Cassianum, unum ex Semipelagianis dixisse constat, tum ex collatione xvii, c. xiii, ubi ait : « Deum occasiones quærere quibus humanæ segnitie torpore discusso non irrationabilis munificentie suæ largitas videatur, dum eam sub colore dat cujusdam desiderii, ac laboris, et nihilominus gratia Dei gratuita perseveret, etc. » Et lib. xii de institutis renuntiantium, cap. xiii : « Quantuslibet jejuniarum, vigiliarum, ac lectionis labor fuerit impensus, condignus esse non poterit, qui hæc virtute sui laboris obtineat. » Non ergo meritum rigorosum exigebant in his initiis, sed ut occasione tantummodo oblata Deus gratiam nobis conferret, ut ibi dicit, capite xiv.

VIII. Quamquam etiam si ipsa fides petentis, et desiderium postulantis nonnullum meritum est, ut Augustinus docet epistola cvi, quomodo non etiam ipse consensus voluntatis in bonum prævisus a Deo

meritum non erit in intentione, et prævisione sumptus, atque adeo id quod ut præscitum bonum est, et ut bonum prævidetur, cur Deum movere non possit, ut intuitu illius det gratiam, omnino non video, de quo amplius infra dicetur in disputatione quinta. Itaque inter ea quæ vocabant humana merita Semipelagiani, etiam tempora et occasiones, aliasque circumstantias inclusisse, ex verbis S. Prosperi in ea epistola accipimus, quia cum ab ipsis quærebatur quomodo aliquorum nunc misereatur Deus, quorum ante non erat misertus, respondebant : « Prævisos a Domino credituros, et ad unamquamque gentem ita dispensata tempora ac ministeria magistrorum, ut exortura erat bonarum credulitas voluntatum. » Et Hilarius in epistola citata ad Augustinum : « Cum dicitur eis, quare aliis, vel alicubi prædicetur vel non prædicetur, vel nunc prædicetur, quod aliquando fere omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non prædicatum sit, dicunt id præscientiæ esse divinæ, ut eo tempore, et ibi, et illis veritas annuntietur, vel annuntiaretur quando et ubi prænuntiabatur esse credenda. »

IX. Asserebant ergo Semipelagiani observare Deum tempora et occasiones, quibus prævidet bonam voluntatem in aliquo exorturam, ita ut ratione talis occasionis, et temporis, et voluntatis futuræ, duo consequerentur ; alterum quod Deus intuitu illius daret gratiam suam, in quo maxime errabant Semipelagiani ; alterum quod ratione illius voluntatis reddebatur gratia, seu donum Dei efficax, seu effectum habens, cum de se posset cessari. Et utrumque hoc constat in ipsis principiis horum hæreticorum ; primum quidem, quia semper insistebant Semipelagiani in illo principio, quod Deus non dat gratiam suam quibus-

dam præ aliis, nisi quia aliquid videt in voluntate unius, quod non in voluntate alterius, alias esset Deus acceptor personarum, si existentibus æqualibus meritis, vel demeritis, uni daret, et alteri denegaret, et sic non omnia merita potest gratia Dei prævenire, sed aliqua supponere : cum autem non semper ista merita præcedant ante donationem gratiæ, ut patet in parvulis, quo exemplo catholici urgebant Semipelagianos, quidam enim parvuli salvantur, alii non, cum tamen voluntas eorum æqualis sit, recurrebant ipsi ad merita prævisa sub conditione, scilicet quia Deus prævidet quid faceret iste si viveret, et ideo dat illi gratiam, quem prævidet bene operaturum ; aliis negat. Et idem dicebant de adultis qui cum essent peccatores, quibusdam evangelium prædicatur ut credant, aliis non, eo quod in quibusdam prævidetur bona voluntas exortura, in aliis non. Secundum etiam constat ex alio principio istorum hæreticorum, quia dicebant nullum esse donum Dei ex se efficax, ita ut per illud homo non nisi operans, aut perseverans sit, ut Augustinus dicebat, sed quod omne donum Dei etiam prædestinatis datum, poterat propria voluntate retineri, aut amitti, cassari, aut efficax reddi, ut ex Hilario in epistola citata supra retulimus. Unde consequens erat quod gratia non redderetur efficax nisi ex nostræ voluntatis acceptione, seu consensu, ratione cujus retinetur donum Dei, seu effectum habet, quem non haberet, si talis voluntas non adesset. Et sic gratia vocantis Dei operatur, et effectum habet, ideo est quia tunc datur a Deo quando prævidetur ista voluntas consensura, et retentura donum Dei, non amissura ; hæc enim omnia consequenter se habet. Unde tandem ipsi non recipiebant decretum Dei, seu voluntatem efficacem

prævenientem, et causantem omnia bona merita nostra, id enim dicebant tollere nostrum arbitrium, veluti fatalem quamdam necessitatem, sed admittebant illud decretum supposita præscientia nostræ voluntatis utentis dono, seu adjutorio gratiæ, ut docet Prosper, in fine illius epistolæ, tum ut ratione illius voluntatis prævisæ meritum aliquod haberetur in nobis intuitu cujus daretur gratia; tum ut ipsa gratia propria voluntate nostra retineretur seu effectum haberet, et efficax esset, non autem ex se talis esset ut amitti nostra voluntate non posset, ut Hilarius in epistola citata refert. An vero et quomodo ista præscientia conditionatæ voluntatis nostræ sit scientia media quæ modo evulgatur ab aliquibus, et quomodo eam Semipelagiani admiserint præcedenti disputatione vigesima, late a nobis tractatum est.

X. Ex his patet, errores Semipelagianorum in quibus partim conveniebant, partim recedebant a Pelagio in duo præcipua puncta resolvi, alterum circa initium gratiæ, seu prædestinationis, alterum circa finem. Circa initium, ponendo quod non datur nobis gratia Dei, nec prædestinatur aliquis, nisi supponendo aliquid bonæ voluntatis, aut præcedens in nobis, aut prævisum quod dabitur si tali tempore gratiæ donum concedatur, aut saltem, quod esset si aliquis viveret. Circa finem, ponendo quod nullum donum Dei, etiam perseverantia ultima, est tale quod de se sit efficax, et non nisi operantem, vel perseverantem reddat hominem, sed quod est tale, quod propria voluntate potest retineri, vel amitti, cassari, aut effectum habere, et sic ut gratia efficax sit, et perseverantia effectum habeat, ex consensu, et acceptatione nostræ voluntatis pendet non jam habito quando gratia

datur a Deo, quia nondum tunc datur operatio: ergo prævisa saltem sub conditione, scilicet quod erit si tali tempore et occasione gratia datur.

XI. De sufficienti gratia, quomodo eam agnoverint Semipelagiani, non oportet multa dicere, sufficit duo advertere. Primum, quod eam non distinguebant ab efficaci, sicut Augustinus ut dictum est. Secundum, quod aliquam sufficientem gratiam omnibus a Deo dari fatebantur, scilicet legem, doctrinam evangelii, et similia; specialem autem gratiam, vel vocationem quæ datur aliquibus ad bene operandum, id est, ad opera perfecta et hominis sani, non negabant, sed quæ præveniret hominem etiam ad bene petendum, et desiderandum, et ad similia initia bonæ voluntatis non ponebant, nisi large sumendo gratiam pro beneficio creationis, dando nobis naturam, legem, etc. Hoc totum constat ex dictis. Primum quidem, quia, ut ostendimus, dicebant nullum esse donum Dei, etiam in prædestinatis, quod non posset nostra voluntate retineri, aut amitti, et sic nullum ponebant quod ex natura sua, et prout a Deo descendit esset efficax, sed solum sufficiens. Secundum etiam jam ostendimus quomodo ipsi affirmaverint quod ad bene operandum non poteramus sine gratia Dei, ut Augustinus de ipsi refert libro de prædestinatione sanctorum, capite primo, intelligendo per bene operari, opera hominis sani, non initia imperfecta bonæ voluntatis. Quod vero Deus omnibus proponeret salutis viam, et baptismum et omnibus exhiberet paratam vitam æternam, qui voluerint ad fidem accedere, salvi esse possint, aperte testatur ipsos dixisse S. Prosper in epistola sæpe citata.

XII. Plura legi possunt de his Semipelagianis apud Suarez loco su.

pra citato, id est, prolegomeno v de gratia, c. vi. Ubi adverte quod dubiis II et III bene admittit Semipelagianos istos admisisse gratiam supernaturalem, quæ datur nobis intuitu bonæ illius voluntatis, qua petimus et desideramus illam, dicebant enim illam esse gratiam qua sanatur natura, et consequimur remissionem peccatorum, et vitam æternam, quod totum supernaturale est, licet multa ex his donis solum propter laborem, et dispositionem naturalem tribui non negarent. Cæterum etiam hoc ipsum deberet affirmare de Pelagianis, et non negare eos non agnovisse supernaturalem gratiam, ut dicit prolegom. IX, c. II, num. VIII, ut supra contra ipsum ostendimus, quia etiam ponebant gratiam, quæ in nobis remissionem peccatorum facit, et perducit ad vitam æternam, quod tum vires creati arbitrii superare dicebant, ideoque esse ex gratia Dei, utique supernaturali, quia ut dicebant, excedit vires creati arbitrii, et quia effectus illi omnino supernaturales sunt.

ARTICULUS V.

Quid in hoc tempore controvertantur in hac parte?

I. Hæretici hujus temporis Lutherus, et Calvinus duo præcipua antiqui draconis capita, inter plures religionis, et fidei controversias, quas turbare conati sunt, etiam hanc de gratia et libero arbitrio, quæ in se semper obscurissima fuit, de novo suscitaverunt. Et sicut olim (ut in fine tertii articuli retulimus) quidam qui tempore Augustini gratiæ vires, et necessitatem negare non poterant, in aliud extremum declinarunt, negantes liberum arbitrium nostrum simul cum gratia stare posse, contra quos scripsit

Augustinus librum de gratia et libero arbitrio, ita novatores isti gratiæ necessitatem, et efficaciam cum nostra libertate componere non valentes, aut nolentes, in idem extremum declinarunt nostrum liberum arbitrium negantes. Non tamen est facile discernere, quo præcipue titulo, aut motivo impulsii sint ad negandum nostrum liberum arbitrium: non enim sicut aliqui hæretici, vel philosophi antiqui liberum arbitrium negant, ex eo quod male sentiant, aut de natura seminis, aut de providentia Dei, sicut Manichæi negabant liberum arbitrium, ut refert Augustinus hæresi XLVI, et ante illos negavit Simon magus ut supra articulo primo retulimus, et alii quos refert D. Thomas III contr. gentil. cap. xciii, et xciv. Cæterum novatores duplici titulo videntur illud in nobis negare. Primo, quia dicunt per peccatum fuisse extinctum in nobis liberum arbitrium, sicque illius carentiam ponunt esse effectum peccati. Secundo, quia existimant efficaciam voluntatis, et motionis divinæ non stare cum nostra libertate, sed illam destruere. Qui duo tituli non satis cohærent inter se, nam efficacia providentiæ, et motionis divinæ eadem est ante peccatum et post, in Angelis et hominibus; hoc enim ex ipsa natura rei, et ex subiectione creatæ causæ ad increatam nascitur: ergo sive detur peccatum, sive non, cum semper permanet ista efficacia divinæ voluntatis, semper tolletur libertas nostra: male ergo refertur in pœnam peccati. Nisi forte dicatur quod Deus in pœnam peccati voluit tali efficacia concurrere cum nostra libertate, quod destruit illam, cum ante peccatum alio suaviori modo concurreret: quod plane absurdissimum est, et ex hoc sequeretur quod talis concursus inductus in pœnam pec-

cati impediret ne ulterius aliquis peccaret, et ne liberaretur a peccato, et mereretur vitam æternam, quia sublata libertate, nec meritum, nec demeritum manet. Unde gratis Christus mortuus esset, si a peccato non liberat nos, nec habemus meritum vitæ æternæ et coronam justitiæ: nec etiam infernus erit pro peccatis actualibus, sed solum pœna pro originali, si quidem non peccat homo, sublata libertate in pœnam peccati originalis.

II. Sed nobis opus non est laborare in conciliandis hæreticorum dictis, qui a vera fide deficienter fluctuant omni vento doctrinæ, nec cum Deo, nec cum Ecclesia, nec inter se pacem habentes. Et ideo non mirum quod isti novatores aliquando carentiam libertatis in nobis, et extinctionem liberi arbitrii dicant esse pœnam peccati originalis, aliquando ex Dei efficacia, et infallibilitate provenire, imo ex naturali ipsa voluntatis nostræ dispositione, quam Lutherus super psalmum quintum dixit ideo ex necessitate moveri, quia non agit suos motus, sed velut inanime quoddam illos recipit, ipsam passive tantum se habente. Quod videtur ad naturalem ejus dispositionem reduci: quamquam et ad defectum virium ex peccato relictum posset ipse reducere quod voluntas passive se habeat nunc, et non active in movendo se, quasi carens activitate ista post peccatum. Quod tamen an hæreticus iste diceret non scio. Sic tamen videntur accepisse aliqui ex ejus discipulis, qui non ita rigidi, sed molliores Lutherani appellantur, ut ex Stapletonio refert p. Suarez, prolegomeno v, cap. vii, num. viii. Nam quidam ex eis admittunt mansisse in nobis libertatem pro malis operibus, quia negare non possunt multa a nobis peccata committi, quæ sine libertate peccata

non essent. In operibus autem bonis illam negant, maxime in prima conversione ad Deum: in operibus autem justitiæ quæ procedunt a voluntate jam justificata, aliqui ex modernis Lutheranis aliquam libertatem agnoscunt, quia jam supponitur anima sanata a peccato. Quod est signum ipsos attribuere carentiam liberatis, non ipsi naturæ voluntatis nostræ, sed defectui virium per peccatum, cum antea Lutherus tam in actibus bonis, quam malis amisisse hominem libertatem assereret, et hæc opera indifferenter esse a Deo tam bona, quam mala diceret, ut ex xxxvi articulo Lutheri, ex damnatis a Leone x deducitur. Similiter Calvinus, qui ex efficacia divinæ voluntatis, prædestinationis, et præscientiæ sustulit in nobis libertatem, atque adeo videbatur eam tollere absolute, et non solum ratione peccati, quia efficacia divinæ providentiæ semper est eadem, tamen ut in homine servaret libertatem ante peccatum, dixit quod de Adam ante peccatum non determinavit Deus quid esset acturus, et quod illa præscientia, qua vidit illius peccatum non abstulit ejus libertatem, quia constituabat Calvinus illam præscientiam post peccatum ipsum factum ex humana libertate (quæ est præscientia præsupponens quid agendum a nobis sit, nulla præcedente determinatione, seu decreto, aut permissione Dei, et est scientia media) si autem posuisset Calvinus illam præscientiam ante tale peccatum, utique diceret eam lædere libertatem Adæ. Ita explicata fuit sententia Calvini in xxxviii congregatione habita in materia de auxiliis coram summo Pontifice Paulo v.

III. Ut, ut est de sensu, seu sententia novatorum, illud tamen nobis in præsentī valde necessarium est, ut clare aperiāmus rationem, mo-

dumque negandi libertatem nostram a Calvino ob efficaciam divinæ gratiæ : eo quod importune soleat Thomistis objici hoc tempore eorum sententiam convenire cum Calviniano errore in ipsa efficacia antecedenti, et independenti a nostra voluntate in decretis divinis : sicut etiam olim a Pelagianis obieiebatur Augustino quod sentiret cum Manichæis in destruendo nostram libertatem, et admittendo peccatum originale : ipsi enim putabant sub nomine gratiæ, quæ invito ac reluctanti cordi a Deo immittitur, fatum, et necessitatem quamdam ab Augustino induci, ut constat ex libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, c. v, cujus verba supra retulimus articulo tertio ; imo et Semipelagiani dicebant removeri omnem industriam, tollique virtutes, si divina constitutio humanas præveniat voluntates, ut refert Prosper in epistola ad Augustinum. Hinc factum est ut Pelagiani divulgarent sententiam Augustini de gratia, in errorem Manichæorum divertere, negando libertatem, et fatum nomine gratiæ ponendo, cum tamen, ut ipse affirmat, non haberent Manichæi tales patronos sui erroris, quales in Pelagianis, præsertim in Juliano, ut ejus verba declarant lib. 1 in Julianum, cap. 1 : « Ostendam, inquit, quantis, et qualibus Ecclesiæ catholicæ doctoribus nomine Manichæorum intolerabilem facere non cuncteris injuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega jaculeris. Deinde, monstrabo quod tu ipse sic adjuves Manichæorum damnabilem, et nefandæ impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire. » Sic in isto tempore efficacia decretorum Dei ut independens, et antevergens nostrum liberum consensum ita suggillatur, quod in Calvinii errorem vergere divulgatur : et

ideo ostendendum est, quis fuerit error Calvinii in hac parte, et quomodo potius ex opposita sententia id sequatur, ut ex hoc quid controversiæ hoc tempore circa hanc efficaciam divinæ voluntatis sit, aperte cognoscatur.

IV. Igitur Calvinus in hac parte, et Pelagius conveniunt in una propositione et per malas consequentias extremos errores deducunt, non perspecta vera efficacia divinæ voluntatis, sed ambigua æquivocatione obscurantes. Propositio in qua conveniunt Pelagius, et Calvinus est, quod efficacia divinæ voluntatis, et nostræ libertatis indifferentia et contingentia simul stare non possunt, quia illa efficacia tanta est, ut ei volenti nihil resistere possit, hujus mutabilitas tanta est, ut quocumque posito, vel oblato, illud respuere, aut admittere possit. Hoc fundamento jacto ex prava intelligentia divinæ efficaciam, intulerunt isti hæretici duos extremos errores. Nam Pelagius videns secundum Scripturam, et experientiam liberum arbitrium non posse negari, sic discurrit. Liberum arbitrium non est negandum, sed efficacia gratiæ antecedens, et reluctanti cordi immissa fatum est necessitans, et libertatem tollens : ergo hæc est neganda, et ita negabant dari gratiam quæ reluctanti cordi immitteretur, et ex nolentibus faceret volentes, quæ est gratia antecedenter, et independenter a libero arbitrio ipsum convertens, et effectum habens, licet non sine ipso. At vero Calvinus sumit pro principio oppositum ejus, quod intulit, et negavit Pelagius, scilicet gratiæ, et voluntatis divinæ efficacia non est neganda ex se, et ex propria ratione, quia immutabilis, et infallibilis est in operando, ita ut ei resisti non possit, ut clamant Scriptura, et antecedenter ad bonum consensum voluntatis, quia reluc-

tanti, et duro adhuc cordi datur, ut ejus duritiam tollat, sicut dicit Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, c. viii. Sed hæc non potest cum libertate nostra compati, quia ei non valet resistere, nec in manu ejus est eam repellere, aut habere, ergo tollenda est nostra libertas. Itaque formaliter error Calvini in mala illatione, et consequentia stat, qua ex efficacia gratiæ sinistre intellecta, sinistram intulit consequentiam.

V. Nunc videamus quomodo sinistre intellexerit efficaciam Dei liberum arbitrium moventis; intellexit enim efficaciam esse, ut creatum arbitrium absolute faceret quod Deus vult, non ut libere faceret, quasi hoc etiam divina efficacia velle non possit, scilicet non solum ut homo faciat, sed etiam ut libere faciat, et si vult efficaciter ut libere faciat, non potest illa efficacia tollere, sed causare libertatem, quia quæcumque vult, facit. Et ideo Calvinus posuit decretum Dei necessitans nos, seu determinans ut necessario faciamus, non ut libere; et sic dixit Deum movere physice, seu efficienter voluntatem nostram, sicut movetur lignum, aut equus, ita ut sit pure motum, non etiam excitatum. Qua etiam ratione gratiæ efficaciam intelligebant Pelagiani, quasi fatum quoddam necessitans, et ipsam voluntatem mutans, sicut mutatur linteum, aut vas aliquod, ideoque eam negabant, Augustinus autem posuit semper hanc efficaciam immutantem et convertentem voluntatem, non ut ipsa nolens operetur, sed ut volens fiat, sicut dicit in libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xix: «Trahitur ergo miris modis ut velit ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.» Constat

autem quod esse volentem non est invitum, et necessitatum, sed liberum esse, et ita si Deus operatur, ut homo volens sit, etiam ut libere velit operatur, non autem libertatem bonam supponendo, aut prævidendo eam servat, sed conferendo, et operando: «Voluntas enim humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia libertatem,» ut ait Augustinus, libro de correptione et gratia, c. viii, «nec bonam voluntatem cujusque invenit in corde, sed facit,» ut inquit, in epistola cxi ad Vitalem. Et hoc ideo, quia si voluntas, et anima se movendo non lædit libertatem suam, sed potius constituit, ita Deus qui est principium animæ, et voluntatis, motu suo non lædit eam sed dat: «Quia magis habet in potestate sua hominum voluntates, quam ipsi suas,» ut dicit Augustinus eodem libro, c. xiv, et iterum in libro de gratia et libero arbitrio, c. xxi: «Agit Deus omnipotens in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit.»

VI. Et hoc est punctum totius æquivocationis et causæ hallucinationis in hac materia, non solum apud hæreticos, qui efficaciam divinam non intelligentes præcipitati sunt in errores fidei, aut negando libertatem nostram, aut efficaciam divinæ voluntatis tollentes, sed etiam apud plures catholicos, qui sub eadem difficultate anxiati, nec nisi uno modo hanc efficaciam accipientes, ipsam efficaciam divinam sic moderantur, ut non antecederet ex se, et ex vi suæ causalitatis independentis a libertate nostra efficaciam habeat, sed ex præsuppositione nostræ voluntatis, et consensus prævisi, quasi ipsa efficacia, et virtus Dei non possit esse causa actus liberi in singulari, et determinate, nisi circa ipsum quod prævidet a voluntate faciendum, cum ta-

men hoc ipsum quod prævidet faciendum a voluntate, ex aliqua causa priori ei conveniat, cum ipsa sit causa secunda, et de se potentialis, et indifferens. Unde influxus, et motio Dei non habebit ab omnipotentia sua, quod habet a voluntate nostra, et consensu ejus præviso, et sic influxus, seu motio Dei, prout ab ipso procedit, et ab omnipotentia sua talis erit, quod voluntate nostra aut impediri potest, aut effectum habere, sicut dicebant Massilienses apud Hilarium ubi supra. Et Augustinus apertissimis verbis tradidit libro de correptione et gratia, c. xiv: « Deo, inquit, volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium, sic enim velle, vel nolle in volentis, aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. » Si ergo ideo non resistit, quia non impedit divinam voluntatem, aut potestatem, ex ipsa potestate divina, efficacia ista sumitur, non ex nostræ voluntatis consensu præviso, aut ex continentia et congruitate cum eo. Et ad eandem omnipotentiam Dei efficaciam voluntatis ejus reducit Augustinus in enchiridio, capite xcv.

VII. Duplex ergo efficacia in Deo respectu nostri liberi actus potest considerari. Una quæ solum velit determinatum actum, sed non ejus modum libertatis. Alia quæ et substantiam actus, et modum libertatis velit, et causet. Efficacia prima, sine indifferentia data, et non causans, aut non curans de libertate, sed solum de determinatione actus tollerent libertatem, quia per modum naturæ, et necessitatis daretur; et de hac plures patres loquuntur, qui eam omnino negant, et respuunt, sicut negant fatum pro libero arbitrio. Ita Cyrillus, libro quarto in Julianum, ubi inquit: « Si Deus ineffabili quadam, et divina virtute, et efficacia

usus mutasset singulorum mentem ad bene agendum, et indidisset postea bonum, a quo ægerrime discedere posset, et non sponte, ultra non esset fructus mentis, etc. » Ubi loquitur de efficacia aliqua particulari, qua non sponte quis adhæreret bono, quæ est efficacia naturaliter agens, non libertatem causans. Et similiter Damascenus in libro ii fidei, c. iii, dicit quod: « Omnia Deus præ-noscit, sed non omnia prædeterminat, nec enim vim affert virtuti. » Quod intelligitur de prædeterminatione necessitante, et non causante interiorem libertatem, ut exponit S. Thomas iii contra gent. c. xc, in fine et i p. q. xxiii, art. i ad i. Et sic etiam D. Thomas agnoscit prædeterminationem aliquam, seu efficaciam Dei necessitantem, et libertatem destruentem, sed non omnem, alias non exponeret Damascenus de illa tantum, sed universaliter loqui diceret.

VIII. In quo autem consistat, aut quomodo se habeat ista efficacia, quæ sic naturaliter ageret voluntatem, ut libertatem prosterneret, eleganter expressit S. Thomas citato loco iii contra gentes, c. lxxxviii, ubi inquit: « Si voluntas movetur ab exteriori principio, erit violentus motus: dico autem moveri ab extrinseco principio, quod movet per modum agentis, et non per modum finis: violentum autem voluntario repugnat; impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco, quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat, nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali, quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, et sustinens eam in esse; a solo ergo Deo potest motus voluntarius causari. » Et infra: « Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia,

quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis, hoc autem est Deus qui animam solus creat. » Et hac ratione ipse D. Thomas I part. qu. LXXXIII, art. I ad III, ostendit quod: « Liberum arbitrium ita movet se, quod etiam moveri potest ab extrinseco, a quo habet esse, et causatur, licet enim voluntas sit causa sui motus, non tamen est causa prima, et ideo priorem causam se moventem supponere potest, quæ non lædit, sed causat motus voluntarios sicut et naturalis. » Et ita apud D. Thomam non quælibet extrinsecus motus, cujus motio non est in manu nostra, tollit libertatem, sed quando extrinsecus motor causat internum esse animæ, et voluntatis, magis causat inclinationem voluntariam, quam ipsa anima, quia est sicut anima animæ. Et licet non sit in manu nostra ut extet illa motio a Deo, est tamen ita causativa nostræ intimæ voluntatis, quod dat nobis ut actus sit in manu nostra, et ita habet effectum ponere actum in manu nostra, quia causat ipsum modum libertatis. Quod ipsum confirmat eadem prima parte, qu. cv, art. iv, ubi ostendit: « Deum movere voluntatem non solum per modum objecti, sed etiam interius inclinando, et si enim sit principium extrinsecum, est tamen causa extrinseca ut voluntas se moveat. » Quam rationem etiam agnovit Augustinus libro de correptione et gratia, c. xiv, dum dicit: « Habere Deum inclinandorum humanorum cordium quo voluerit omnipotentissimam potestatem. Et habere Deum voluntates hominum in manu sua magis, quam ipsi suas. »

IX. Quare illa efficacia dicetur arctare, et cogere voluntatem, quæ ita ab extrinseco moveret voluntatem, et determinaret, quod pure per modum agentis non excitantis etiam

eam moveret, hoc enim esset agere illam per modum naturæ, si autem ageret per modum etiam propositionis, finis, qui est internum movens liberi arbitrii, et utrumque causaret in nobis, tam motionem excitativam finis, quam ea supposita, interiorem entitatem motus voluntatis, in eam influendo inclinationem cum suo modo libertatis, non tolleretur libertatem.

X. Et hic est secundus modus efficaciarum divinæ, qui tangit voluntatem interius intra ipsam operando, et movendo inclinationem ejus, aut entitatem inclinationis, ut etiam modum libertatis causet, et motionem, seu excitationem ex parte objecti (saltem quo ad entitatem, ut in materiali peccati.) Et talis efficacia fundat suam infallibilitatem in universalissima ratione operandi, quia operatur omnia, tam quoad modum, quam quoad substantiam; omnia enim participantur a Deo. Si autem operatur omnia (sicut Scriptura dicit, Isai. xxvi: *Omnia opera nostra operatus est in nobis, Domine*, et Apostolus ad Ephes. i: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*) utique sequitur, et quod talis efficacia sit inevitabilis, et quod non lædat libertatem. Est inevitabilis, quia si omnia operatur, nihil potest effugere manum ejus si quidem ipsum etiam effugere ab eo esset, et sic non effugeret ipsum. Non est autem læsiva libertatis cum efficaciter vult aliquid fieri, quia vult etiam efficaciter ut fiat tali modo, id est, libere, quia etiam ipsum libere fieri ab ipso est, a quo sunt omnia.

XI. Hanc autem efficaciam universalitatem suam tangentem voluntatem, et non destruentem libertatem et quæ ex universalitate dandi omnia infallibilitatem habeat, non ex coactione et coarctatione causarum inferiorum, agnoverunt D. Augustinus et Thomas, ille quidem, quia

dicit libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xix, quod: « Operatur Deus in cordibus hominum, non ut nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant; » non fiunt autem volentes, nisi libere. Dicit in libro de prædestinatione sanctorum, c. x: « Cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili, et ineffabili modo operatur et velle. » Dicit in libro de gratia, et libero arbitrio: c. xi, « Utrumque verum est, quia et sua voluntate venerunt, et eorum spiritum Dominus suscitavit: agit enim omnipotens Deus in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit. » Et infra: « Satis manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, etc. » Dicit in libro de correptione et gratia, c. ii: « Aguntur, ut agant, non ut nihil agant, » quod etiam in sermone xiii, de verbis Apostoli explicat dicens: « Dicet mihi aliquis: Ergo agimur, non agimus. Respondeo: Imo agis, et ageris, et tunc bene agis, si ab illo agaris. Spiritus enim Dei qui te agit, agentibus adiutor est. » Dicit in eodem libro de correptione et gratia, c. xiv: « Nisi forte quando Deus voluit regnum dare Sauli, sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum erat propositum voluntate, ut etiam duo valerent resistere: qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » Et infra: « Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in

illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit Deus reges in terra constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, etc. » Quibus locis manifeste Augustinus ponit operationem, et efficaciam Dei sic ad aliquid determinatum inclinare corda hominum et intus operari, quod etiam ipsam rationem voluntarii, seu liberi in eis faciat, inclinando per omnipotentiam suam, cui resisti non potest ut voluntarie, et libere velint, et non solum ut substantiam actus agant. Et sic ex efficacia, prout omnipotente, et operante omnia descendit quod non tollat libertatem, sed potius quod det, quia dat omnia et dando nil lædit, et tamen infallibilis est, quia omne quod est, ab eo est.

XII. Similiter D. Thomas talem efficaciam ponit, non tollentem, sed dantem omnia, et ideo infallibilem agnoscit, et non læsivam contingentiae, aut libertatis, ut patet i par. q. xix, art. viii: « Melius dicendum, inquit, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis: cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fieri, vel essendi. Cum igitur voluntas divina efficacissima sit, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri. (Ecce determinatum volitum, scilicet id quod Deus vult ea fieri) sed etiam quod eo modo fiant quo Deus vult ea fieri, vult autem quædam fieri, necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi; et ideo quibusdam aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, quibusdam contingentes, et defectibiles. » (Ecce modum contingentiae, seu libertatis causatum ex efficacia Dei.) Et solutione ad ii: « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ re-

sistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quia sic vult fieri. » Quæ verba valde notanda sunt, quia ad vivum exprimunt hanc efficaciam irresistibilem, et tamen dativam libertatis, quia est efficacia dans omnia etiam ipsum modum libertatis. Unde id quod maxime videbatur posse nocere libertati, scilicet quod non possit Deo resisti, est id quod maxime eam firmat, quia si ei non potest resisti, et ipse vult ut nos libere operemur, et propter suam universalitatem, etiam libertatem dat, firmum et certum est quod libere operabimur. Et similiter dicit in tertio contra gentil. c. xciv, circa finem : « Providentia divina per se, est causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. Ex quo patet, quod hæc conditionalis non est : Si Deus providit hoc futurum, (ecce aliquid determinatum ex parte effectus) hoc erit, sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum, providit autem illud esse futurum contingenter : sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario. » Et de eodem videri potest hac prima parte, q. xxii, art. iv, et aliis multis locis, quæ in progressu agentes de efficacia divinorum decretorum afferemus.

XIII. Quare colligentes hos duos modos efficaciarum divinæ tangentis immediate voluntatem, et inevitabiliter agentis illam, dicimus quod unus modo efficaciarum inevitabilis est tollendo, alius dando. Inevitabilitas tollens est, quæ coarctat causas inferiores, vincendo earum contingentiam, et assecurando, seu stabiliendo id quod vult per ablationem contingentiarum, et potestatis impeditivæ, et impositionem necessitatis. Et hic est proprius modus causæ particularis, cui alia causa opponi potest, et impedi-

re, seu frustrare ejus conatum ; ideoque talis causa, ad assecurandum effectum suum, oportet quod potestatem alterius causæ impeditivam sui vincat, et sternat. Efficacia autem causæ universalissimæ, et primæ est talis quod nulla causa ei opponi potest, aut impedire, quia potius omnia ab ipsa derivantur, et accipiunt. Unde ejus infallibilitas et assecratio efficacis decreti, non est in vincendo potestatem causæ contingentis, aut impediens, sed in dando, et derivando a se id quod vult fieri, et ipsam contingentiam, et potestatem impedibilem præbendo, cum qua vult aliquid fieri. Et quia debilitas nostri intellectus non valet ad plenum percipere tam universalissimum modum agendi, sed modum particularis causæ, et efficaciarum, ideo facile deviamus in hac difficultate ex illo particulari modo efficaciarum, quem solum imaginamur ; nec invenimus quomodo tangat Deus libertatem infallibiliter ut unum determinate fiat, et non destruat libertatem.

XIV. Igitur Calvinus in hac æquocatione laboravit, sicut et alii, qui ex efficacia divinæ voluntatis intulerunt negationem liberi arbitrii, quia consideravit efficaciam divinam tantum ut agentem, et determinantem ad unum, non causando libertatem, neque interiorum modum voluntarium in operando, sed prorsus necessitantem, et tollentem in nobis contingentiam ut in se sit infallibilis ; et inde intulit non minus esse opus Dei proditionem Judæ, quam conversionem Pauli, si utrumque est necessarium, nec distinxit de malitia peccati, et de entitate, quia nullam rationem malitiæ agnovit, sublata libertate. Et uno verbo necessitatem consequentiæ tantum, et ex suppositione judicavit esse necessitatem absolutam ; ex eo enim quod est necessaria con-

sequentia, si Deus vult hoc, id fiet, judicavit necessitatem in ipso consequente, ita quod causa per quam id fit, maneat necessitata; quasi hæc consequentia non sit etiam necessaria: Si video Petrum currentem, ille currit, et tamen ille non currit necessario. Unde ita posuit Deum movere liberum arbitrium, quod pure esset motum a Deo, non excitatum, quod pure excitantem negavit, non pure moventem. Et hoc constat, tum quia ipse Calvinus sic explicavit moveri voluntatem a Deo, sicut equus a sessore, quem utique pure movet fræno, vel calcari, non suasionem; tum etiam constat ex discipulo Calvini, Beza, qui ipsum in hac parte secutus fuit, dicit enim in summa christianissimi, pag. 188: « Omnia necessario ex Dei immutabili decreto evenire, et secundum illud Judas necessario prodidit Christum, et Herodes, et Pilatus necessario condemnarunt; » tum etiam quia, ut refert Franciscus Vulcanus episcopus Metensis opusculo contra dogmata Calvini, pag. 63: « Inde manavit error Calvini, quod falsum axioma sibi constituit, ut omnia fieri necessario, nihil contingenter evenire confirmet. » Quare error Calvini non fuit in admittenda efficacia gratiæ ex natura sua, et antecedenter ad nostrum liberum consensum, sed in tali efficacia, scilicet necessitante nostram libertatem, et ita eam agente, quod non causet, nec curet de libertate ejus salvanda. Et talem vim moventem posuisse Calvinum etiam fatetur p. Beganus, tomo v opusculorum, opusc. III, c. 1, ubi refert dixisse Calvinum: « Quod Deus per se occulta quædam ut incitat, movet, necessitat miseros mortales ad omnia flagitiorum genera perpetranda. » Et conformiter ad hoc dixit in congregatione xxxvii in materia de auxiliis coram summo

Pontifice habita, archiepiscopus Armachanus vir excellenter doctus, quod: « Erravit Calvinus constituendo efficaciam gratiæ necessitantem voluntatem. » Et in congregatione xxxviii sequenti apertum est coram summo pontifice, et explicatum fundamentum hujus erroris apud Calvinum, quia scilicet negavit excitantem gratiam, et solum posuit gratiam moventem sine excitatione; cum tamen Ecclesia catholica per Concilium Tridentinum sess. vi, can. iv dicat: « Liberum arbitrium a Deo esse motum, et excitatum. » Ubi nec solum motionem posuit, sicut Calvinus, nec solum excitationem sicut Pelagius, sed utramque. Sublata autem excitatione, motio superveniens solum erit motio per modum naturæ, sicut movetur lapis, aut equus. Et ideo D. Thomas III contra gent. c. lxxxviii supra citatus dixit: « Quod illud quod moveret voluntatem per modum agentis, et non per modum finis, moveret violente, et tamquam principium extrinsecum. » Motio autem per modum finis est motio excitativa, et moralis: ergo in eo maxime erravit Calvinus, quod solum agnovit efficaciam gratiæ, ut pure agentem, et moventem, sicque necessitantem, et per modum naturæ tangentem voluntatem, non excitantem, aut supposita excitatione moventem, et ipsum modum libertatis causantem. Unde quando dixit quod totum agebat gratia in nostra conversione, id dixit, quia ita nos agi a gratia putavit, quod nihil ageremus, quod est hæreticum, catholici autem cum Augustino ita totum Deo tribuunt, quod nos agere, et laborare docent, sed ex gratia.

DIVISIO CATHOLICORUM IN REJICIENDO
DOGMATE CALVINI.

XV. Excepit novatorum errores

singularis controversia inter catholicos auctores, quæ etiam coram Sede Apostolica prolixè agitata est circa componendum hanc efficaciam divinæ voluntatis, et gratiæ cum libertate nostra. Nam cum totus error Calvini, et novatorum consistat in illa consequentia supra facta, qua ex efficacia divinæ voluntatis ex se, et antecederet ad nostrum liberum consensum, intulit nostram voluntatem tolli, quia non est in manu nostra aut habere tale auxilium antequam detur, aut habitum a se excutere, divisi sunt catholici auctores in hac consequentia enodanda, et in hoc errore superando. Quidam enim sequentes D. Thomam et Augustinum vestigia simpliciter concedunt efficaciam decreti divini esse ex se, et prout descendit ab omnipotentia Dei, non autem ex præsuppositione nostri consensus infallibilem, et efficacem, ita quod consensus non est quid præsuppositum, sed quid consecutum, et effectum ex ipsa efficacia Dei: sed tamen ex hoc ipso quod illa efficacia est summa, et universalissima operans omnia, et ei nihil potest resistere, ex hoc ipso nascitur libertas in nobis, ut explicatum est, quia non solum dat substantiam, et determinationem actus, sed etiam modum libertatis ejus. Et sic isti auctores contradicunt Calvinio, et in antecedenti, et in consequenti, et in ipsa consequentia, seu illatione. Unde e diametro, et per omnia ei opponuntur. In antecedenti quidem, quia efficaciam divinæ voluntatis ponunt ex sua natura, et antecederet ad consensum nostrum influentem in voluntatem, et determinantem speciem, et individuationem actus, et agentem in ipsam, sed non pure agentem, et moventem, sed etiam excitantem, atque adeo ita universalem in operando quod etiam ipsum modum li-

bertatis causat, et intendit, quia omnia causat, et dat, et sic quia nihil ei resistit, ideo est causa non solum ut actus fiat, sed ut libere fiat, quia ipsum fieri libere intendit, et vult, ut S. Thomas docet 1^o par. qu. XIX, art. VIII ad II. In consequente contradicunt Calvinio, quia fatentur libertatem in nobis, et eam optime compati cum efficacia divina excitante, et movente, non movente tantum. In consequentia vero opponuntur Calvinio, quia dicunt ex sola efficacia divina non inferri ablationem libertatis quantumcumque sit antecedens, et independens a nostro consensu; quia derivatur a Deo qui est prior, et independens a consensu creato in agendo liberum actum, etiam ut liberum, sed tamen efficacia, si esset pure movens, et per modum naturæ agens, et determinans, tolleretur libertatem, sed efficacia movens et excitans, seu determinans substantiam actus, et causans modum ipsum libertatis, non tollit, sed perficit libertatem, et sic liberum arbitrium motum et excitatum, et non pure motum, potest dissentire. Et hi sunt Thomistæ per omnia oppositi Calvinio. Et quæcumque propositiones Calvini illis attribuantur, sine ullo sunt fundamento et ex mera hallucinatione efficaciam antecedentis proveniunt, ut statim referemus, quia etsi utique ponant efficaciam antecedentem, tamen Calvinus ut pure moventem, et non excitantem, nec causantem modum libertatis: Thomistæ ut moventem, et excitantem cum Concilio Tridentino et causantem libertatem.

XVI. At vero alii auctores opponuntur quidem Calvinio in asserenda libertate humana, sed in efficacia ipsa divina explicanda, et in ipsa illatione, seu consequentia Calvinio reprobanda, multo aliter procedunt: existimant enim omnem efficaciam antecederet, et indepen-

denter a consensu nostro præviso ipsi voluntati datam, eamque determinantem, et moventem, tollere nostram libertatem, et indifferentiam, eo quod pugnare inter se videntur ista duo, scilicet quod efficacia divina sit determinata ad unum et ex natura sua sit infallibilis, et inevitabilis, nec in manu nostra sit eam habere, vel repellere, et tamen ex alia parte relinquat indeterminationem, et contingentiam, qua libertas nostra possit oppositum facere, quia si potest oppositum facere, et contingentiam habet faciendi, et non faciendi: potest ergo frustrare illam efficaciam Dei, aut si non potest, manet sine potentia ad oppositum, et consequenter incontingens. Quare quocumque modo sumpta efficacia illa Dei invenitabilis, si ex natura sua ut antecedit nostrum consensum factiva, et determinativa est ejus, dicunt destruere libertatis indifferentiam, et sic errorem Calvinii sequi ex quacumque efficaci antecedentia divinæ voluntatis, quæ ex se, et antecederet ad nostrum consensum determinativa est ejus. Unde consequenter dicunt, quod concesso antecedente Calvinii, illatio, et consequentia ejus est bona, scilicet quod destruitur libertas nostra, si semel efficacia illa ita antecedens, et ex natura sua determinativa consensus nostri admittitur. Unde etsi opponantur Calvinio in negatione consequentis, scilicet in affirmanda nostra libertate, tamen in ejus illatione, et consequentia ex suppositione antecedentis, quod assumit, scilicet quod detur gratia antecedens ex natura sua efficax, minus Calvinio opponuntur. Et hanc etiam sequuntur auctores ex societate Jesu communiter, de quibus infra disputatione quinta.

XVII. Sed quia efficacia infallibilis divinæ voluntatis, et providen-

tiæ, quæ in sui dispositione non fallitur, negari non potest salva fide, cum hoc passim clamet Scriptura, ut Isai. XIV : *Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare, et manus ejus extenta, et quis avertet illam?* Et c. XLVI : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet:* Esther XIII : *Non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel:* et Roman. IX : *Voluntati ejus quis resistit?* Qua ratione dixit Augustinus libro de correptione et gratia, c. XIV : « Deo volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium, » et multa alia quæ supra retulimus; cum hæc inquam omnino negari catholice non possint, ideo isti auctores distinguunt duplex genus efficacium, et infallibilium decretorum; quædam rigorosa quæ determinationem ponunt in voluntatem antecedenter, et independenter ab ejus consensu, præsupposito et præviso, sed causato per tale decretum, et quia decretum causat illum, dicitur independens ab illo, licet non sit sine illo, quia est effectus ejus. Et talia decreta Thomistæ ponunt; alia benigna, quæ ipsi admittunt, quæ non determinationem, sed indifferentiam, seu indifferentem concursum, et motionem tribuunt voluntati, habent tamen congruitatem, et coaptationem moralem cum ipsa voluntate talem, et tali tempore, et occasione datam, in qua prævidetur voluntas consensura, si sic, vel sic præveniatur. Et quia nulla est voluntas, nullum momentum, vel occasio in qua non possit tali modo præveniri, et adjuvari voluntas, quo prævideatur a Deo, de facto consensura, si alio, vel modo vocetur: ideo ex tali prævisione datus concursus indifferens, et moraliter tantum per cogitationem movens, et benignum decretum est ex se, utpote non efficienter, sed moraliter determinans,

et infallibile ex prævisione adjuncta ejus quod faciat in tali occasione liberum arbitrium cum tali, vel tali adminiculo. Et sic S. Thomas qu. vi de verit. art. iii ad hoc videtur reducere certitudinem prædestinationis, quod : « Circa prædestinatum tot adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat. » Quasi inter hæc adminicula non sit principaliter computanda efficacia causalitatis Dei ex se. Quare hæc sententia, et via defendi efficaciam infallibilem Dei nisi innitatur scientiæ mediæ, quæ prævidet quid voluntas de se factura sit antecederet ad omne decretum Dei causativum illius, omnino corrui.

XVIII. Et sic ad antecedens assumptum a Calvino : Gratia est ex se, et antecederet efficax ad consensum nostrum, distinguunt, ex se est efficax, id est, ex natura sua, prout præcise descendit ab omnipotentia Dei, nego; prout etiam descendit a præscientia præsupponente nostrum consensum, non efficienter sed moraliter inclinante, transeat : sic enim cum Deus præcians per scientiam necessariam, et non fundatam in aliquo decreto, et causalitate sua quid voluntas nostra factura sit in tali, vel tali occasione, si tali, vel tali concursu indifferente, et moraliter movente præveniat, afferaturque a Deo concursus simultaneus generalis, decernat, et velit dare illud auxilium, et gratiam cum qua prævidet consensuram voluntatem, tale decretum erit infallibile, et efficax, non tollet libertatem, quia de se solum importat indifferentiam, ex præsuppositione autem consensus prævisi sic a Deo ante omne decretum suum determinativum nostræ voluntatis, infallibile. Et sic solvunt consequentiam erroris Calvinii, aliter statuendo efficaciam divinam, scilicet non ex na-

tura causalitatis, et antecedentiæ ortam, sed ex prævisione consensus nostri futuri certam et securam.

XIX. Unde in xxxviii congregatio-
ne habita coram Paulo v in materia de auxiliis, cum legeretur scriptum quindecim capitula continens a prædecessore suo Clemente viii evulgatum circa mentem S. Augustini in eadem materia dixit p. Vastida, se prædictum scriptum communicasse cum patribus e societate per diversas provincias dispersis, cum Hispanis, Italis, Gallis, etc. et ex omnium sententia proponere hanc conclusionem, scilicet se admittere omnia quæ in prædicto scripto continentur esse de mente S. Augustini, id est, esse doctrinam conformem doctrinæ S. Augustini sive formalibus, sive æquivalentibus verbis, excepto uno tantum capitulo quinto et exceptis quæ in illo dicuntur. Capitulum autem quintum, ut ubi relatum est, sic se habebat : « Gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei, et a dominio quod sua divina majestas habet in voluntates hominum, sicut et in cætera omnia, quæ sub cælo sunt secundum S. Augustinum. » Circa quod caput dicebat Vastida, non esse sententiam S. Augustini, nec ex inductis testimoniis probari. Primo, quia inducta testimonia non dicunt gratiam esse efficaciam ex Dei omnipotentia, vel ex dominio quod habet in liberum hominis arbitrium. Secundo, quia illud verbum sicut et in cætera omnia, quæ sub cælo sunt, admitti non poterat; denotat enim ita Deum habere dominium in voluntates hominum, sicut et in cætera omnia, quæ sub cælo sunt, et ex consequenti sicut in cætera omnia ita habet dominium, ut omnia illa vertat quocumque voluerit sine libertate eorum, ita habeat dominium in hominum voluntates, ut et vertat quo-

cumque ipse voluerit absque eorum libertate. Ex quibus verbis constat quomodo auctores hujus sententiæ in hoc præcipue faciant vim, quod efficaciacreteriejusque infallibilitas non debeat derivari ab omnipotentia Dei, et potestate immutativa voluntatis nostræ ut dominio quod habet in eam, sed ex præsuppositione prævisa consensus nostri. Atque ita omnipotentia Dei solum habet posse præcipere, suadere, et rogare nostram voluntatem, non intime immutare. Et tamen certum est S. Augustinum ex omnipotentia, et dominio Dei super nostras voluntates efficaciam gratiæ deducere, non quia agit nos ut agamur tantum, sed quia agit ut agamus. Nec ex eo quod Deus supremum habeat dominium in nostras voluntates, sicut et in cætera quæ sub cælo sunt, ly sicut significat quod sine nostra libertate habet illud dominium, sicut in alias res, nam etiam dicitur Prov. XXI : *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei quocumque voluerit, inclinabit illud* : esse enim in manu Dei significat esse in potestate, et dominio ejus; esse autem sicut divisiones aquarum, quæ derivantur quocumque hortulanus voluerit, non significat cor regis esse sine libertate, sicut aqua est sine libertate, sed summam potestatem, et dominium Dei super voluntatem liberam, sicut super aquam, qui dividit illam : ergo neque ullum est inconveniens quod diceret pontifex, Deum habere dominium in voluntatem nostram, sicut in omnia quæ sub cælo sunt, cum voluntas nostra sit creatura Dei non minus ei subjecta, quam cæteræ res, licet istæ non participant a Deo libertatem sicut illa.

XX. Quod vero ex omnipotentia et dominio Dei in corda nostra posuerit Augustinus efficaciam gratiæ, constat imprimis, ex enchiridio, cap.

xcv, ubi inquit : « Tune videbitur quam certa, immutabilis, et efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit, et non velit, nihil autem velit quod non possit (ecce omne voluit et potentia Dei) quamque sit verum quod in psalmo canitur : Deus autem noster in cælo, et in terra, omnia quæcumque voluit fecit. Quod utique non est verum, si aliqua voluit, et non fecit. Et quod est indignus, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit. Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. » Et infra c. xcvii : « In cælo et in terra non quædam voluit, et fecit, quædam vero voluit, et non fecit, sed omnia quæcumque voluit fecit. Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit in bonum non posse convertere? » Ergo hanc efficaciam convertendi nostras voluntates ad omnipotentiam, et dominium Dei in illas Augustinus reducit, quia scilicet potest facere quidquid vult, non autem quidquid prævidet aut supponit nos facturos. Et libro de correptione et gratia, c. xiv : « Qui hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » Et infra : « Regis habet in potestate voluntatem hominum, quam ipsi suas. » Sed homines habent dominium suæ voluntatis, et per hoc vertunt, et mutant illam : ergo multo magis Deus, ex potestate sua super voluntatem id facit. Et libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xx : « Deus, inquit, cor regis antequam mulieris sermonem poscentis audisset, occultissima et efficacissima potestate convertit, et transtulit ab indigna-

tione in lenitatem, hoc est, de voluntate lædendi in voluntatem faciendi secundum illud Apostoli: Deus est enim qui operatur et velle. Numquid homines Dei, qui hæc scripserunt, imo ipse Spiritus Dei, quo auctore per eos ista scripta sunt, oppugnavit liberum arbitrium? Absit. Sed omnipotentis in omnibus et iudicium justissimum, et auxilium Dei misericordissimum commendavit. » Item libro de gratia et libero arbitrio, cap. XXI: « Agit omnipotens Deus in cordibus hominum etiam motus voluntatis eorum ut per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit. » Et alia multa passim occurrunt in Augustino ubi ipsum motum, ipsam mutationem voluntatis, ipsam efficaciam in bonum ad omnipotentiam, et potestatem Dei super nostras voluntates, atque adeo ad dominium super eas reducit, non ad aliquid præsuppositum et prævisum, ex parte nostra. Unde etiam dixit S. Thomas I p. q. XXII, art. II ad 4, quod: « Quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum, ut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. » Ubi notanda causalis illa est: Quia reducitur in Deum, ut in causam, significat enim ex Deo habere etiam quod liber sit. Ac proinde tam magnum inconveniens est velle hoc subtrahere a dominio, et potestate Dei, et efficaciam immutandi voluntatem, non ad ejus omnipotentiam reducere, sed ad nostram voluntatem, et consensum præsuppositum a Deo, et non factum, ut ob hoc, solum (essentialiter non obstarent) omnino talis sententia explodenda sit.

XXI. Hoc ergo est præcipuum caput in quo istæ sententiæ inter se disconveniunt. Ex illo autem innumera alia deducuntur capitula. Nam evacuata efficacia in divinis decretis ex propria, et intrinseca potes-

tate, et dominio ipsius super creatam voluntatem etiam ut liberam, oportet innumera alia corollaria admittere quæ latius in sequentibus propositionibus, et responsione ad illas videbimus.

CALVINIANÆ PROPOSITIONES HÆRETICÆ, THOMISTICÆ CATHOLICÆ.

XXII. Hinc denique intelligetur, omnia capita, et propositiones erroris Calvinii, quæ in hac materia cum propositionibus Thomistarum quasi parallelæ inducuntur, in vanum sic parificari. Plures relatæ sunt a p. Vastida in congregatione XLIV, habita de hoc re, ubi conatus est probare Calvinisticas propositiones omnino cum Thomisticis convenire. Et retulit decem præcipuas propositiones hujusmodi, quas in Calvino, et in Thomistis æqualiter legi dicebat. Prima et principalis, et quæ cæterarum est radix, et hæc: « Auxilium prævenientis gratiæ est de se solo efficax independens ab humana libertate, ita quod humana voluntas non potest illud reddere efficax vel inefficax, quod totum in terminis legebatur in Calvino, imo Calvinus non dixit, nisi quod hoc auxilium de se est efficax: Thomistæ vero addiderunt de se solo. Secunda propositio erat: Posita gratia Dei de se efficacia non possumus non velle, non possumus dissentire, non possumus resistere, aut refragari. Quam propositionem dicebat ex præcedenti inferri, eamque apud Thomistas haberi, et in Calvino legi. Tertia: Ex hac gratia actus voluntatis sequitur necessario non suapte natura, sed ex suppositione decreti divini, vel alterius antecedentis causæ. Si enim huic auxilio non potest resistere voluntas quamdiu ipsum manet (manet autem quamdiu operatur in actu) necessa-

rio actus voluntatis sequitur. Et hanc etiam dicebat inveniri apud Thomistas, et Calvinum. Quarta: Sine auxilio efficaci gratiæ, homo non potest bene operari, nec ad Deum converti; quam etiam ex Thomistis in Calvino referebat. Quinta: Quod ex duobus hominibus unus convertatur, alius non, non aliunde, quam ex inæqualitate gratiæ est. Quam dicebat sequi ex antecedentibus, et a Thomistis affirmari, atque etiam poni a Calvino. Sexta: Eos quibus æqualem gratiam Spiritus sanctus partitur, æqualiter cum illa conari necesse est. Et hanc dicebat esse contra Concilium Tridentinum, sess. vi, cap. vii, ubi dicitur unumquemque recipere gratiam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur, et uniuscujusque dispositionem, et cooperationem; illamque similiter tribuebat Thomistis et Calvino. Septima: Oblatam gratiam recipere, hoc est, acceptare, non nostræ facultatis est, quam etiam utrisque tribuebat et Calvino et Thomistis. Octava: Hæc gratia ita voluntatem agit, ut quamvis voluntas agat, nihilominus adæquata causa conversionis sola gratia sit. Nona: Auxilium in quo consistit perseverantiæ donum, est inamissibile, redditque hominem immobilem in bono, independenterque a libero arbitrio antecederet facit hominem perseverare. Decima: Deus æterno suo decreto, et inevitabili omnes nostras actiones sive bonas, sive malas prædefinit, ac prædeterminat: quas etiam tam in Thomistis, quam in Calvino aiebat inveniri.

XXIII. His propositionibus sic a Vastida objectis contra Thomistas in conspectu suæ Sanctitatis ita satisfactum est in prædicta congregatione, et veritas manifestata, ut non possint amplius nisi ex intolerabili ignorantia, aut calumnia Tho-

misticæ propositiones æquiparari Calvinianis; cum ipse Calvinus semper procedat secundum efficaciam per modum naturæ agentem voluntatem, et sic destruentem modum libertatis ejus. Thomistæ autem secundum efficaciam ita universalem et operantem omnia infallibiliter, ut ob hoc ipsum debeat non solum causare actum, sed etiam modum ejus, ut libere fiat, quia etiam ipsa libertas est a Deo, et eam vult in nostris actibus, ut S. Thomas dicit, 1 p. q. xix, a. viii ad ii. Et ita solum est necessitas consequentiæ, et ex suppositione quod posito decreto efficaci sequatur operatio, non necessitas simpliciter, et ex parte consequentis, ut docet expresse S. Thomas 1-2, q. x, art. iv: « Quod si est ex Deo quod voluntas alicujus moveatur ad bonum, necesse est quod ita sit, sed non est necessarium simpliciter; » sicut est necessaria consequentia, quod si video Petrum currentem, ipse currit, sed non est necessarium simpliciter et ex parte ipsius consequentis.

XXIV. In summa ergo, prima propositio quæ cæterarum est radix, ita intelligitur, et traditur a Thomistis secundum, intelligentiam catholicam, decretum prævenientis gratiæ de se solo est efficax, et independenter a libero arbitrio, ubi ly solum et independenter, excludit in libertate nostra quod præbeat rationem, aut causam ipsius efficaciam, non quod sit effectus ipsius, quia nos per nostram libertatem non efficimus ut dona Dei in nobis valeant, seu effectum habeant, ut dicit Augustinus epistola cvii contra Vitalem, sed potius per gratiam voluntas nostra consequitur libertatem, quod est habere liberum modum pro effectum, ut dicit libro de correptione et gratia, c. viii. Calvinus autem intelligit quod de se decretum est efficax, et independenter ab ipsa, et ut a

causa, seu ratione efficacis, et ut ab effectu, quia dicit esse efficaciam per modum naturæ agentem, et necessitantem nos, atque adeo non habentem pro effectu libertatem actus, sed tollentem illam.

XXV. Secunda propositio: Proposito decreto efficaci de se solo, non possumus non velle, dissentire, aut resistere, apud Thomistas, secundum catholicam doctrinam hunc habet sensum: Non possumus dissentire, aut resistere potentia antecedenti est falsum, et hæreticum; potentia consequenti est verum, et catholicum. Potentia antecedens est potentia sine actu resistantiæ, sed cum potestate resistendi, potentia consequens est potestas resistendi cum actu resistente, posita ergo efficacia Dei dante actum et libertatem actus, manet potestas resistendi antecedens: id enim conservat gratia conservando libertatem, et ratione hujus dicit Concilium Tridentinum, sess. vi, c. v, quod: « Potest homo dissentire, potest illam gratiam abjicere, si velit, » potestate scilicet antecedenti. Sed non manet potestas consequens, id est, cui sit conjunctus actus resistendi, et abjiciendi ipsam efficaciam Dei, quæ hoc operatur, ut homo non abjiciat eam, quia a nullo duro corde respuitur: datur enim ut cordis duritia primitus auferatur, ut Augustinus dicit de prædestinatione sanctorum, cap. viii. Et ita nulla est potestas ad conjungendum actum resistantiæ cum actuali efficacia convertentis Dei. Et in hoc sensu dicitur catholice Esther xiii: *Non est qui tuæ possit resistere voluntati*: et Rom. ix: *Voluntati ejus quis resistit?* Et Augustinus de correptione et gratia, c. xiv: « Deo volentis saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium: » et cap. xii: « Subventum est infirmitati humanæ, ut indeclinabiliter, et inseparabiliter agere-

tur, et ideo quamvis infirma non deficeret. » Calvinus autem dixit non posse non resistere, non posse dissentire, etiam potestate antecedenti, quia per modum naturæ necessitantem posuit nostram voluntatem, et sine libertate.

XXVI. Tertia propositio: Ex hac gratia sequitur actus voluntatis necessario, etc. Thomistæ non intelligunt sequi actum necessario necessitate simpliciter, et ex parte consequentis, sed necessitate ex suppositione, et necessitate consequentiæ, quæ est necessitas infallibilitatis, quam expresse ponit S. Thomas citato loco i-2, q. x, et iterum q. cxii, art. iii, et aliis locis. Calvinus autem posuit sequi actum necessario necessitate simpliciter, et tollente omnem libertatem, quia sentit nos agi per modum naturæ.

XXVII. Quarta propositio: Sine auxilio efficaci homo non potest bene operari, etc. Thomistæ dicunt, non potest sine auxilio efficaci, quantum ad sufficientiam seu potentiam agendi, falsum est; ante efficaciam enim habet hanc potentiam. Non potest quantum ad applicationem, et motum ipsum agendi, transeat: seu aliis verbis. Non potest potentia antecedenti, est falsum; non potest potentia consequenti, est verum: sicut si diceremus: Agens sine actione non potest agere, sine motu non potest movere: clarum est enim quod sine actione, id est, antecederet ad actionem potentiam habet agens ad agendum, et tamen nisi ipsa actio ponatur, vel applicatio ad actionem, non poterit agens habere effectum. Calvinus autem quia potentiam liberam negavit, et totam operationem ita voluit esse a gratia, quod non a nobis libere operantibus, ideo ante efficaciam gratiæ, potentiam denegavit liberam, nec voluit esse aliud auxilium sufficiens, quam efficax.

XXVIII. Quinta propositio: Quod ex duobus hominibus unus convertatur, alius non, solum ex inæqualitate gratiæ provenit. Thomistæ hoc dicunt in sensu catholico, Calvinus in hæretico. Sensus Thomistarum est, quod solum ex inæqualitate gratiæ provenit tamquam ex prima radice et virtute, quia totum quod est in conversione, licet sit a libero arbitrio ut eliciente libere, tamen tota radix, et virtus unde hæc libertas habet vigorem, valorem, et proportionem ex gratia est, et quidquid palmes producit ex vite nostra est, quia sine ipso nihil possumus facere. Et sic quicumque convertitur, majus auxilium habet, a quo et actum conversionis, et libertatis suæ modum in ipsa conversione haurit, quia radix est Deus, etiam libertatis nostræ. Sensus vero Calvinus est. Ex sola inæqualitate gratiæ provenit, ita sola, quod omnem libertatem nostram excludit et omnem modum agendi libere, quia posita efficacia illa Dei, non libere sequitur effectus gratiæ.

XXIX. Sexta propositio: Eos quibus æqualem gratiam Spiritus sanctus partitur, æqualiter cum illa conari necesse est. Huic non refragatur Concilium Tridentinum, quia ita docet dari gratiam secundum mensuram Spiritus sancti et dispositionem nostram, quod nostra dispositio ex Spiritu sancto etiam est, quia præparatio ad gratiam, ut etiam Concilium fatetur, ex gratia est: « Præparatur enim voluntas a Domino. » Quare si æqualem gratiam partitur Spiritus sanctus, id est, omni modo æqualem, non solum ex parte justificationis et habitus, sed etiam ex parte dispositionis et auxilii, necesse est æqualem conatum nasci, quia totum quod in agendo libere conatur voluntas ex Deo movente ut a radice oritur, de quo videatur S. Thomas 2-2, q. xxiv, art.

III, ubi expresse propositionem illam docet. Calvinus autem in sensu hæretico docet, ex æquali gratia nasci æqualem conatum, tamquam ex causa excludente liberum conatum nostrum, ita quod nec etiam se habeat ut effectus illius æqualis gratiæ conatus nostræ libertatis modo libero operans.

XXX. Septima propositio: Oblatam gratiam acceptare non est facultatis nostræ liberæ. Non dicunt hoc Thomistæ, sed solum non esse facultatis liberæ reddere efficacem, vel inefficacem gratiam, quasi ex nostro consensu efficacia, et determinatio gratiæ accrescat, aut evacuetur. Hoc negant, et vere Thomistæ. Ipsam autem efficaciam, quæ donum Dei est, acceptare, liberissimum nobis est, quia hoc ipsum facit efficacia gratiæ, scilicet quod libere acceptetur, et duritia cordis primitus auferatur, quæ duritia non auferretur sed maneret, si libere non auferretur, sed coacte. Itaque potest dissentire, dum acceptat gratiam nostra voluntas, potentia scilicet antecedenti, ut explicatum est, non consequenti. Calvinus autem negat facultatem liberam ad acceptandam gratiam, quia omnem potestatem liberam etiam antecedentem tolli per gratiam docet, et solam necessitatem induci.

XXXI. Octava propositio: Gratia ita voluntatem agit, ut quamvis voluntas agat, adæquata tamen causa conversionis sola gratia sit. Si ly adæquata, et ly sola excludat libertatem arbitrii, etiam ut subjectam, et motam ab ista gratia hæretica propositio Calvinus est. Si libertatem affirmet, ex subiectione ad gratiam non destructam, sed perfectam, ita quod tota virtus, et radix hujus efficacis sit gratia et misericordia, effectus autem ejus sit operatio nostra, non solum in sua substantia, sed etiam in libertate sua, seu modo li-

bero operandi, vera propositio est, et sic asserta a Thomistis, et accepta ab Augustino qui in enchiridio, c. xxxii dicit : « Propterea dictum esse, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, non quia ex utroque fit, id est, ex voluntate hominis, et misericordia Dei, tamquam diceretur : Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei. » Hoc enim reprobatur Augustinus, quia hac ratione inquit : « Etiam non sufficit misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis, ac per hoc si recte dictum est, non volentis hominis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non e contrario recte dicitur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet? Porro si nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo apertissime contradicat, restat ut propterea dictum intelligatur, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, ut totum Deo detur, qui hominis bonam voluntatem et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. » Tota ergo et adæquata causa nostræ conversionis Dei misericordia, et gratia est, non quia nos non etiam libere agamus, sed quia per suam gratiam ille facit ut velimus, et agamus, utique libere. Unde rursus dicit Augustinus, libro de gratia et libero arbitrio, c. xvi : « Certum est nos velle cum volumus, sed ille fecit ut velimus de quo dictum est, quod præparantur voluntas a Domino. Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus præbendo efficacissimas vires voluntati. »

XXXII. Nona propositio : Auxilium perseverantiæ est inamissibile, et reddit hominem immobilem in bono independentem a libero arbitrio. Jam sæpe dictum est quod ly indepen-

denter a libero arbitrio solum significat quod gratia ut descendit a Deo hoc facit, non autem a voluntate nostra accipit efficaciam, licet pro effectum habeat liberam operationem nostram, etiam ut liberam. Illa ergo propositio si intelligatur de immobilitate liberi arbitrii, et independentia ab ipso per exclusionem libertatis, hæretica est, non Thomistica. Si includendo libertatem, subjectam tamen, et dependentem ab ipsa gratia, Augustini est et catholica et Massiliensibus opposita, qui, ut dicit Hilarius in epistola ad Augustinum : « Molestè ferebant, Augustinum tale donum perseverantiæ in sanctis ponere, quod non solum sine isto dono perseverante esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. » Et infra, refert de ipsis, quod dicebant : « Quidquid donatum est prædestinatis, id posse et amittere, et retinere propria voluntate. Quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam percepisse, ut non nisi perseverantes sint. » Ergo esse amissibile donum perseverantiæ Massiliensium est, et non esse amissibile doctrinæ Augustini, qui in libro de correptione et gratia, c. viii, manifeste docet perseverantiæ donum libero arbitrio independens esse, et tamen liberam voluntatem donare, dum inquit : « Si ad liberum arbitrium hominis, quod non secundum gratiam, sed contra eam defendis, pertinere dicis ut perseveret in bono quisquam, vel non perseveret, non Deo donante si perseveret, sed humana voluntate faciente, quid moliturus es contra verba dicentis : Rogavi pro te Petre ut non deficiat fides tua? An audebit dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse si Petrus eam deficere voluisset, quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset ut

vellet? Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat voluntas, ipsa deficeret, et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo pro illo non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo, ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? Ecce quomodo secundum gratiam Dei, non contra eam libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem. » Huc usque Augustinus.

XXXIII. Ubi nota tria destructiva doctrinæ oppositæ. Primum, quod aliquod donum Dei est quod in quantum donum, et ut descendit a Deo, ita est efficax ut non stet cum opposito actu voluntatis, licet potentiam ad oppositum non lædat. Patet hoc, quia rogante Christo ut Petrus non vellet deficere, non stat ipsum velle deficere in fide, ut dicit Augustinus Ergo etiam donante Christo: nam si cum rogatione non stat non velle, multo minus cum donatione: rogabat enim Christus pro aliquo dono Dei, non pro ipso consensu futuro Petri, ut per illum fieret efficax ipsa perseverantia: hoc enim dicitur ab adversariis præsupponi cognitum a Deo cognitione ante omne decretum, et necessaria, non autem ex decreto, et donatione Dei descendere. Christus autem non rogavit ipsum Petrum pro aliquo præsupposito, et præviso, scilicet ut haberet hoc velle, sed pro Petro rogavit Deum: *Rogavi*, inquit, *pro te*, non rogavi te: ergo si cum rogatione Christi non stat aliud velle Petrum, non mirum quod non stet cum donatione Dei, quam Christus rogat. Secundum, quod cum Augustinus diceret defecturam fidem Petri si volun-

tas ejus fidelis deficeret, et mansuram si permaneret, inquirens unde erat infallibilis, seu non inanis illa oratio, ut permaneret, non recurrit ad prævisum consensum voluntatis Petri, et successorum ejus, ut ex illo sumeret efficaciam infallibilem oratio Christi, ut recurrunt defensores scientiæ mediæ: sed recurrit ad præparationem Dei. Nec enim Augustinus dixit: Quia præviderat Deus voluntatem Petri mensuram, et consensuram fidei, non potuit esse inanis Christi oratio: non hoc dixit, sed: « Quia præparatur voluntas a Domino, ideo non potuit esse inanis oratio. » Quis ergo cum Augustino sentit in hac efficacia divina asserenda? Qui dicunt ex præviso consensu futuro esse infallibilem et efficacem Petri fidem, et perseverantiam, quod facit scientia mediæ, et Augustinus non meminit, an qui ad Dei operationem, ut præparativam, et præventivam voluntatis (quæ utique causat consensum, non supponit, recurrunt, quod facit Augustinus et D. Thomas ejusque discipuli.

Tertium est, quod Augustinus dicit rogasse Christum ut haberet Petrus liberrimam voluntatem in fide, sicut et invictissimam et firmissimam: ergo non minus a gratia, et concursu Dei derivatur libertatis modus, quam firmitatis, et constantiæ. Dominus est enim Filius hominis, etiam nostræ libertatis. Aut quomodo devorari potest hoc inconveniens, quod libertas in actibus nostris ex dominio et omnipotentia Dei non sit? Est ergo doctrina Augustini sicut et Thomæ, quod gratia et efficacia Dei, non solum supernaturalitatis, non solum substantiæ actus, sed etiam libertatis radix est, atque adeo cum in voluntatem influit, non libertatem tollit, sed dat, quod et Augustinus expressit illis verbis: « Quod voluntas nostra gra-

tia consequitur libertatem. » Nec potest dici quod sumit libertatem non pro indifferentia arbitrii, sed pro audacia quadam, et libera confessione fidei, quod pertinet ad virtutem, non ad potentiam libertatis quæ opponitur necessitati, non pusillanimitati, et contractioni animi. Contra enim est, quia Augustinus in illis verbis immediate antecedentibus: « Ecce quomodo secundum gratiam Dei, non contra eam defenditur libertas voluntatis, » loquitur plane de libertate arbitrii, hæc enim dicebatur tolli per gratiam: ergo cum reddit rationem hujus per verba immediata: « Voluntas quippe gratia consequitur libertatem de eadem libertate arbitrii loquitur, et D. Thomas cum dicit quod principium extrinsecum quod est causa ipsius intrinseci in voluntate, non causat violentiam, sed voluntarium motum III contra gent. cap. LXXXVIII, I p. q. LXXXIII, art. I ad III, et q. cv, art. iv ad I et II, idem omnino sentit.

XXXIV. Decima propositio: Deus æterno et immutabili decreto suo omnes actiones nostras tam bonas, quam malas prædefinit, et prædeterminat. Hæc propositio nusquam asseritur a Thomistis pro ea parte qua dicit Deus prædefinire ad mala, sed solum ad entitatem bonam quæ est in ipso malo, quam causat Deus, ut docet S. Thomas in II, dist. xxxvii, q. I, a. III, oppositum damnans ut proximum erroris. Bonas autem actiones prædefinit Deus, etiam cum sua libertate, quia libertas earum etiam a Deo causatur, et consequenter prædefinitur, non tollendo libertatem, ut Calvinus docuit, et infra agentes de efficacia decretorum amplius dicemus.

DISPUTATIO IV.

DE POTENTIA, ACTU, ET OBJECTO VOLUNTATIS DEI.

ARTICULUS I.

Voluntatem in Deo esse.

I. Voluntatem in Deo inveniri manifesta fides est, et naturalis ratio demonstrat. Quod fides voluntatem in Deo credat Scriptura docet, Isai. XLVI: *Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet*: Ezech. XVIII: *Numquid voluntatis meæ est mors impii?* Sapient. XI: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses*: Joan. VI: *Descendi de cælo, non ut faciam meam, sed voluntatem ejus qui misit me*: Rom. XII: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei*: ad Ephes. I: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*.

II. Ex naturali ratione variæ hujus veritatis deducuntur probationes. Quidam illa ratione contenti sunt, quæ a posteriori deducitur, quia in creaturis rationalibus datur voluntas ut in nobis exprimitur, et voluntas pertinet ad perfectionem, nec enim aliquid imperfectionis explicat: ergo etiam datur in Deo. Probatio quidem recta, supponendo quod voluntas ad perfectionem simpliciter pertinet: nulla enim perfectio deesse debet primo enti superiori modo quam sit in creatura; minus tamen. Sapientem hæc ratio decet, qui causas rerum perscrutatur, non in effectibus continetur. Et ideo restat semper inquirendum, quæ sit ratio et causa propter quam aliquibus rebus conveniat voluntas, et sit perfectio simpliciter; hanc enim investigare debemus, an in Deo sit. Et ita D. Thomas tam in I contra gent. c. LXXXII, quam in præsentī, co-

natus est rationem reddere valde universalem, cur alicui enti conveniat voluntas, eamque applicat Deo, ut inde a priori ostendat convenire illi voluntatem.

III. Ratio ergo D. Thomæ quæ valde efficax, et demonstrativa est, reducitur ad hunc syllogismum: Voluntas sequitur ad intellectum, sed in Deo est intellectus, imo ejus intelligere; ergo in Deo est voluntas, et suum esse est suum velle. Minor, et consequentia sunt notæ: nam in Deo dari intellectum, et quod intelligere non sit aliud esse a Deo, constat ex traditis in quæstione XIV. Quod vero inde sequatur, quod in Deo sit voluntas, constat ex majori, quia ubi est intellectus, est voluntas. Et quod velle sit esse Dei constat, quia sicut intelligere in Deo non est accidens, sed substantia, ita velle non potest esse accidens, sed substantia. An vero sit constitutum ipsius naturæ divinæ, sicut intelligere quæ est esse divinum, an vero solum identice dicatur substantia Dei, præcedenti tomo diximus disp. XVI, et ex dicendis constabit. Modo sufficit ad vim consequentiæ S. Thomæ, quod recte infert quod velle Dei est esse Dei, saltem identice, ita quod non est accidentale, sed substantiale. Major ergo, in qua est difficultas probatur, quia omnem formam sequitur aliqua inclinatio; hanc enim quælibet res habet habitudinem ad suam perfectionem seu formam, ut cum habeat illam, quiescat in illa, cum vero non habeat, tendat in illam: unumquodque enim tendit et quærit suam perfectionem; ergo similiter ad intellectum quatenus redditur intelligens per formam intelligibilem, consequetur inclinatio ad rem sic apprehensam, ut cum habeat illam, quiescat in illa, cum non habeat, tendat in illam, inclinatio autem consecuta ad apprehensionem, dicitur voluntas, sicut con-

secuta ad formam naturalem, dicitur appetitus innatus: ergo voluntas sequitur ad intellectum.

RATIO ISTA D. THOMÆ EST EFFICAX.

IV. Circa hanc rationem p. Vasquez in commentario, art. I hujus quæstionis existimavit solum afferre quamdam congruitatem desumptam ex proportionem naturæ intellectivæ ad res naturales, quod sicut istæ appetitum habent innatum, ita illa elicium. Et rationes ejus dubitandi, quæ fere reducuntur ad illas, quas Cajetanus super dictum articulum excitavit, ad explicandum rationem D. Thomæ principaliter sunt tres.

V. Prima, quia S. Thomas assumit quod intellectus constituitur per formam intelligibilem, et inde infert debere dari appetitum ad bonum apprehensum, per talem formam. Sed præterquam quod est valde dubium intellectum constitui per formam intelligibilem, quia in actu secundo constituitur per ipsum intelligere, et in actu primo, seu in potentia per ipsam virtutem intelligendi. Hoc, inquam, prætermisso, illatio a D. Thoma facta non est bona, quia ex illo antecedente assumpto, solum potest inferri quod datur appetitus ad ipsam formam intelligibilem, quæ est perfectio intellectus, non ad rem apprehensam per talem formam, quæ est extra intellectum, sicut res naturalis appetit formam suam, quæ est perfectio sua, non id quod extra talem formam est; voluntas autem non fertur in species intelligibiles, sed in res repræsentatas per illas.

Secundo, quia dato quod forma intelligibilis sit res ipsa apprehensa in alio esse, nempe in esse intentionali, adhuc non sequitur intentum, tum quia voluntas, ut dictum est, fertur in ipsas res, prout in esse

proprio, et naturali, sic enim eas assequi intendit, non autem apparet qua consequentia inferatur ex forma in esse apprehenso appetitus ad illam in essenaturali, quæ est voluntas. Tum etiam quia ad summum potest ex forma intelligibili, quæ species perficiens intellectum inferri inclinatio ipsius intellectus ad talem formam, quia est ejus perfectio et hæc inclinatio in intellectu erit appetitus innatus, sicut in qualibet alia re ad suam perfectionem. Quod vero inde sequatur appetitus elicitus, qui est in alia potentia distincta ab intellectu, scilicet in voluntate, non apparet quomodo inferatur. Tum denique, quia voluntas est inclinatio totius suppositi, et nascitur a potentia ei propria eliciente actum illum volendi. Ex eo ergo quod intellectus, seu natura intellectualis appetit formam intelligibilem, quæ est sua perfectio, vel representatam per illam, unde sequitur: ergo actu elicto pervoluntatem id appetit, nisi supponamus dari voluntatem, et hoc est quod quærimus.

VI. Tertio, circa illam majorem D. Thomæ nascitur dubium quando dicit, quod hæc est habitudo rei ad suam formam, quod quando habet illam, quiescit in illa, quando non habet, tendit in illam: nam res constituitur per formam, ergo si non habet illam, non potest tendere in illam, quia sine forma non datur res, nec appetitus qui tendat, quia non est res constituta. Si dicatur esse restringendam propositionem ad formam, quæ advenit rei constitutæ, non quæ est ipsamet forma, contra: ergo ex forma intelligibili, quæ est ipsummet objectum in alio esse, non sequitur quod detur appetitus ad ipsamet formam intelligibilem, vel ad objectum, sed ad aliquid consecutum ad ipsum, quod est plane falsum: ipsum enim ob-

jectum in se appetimus, et ipsam speciem. Imo ipse D. Thomas distinguit formam ab eo quod advenit formæ dicendo, quod potest appetere formam, quam non habet, et idem est de qualibet perfectione naturali: ergo non solum perfectio adveniens, sed etiam forma propria appeti dicitur a D. Thoma.

VII. Ultimo, potest adjici difficultas, quia bene stat dari formam intelligibilem in intellectu, et cognitionem ejus, qua apprehenditur, et tamen non sequi appetitum, tum quia voluntas est libera, et potest ab omni actu se suspendere, et sic ex cognitione non sequitur appetitus; tum quia potest Deus denegare concursum, ne aliquis velit, etiam si objectum sit propositum: ergo non bene infert D. Thomas ex forma apprehensa appetitum elicitum seu voluntatem, quia stat poni illam, et deficere istam.

Nihilominus ratio D. Thomæ omnino efficax est. Et videri possunt quæ circa eam diximus in libris de anima, q. XII, a. I. Nunc sufficit objectionibus respondere, his enim solutis, perspicua redditur D. Thomæ ratio.

VIII. Ad primam ergo objectionem respondetur rationem S. Thomæ bene supponere, et optime inferre, supponit quod sicut res naturalis habet esse per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quæ propositio verissima est, quia dubitari non potest quod forma dat rei esse specificum et determinatum: species enim, et natura rei determinate constituitur per formam. Et similiter dubitari non potest quod intellectus ad intelligendum actu determinatur, et specificatur ab objecto: objectum enim movet, et specificat potentiam, et actum præsertim quando potest diversos actus elicere, sicut intellectus: determina-

ture enim ab objecto, et per ordinem ad illud distinguitur iste actus ab illo; et sic objectum habet rationem formæ, ut intelligibile factum per speciem, ita quod objectum, et species non ponunt in numero: objectum enim unitur intellectui per formam intelligibilem, quæ objectum ipsum repræsentat, et unit potentia ut patiatur notitia. In hac ergo proportionem, quod sicut res naturalis habet esse per formam, sic intellectus per formam intelligibilem seu objectum nihil præsupponit S. Thomas, quod non sit notum ex natura formæ naturalis, et formæ intelligibilis, et intellectus, quod hinc non erat probandum, sed supponendum tamquam quid pertinens ad naturam et propriam rationem talium formarum. Quod vero ulterius constituitur res in actu ultimo entitativo non per formam, sed per existentiam, et intellectus in actu secundo non per formam intelligibilem, sed per intelligere, non tollit, sed potius confirmat id quod dictum est, quia quando S. Thomas dicit quod res naturalis habet esse per formam, sed per existentiam, et intellectus in actu secundo non per formam, sufficit quod intelligatur de esse specifico, seu constitutivo non de esse existentia: inclinationes enim rerum, non sequuntur ad existentiam, ut existentia, sed ad formam constituentem naturam, quia secundum diversas naturas, diversificantur et inclinationes ad diversos fines; super hoc autem esse specificum, et essentialē quod dat forma, supervenit esse existentia, quo res non constituitur, sed deducitur extra causas. Similiter etiam per formam intelligibilem non constituitur potentia in actu ultimo, qui est intelligere, neque in entitativo potentia, quia potentia est capax, et indifferens ad plures species, et actus, et per illam capa-

citatem sic indifferentem constituitur in esse potentia; sed constituitur per speciem intelligibilem in ratione potentia determinata, et actuata ad determinatum actum ex conjunctione determinati objecti, et ex hoc sequitur determinata inclinatio, sicut ex potentia in ratione potentia, et indifferentia sequitur potentia inclinativa, quæ est voluntas de se etiam indifferens ad plures actus, et ad plura objecta volenda.

IX. Quod vero attinet ad illationem, optime infert illam consequentiam S. Thomas, quia appetitus qui sequitur ad aliquam formam non est ad appetendam ipsam formam in se ipsa, ut constituens ipsum subjectum, sed ad appetendum id quod est conveniens tali formæ, et per ipsam redditur conveniens subjecto, sicut ad formam lapidis non sequitur appetitus formæ lapidis, ut constituatur lapis, sed sequitur appetitus ad centrum, quod est locus conveniens lapidi, et in igne appetitus ad locum sursum. Sic ergo habenti formam intelligibilem repræsentantem rem extra, ut convenientem, vel disconvenientem ipsi apprehendenti et cognoscenti, quæ est cognitio practica, sequitur appetitus ad habendum rem ipsam non in esse intelligibili, in quo informat apprehensionem, sed in esse entitativo, in quo repræsentatur ut conveniens ipsi: semper enim appetitus, qui sequitur ad formam, est aliquid sibi conveniens, vel ipsi subjecto, in eo esse, et in eo statu in quo conveniens est. Et præterea, licet forma intelligibilis informet intellectum entitative ut qualitas intentionalis ei inhærens, tamen repræsentative non informat ratione sui, sed vice objecti, quod est principale informans, et significans intellectum, species enim illa de se solum se habet ut vice objectum. Quare sicut

actus intelligendi principaliter respicit objectum ipsum, licet objectum per sui vicariam speciem informet, ita inclinatio non ad rem vicariam tendit, sed ad id quod principale est, et per illud substitutum quæritur.

X. Ad secundam, negatur sequela. Ad primam impugnationem constat ex dictis: forma enim apprehensa ostendit practice convenientiam sui in esse reali pro isto subjecto, et quia ex omni forma nata est sequi inclinatio ad sibi conveniens, consequenter ex forma apprehensa nata est sequi inclinatio ad assecutionem ejus in reali, quia sic est sibi conveniens.

XI. Ad secundam impugnationem dicitur, quod forma apprehensa potest considerari dupliciter. Uno modo in esse qualitatis, et accidentis realiter informantis intellectum, sicut reliquæ formæ naturales sua subjecta: alio modo in esse apprehensivi, quatenus medio actu, et cognitione intellectus objectum trahit ad se, et de se convenientiam vel disconvenientiam ejus ad ipsum subjectum repræsentat. Primo modo nascitur appetitus innatus ad formam illam intelligibilem, quia sic per modum naturæ ab ea afficitur, et perficitur, et consequenter eodem modo appetitur ab ipso intellectu, quia appetitus iste innatus non est aliud quam ipsamet proportio, et motus, seu tendentia naturæ ad id quod sibi conveniens est. Secundo autem modo nascitur appetitus elicitus, qui actu producto, seu elicito ab appetitu tendit ad id quod repræsentatur ut conveniens non solum ipsi intellectui, sed et toti subjecto. Et hoc ideo, quia forma apprehensa non actuat, et informat intellectum per modum naturæ, et per modum inhærentiæ accidentis, sed mediante actu apprehensionis; et sic in quantum est forma appre-

hensa in sensu formali loquendo, scilicet prout actuat in esse apprehensivi, quod est actuare medio actu apprehensionis, et non solum per modum naturæ, et inhærentiæ, fundat etiam appetitum per modum actus tendentis ad objectum. Et sic verum est quod omnis appetitus, qui sequitur ad formam apprehensivam, est appetitus elicitus quia sequitur ad ipsam ut informat apprehensivæ, et non naturaliter, et informare apprehensivæ, est informare medio actu apprehendente, et eodem modo sequitur appetitus medio actu elicito, non solum ad appetendum pro ipso intellectu, sed etiam pro toto subjecto, quia in apprehensione omnis ista convenientia repræsentatur. D. Thomas autem processit in hac consequentia valde formaliter loquens de forma apprehensa, prout apprehensa, et in esse apprehensivo, id est, mediante apprehensione repræsentans, non in esse naturali informans. Et sic recte intulit appetitum elicitem.

XII. Ad tertiam impugnationem, concedimus voluntatem esse potentiam inclinativam totius suppositi, et ad omne id quod convenit toti supposito, ut bene D. Thomas deducit, 1 p. q. lxxx, a. 1. Et hoc ipsum facit actu elicito. Et utrumque optime deducit D. Thomas, ex intellectu ut informato forma intelligibili, non supponendo dari ipsam potentiam voluntatis, sed inferendo illam, quia ipse intellectus est potentia non solum intelligens sibi, sed toti supposito, nec aliquid solum determinate, sed quodlibet ens, et hoc per formam intelligibilem, per quam fit in actu sub ratione apprehensi medio actu cognitionis. Unde optime infertur: ergo appetitus qui ad tales formas intelligibiles sequitur, debet esse universalissimus, quia non sequitur ad formam determinatam, sed ad intellectualitatem, quæ

fit in actu per omnes formas intelligibiles universalissime, et sic extendere se debet non solum ad appetendum sibi, sed toti supposito, et ad omne conveniens sibi. quia ad omnia hæc se extendunt formæ intelligibiles. Et secundo, ergo id debet esse mediante appetitu elicitu, et consequenter mediante potentia eliciente, quia forma ad quam sequitur est forma apprehensa sub ratione apprehensi, et hæc non informat modo naturæ, sed mediante actu apprehensionis, et sic inclinatio, quæ ad eam sequitur, non debet esse per modum naturæ, seu appetitus innatus, sed mediante actu elicitu: formæ enim proportionatur inclinationi ex illa secuta.

XIII. Ad tertiam respondetur, quod propositio D. Thomæ intelligitur absolute, et universaliter absque ulla restrictione, ita hoc complectitur tam formam propriam, qua res constituitur, quam adventitiam, et superadditam: sed tamen respectu propriæ formæ constituentis si jam habetur in esse reali, non tendit appetitus quærendo acquisitionem ejus, sed quiescendo in acquisita et tendendo aut procurando conservationem ejus si contingens, et incerta sit, ut in re corruptibili. Adventitiam autem formam potest etiam appetere, quærendo illam, si desit: si vero forma nondum habetur in esse reali, sed solum in intentionali, sicut per speciem intelligibilem, apprehenditur etiam id quod nondum habetur, tunc poterit ex tali forma nasci appetitus ad acquirendam formam in esse reali, quia licet forma intelligibilis, et objectum repræsentatum non ponant in numero objective, quia tamen in diverso statu est in esse intentionali, quam reali, potest qui solum habet formam in uno statu appetere illam in alio, etiam quoad sui acquisitionem, sicut habens formam in primo esse, po-

test appetere in conservari, et ad id tendere.

XIV. Ad quartam respondetur, quod etiam dato, non concesso, quod voluntas possit suspendere omnem actum posito objecto apprehenso, de quo in 1-2, disputabitur Deo dante, et concesso etiam quod stante cognitione, et objecto apprehenso possit Deus suspendere suum concursum, ne sequatur ulla inclinatio actualis in appetitu, adhuc ratio D. Thomæ subsistit, quia cum probat dari inclinationem appetitus, ex eo quod datur forma intelligibilis in intellectu, id procedit quantum ex natura, et meritis talis formæ, et hoc sufficit, licet in nobis possit impediri exercitium talis inclinationis, ita ut de facto non sequatur actus impetitus ex aliquo impedimento, aut cessatione causæ, a cujus influxu dependet, sine quarum causarum præjudicio loquimur, quando dicimus ad formam sequi inclinationem: non enim removemus, sed supponimus alias causas a quibus talis inclinatio dependet, et per quarum remotionem potest impediri, sicut ad lapidem sequitur gravitas, ut ad gravitatem motus deorsum, ut appetitus innatus, nisi impediatur ab aliquo extrinseco.

ARTICULUS II.

An ratio potentiæ et actus primi in voluntate Dei possit admitti.

1. Voluntas Dei potest comparari tum ad actum volendi, tum ad res procedentes per voluntatem: per voluntatem enim divinam procedunt ad extra creaturæ (*Operatur enim omnia secundum consilium voluntatis suæ*, ad Ephes. 1.) et procedit ad intra Spiritus sancti qui est amor Patris, et Filii, sed creaturæ per creativam potentiam, Spiritus sanctus per spirativam, quæ est commu-

nis Patri et Filio. Respectu ergo rerum procedentium a divina voluntate, sive nationaliter ad intra, sive essentialiter ad extra, vera et propria ratio potentiæ salvatur in Deo. De potentia creativa expresse id docet S. Thomas infra q. xxv, a. i ad iii. « Salvatur, inquit, in Deo ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus. » De potentia notionali dicit infra q. xli, a. iv : « Potentia ad actus notionales non dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam. » Et hujus ratio est, quia respectu rei procedentis tamquam terminus processione, potentia, seu principium importat perfectionem simpliciter, quia comparatur ad terminum a se distinctum, non ut perfectibile ad perfectionem sui, sed ut id cui communicat perfectionem. Communicare autem perfectionem, magna perfectio est. Unde si potentia respectu sui termini a se procedentis nihil aliud importat, quam principium communicativum perfectionis, simpliciter respectu illius salvatur ratio potentiæ in Deo.

II. Difficultas est, an possit intelligi, et salvari in Deo ratio potentiæ respectu ipsius actus secundi, et non solum respectu termini procedentis. Et non est difficultas de potentia realiter productiva actus, id est, a qua actus realiter dimanet, quia constat in Deo actu non dimanare realiter, alias distingueretur realiter a suo principio, seu potentia. Non distinguitur autem realiter actus intra Deum a Deo, quia quidquid intra Deum est, substantia Dei est, et actus nominat perfectionem absolutam, quæ non habet aliquid relative oppositum, a quo distinguatur. Sed difficultas est an detur potentia distincta ab actu distinctione sola rationis, sicut alia

attributa distinguuntur inter se, et ab essentia, licet identice sint unum, ita quod in eadem entitate cum fundamento in re possimus distinguere munus, seu perfectionem potentiæ per modum actus primi et fundamenti ipsius actus, et munus ipsius actus secundi, sicut in nobis datur intellectus et actus intelligendi, voluntas et actus volendi ita transferantur ista duo in Deum, semotis imperfectionibus distinctionis realis.

In hac difficultate sunt duæ extremæ sententiæ, et duæ mediæ.

III. Prima extrema negat rationem potentiæ, et actus primi Deo, etiam in voluntate, tam secundum rem, quam secundum modum intelligendi, non solum in ordine ad actum essentialem, sed etiam in ordine ad actum notionalem, et ad actum liberum.

Fundamentum est, quia potentia comparatur ad actum secundum, ut perfectibile ad suam perfectionem, ita quod potentia non solum dat perfectionem actui, sicut termino a se producto, et procedenti, sed etiam perficitur ab ipso, quia constituitur in actu secundo, et ultimo per illum qui est simpliciter perfectio ipsius potentiæ, et actus primi. Non ergo est possibile distingui istos duos conceptus in Deo, potentiæ, seu actus primi, et actus secundi, nisi relinquendo unum ut minus perfectum alio, et ut perfectibile, et in potentia ad ipsum, quod repugnat cuicumque conceptui actus puri, qui est summus actus. Itaque duas perfectiones bene possumus in Deo distinguere, quamlibet in suo genere, et concipiendo utramque per modum actus puri, et summi, quorum una non concipiatur ut perfectibile ab alia, sed utraque ut perfectio, licet una concipiatur sine alia, sicut concipitur justitia, et misericordia, immensitas, et æternitas, et reliqua

attributa; omnia enim hæc induunt rationem actus summi, et puri in suo genere, licet nos unico conceptu totum illud non possimus adæquare. Cæterum concipere unam perfectionem per modum actus primi, et aliam ut actum secundum ejus, frangit conceptum actus puri, et summi, quia actus primus ex intrinseco conceptu non est summus, cum sit actualis per secundum : ergo non summus actus.

IV. Confirmatur, quia potentia hæc si ponitur in Deo, debet poni ut potentia realis, non ut ficta, sic enim non esset potentia, sed chimæra potentiæ, licet realiter non distinguatur, sed identificetur actui. Potentia realis non potest poni nisi determinata, scilicet vel activa, seu productiva, vel passiva. Productiva realiter actus in Deo poni non potest, cum realiter volitio non emanet in Deo. Passiva realiter multo magis est facta in Deo : ergo. Pro hac sententia videntur stare omnes qui negant in Deo dari intellectum per modum actus primi, sed ipso intelligere, qui est actus secundus constitui quos retuli, et secutus sum, tomo præcedenti, d. xvi, a. i. Sed in specie negat potentiam in Deo ad omnes actus, etiam notionales, p. Herice i p. tract. i, d. ii, c. iii, § ii, et tract. ii, d. xii, c. i, qui citat Aureolum, et Gabrielem.

V. Secunda sententia extrema docet in Deo esse admittendum conceptum potentiæ, et actus primi, non solum ad actus notionales, vel ad extra, sed etiam ad actus essentiales, nec solum esse actum primum in Deo virtualiter, aut eminenter, sed etiam formaliter. Hanc sententiam tenentur a fortiori tueri, qui in intellectu divino ponunt intellectualitatem, ut principium, vel potentiam, seu radicem intelligendi. Sequitur eam in specie p. Marcon i p. tract. iii de voluntate Dei,

disp. i, c. i, citatque pro se Durandum, Henriquez, Scotum, p. Ruiz tomo de voluntate, disp. ii, sect. i, n. v, m. Gonzalez i p. d. l, sect. ii, n. xii et xv. Sed de sententia Gonzalez quænam sit, statim dicemus.

Fundamentum hujus sententiæ est oppositum primæ, quia illa ratio actus secundi, et potentiæ ad actum volitionis non dicit imperfectionem aliquam : ergo non est Deo negandus, nec ullo modo violat puritatem, et eminentiam actus puri.

VI. Antecedens probatur, quia in Deo datur conceptus naturæ constitutæ antecederet ad volitionem, si quidem constituitur per intellectualitatem in actu puro, seu per ipsum intelligere, ut late ostendimus præcedenti tomo, disput. xvi citata, sed natura secundum conceptum naturæ condistinctum a sua operatione non potest concipi nisi per modum principii, et actus primi radicalis : operatio autem cujus est principium concipitur ut actus secundus ejus : ergo non repugnat Deo conceptus principii, et actus primi respectu actus secundi, si quidem non repugnat distinctus conceptus naturæ, et volitionis tamquam operationis ejus. Si ergo non repugnat actus primus radicalis, cur repugnabit formalis, et per modum principii proximi, seu potentiæ?

Secundo probatur idem, quia datur in Deo formalis potentia ad actus notionales, v.g. ad generationem et spirationem, ut expresse fatetur D. Thomas i p. q. xli, art. iv, et cum eo theologi communiter, si quidem intelligimus Patrem ut principium generationis, seu originis Filii, principium autem generandi est potentia generandi. Sed isti actus notionales non minus sunt actus immanentes, quam ipsa volitio, et intellectio, cum producant suos terminos intra, scilicet Filium, et Spi-

ritum sanctum, et se habent ut actus secundus talis potentiae, generativae, et spirativae : ergo si in notionalibus non repugnat dari in Deo potentiam condistinctam ab actu secundo, cur repugnabit in essentialibus nostro modo intelligendi.

Tertio, quia etiam actio productiva creaturae est actus secundus omnipotentiae divinae, qua redditur actu operans, et tamen potest nostro modo intelligendi distingui ista potentia ab illo actu secundo : ergo non repugnat in divinis distinctio duorum conceptuum, quorum unus sit actus primus seu potentia, alius actus secundus. Minor est expressa S. Thomae infra q. xxv, a. 1 ad III, ubi dicit quod : « Secundum modum intelligendi, divina essentia, quae in se simpliciter prae habet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi, et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae. » Denique, idem probatur quia divina essentia vere, et proprie habet rationem objecti, et speciei intelligibilis, a quo tamquam a principio objectivo intelligitur procedere actus, licet actus non distinguatur ab objecto, quia scilicet habet Deus in se quidquid perfectionis est in objecto, et in actu : ergo eadem ratione dicetur habere rationem potentiae vitalis ad actum, licet non distinguatur ab illo, quia habet quidquid perfectionis est in potentia vitaliter producente, et in actu. Et parum obstat, quod potentia in Deo non dicatur principium productivum, sed producativum actu; nos enim non volumus ponere in Deo potentiam separatam ab actu, sed identificatam illi, vere tamen habentem rationem potentiae, imperfectionibus semotis. Ad idem faciunt verba Justini martyris q. III ad Graecos, ubi loquens de voluntate divina, dicit : « Quae differentia est potentiae ad actum, ea est volunta-

tis ad velle. » Ponit ergo aliquam distinctionem inter actum volitionis, et potentiam.

VII. Inter has extremas sententias sunt duae mediae.

Prima est p. Suarez in met. disp. xxx, sect. XVI, a. n. VIII, qui docet voluntatem habere rationem potentiae in Deo respectu volitionis notionalis, seu spirationis : respectu vero volitionis essentialis negat voluntatem habere rationem potentiae, sive respectu volitionis liberae, sive necessariae. Et licet ibi etiam doceat non dari in notionalibus potentiam secundum rem ad actus, quia hi non distinguuntur a potentiis, sed ad personas productas, tamen libro sexto de Trinitate, c. v, n. 1 absolute cum communi sententia theologorum concedit potentiam realem ad actus notionales.

VIII. Altera sententia media est p. Arrubal 1 p. disp. XLIX, c. II, quae non paucis recentioribus arridet, qui negat potentiam formalem in Deo respectu volitionis, dicit tamen esse virtuales propter distinctionem rationis inter actum, et potentiam divinam, nostro modo concipiendi. Vocatur virtualis potentia illa entitas, quae cum sit una et eadem cum actu secundo, habet tamen propter eminentiam suam, vim potentiae, et gerit munera, seu vices plurium entitatum : quotiescumque enim aliqua entitas una existens admittit praedicata contradictoria, aut plura, dicitur esse virtualiter multiplex, quia contradictio in nobis est principium pluralitatis formalis; in Deo autem, quia evincere non potest purissimam ejus simplicitatem, ut dividat eam, saltem eminentiam ponit, qua eadem entitas vice plurium fungitur, et illa functio plurium, non divisio, virtualiter pluralitas vocatur. Sic paternitatem, et essentiam virtualiter realiter distinguimus, quia eadem entitas sus-

cipit prædicata contradictoria, ut realiter communicari qua natura, non communicari qua paternitas. Eodem modo invenitur ex duplici capite distingui virtualiter volitio a voluntate; primo quia in Deo salvamus quod moveatur, seu determinetur a sua cognitione: non movetur autem volitio, quia hæc est formaliter ipsum velle, nec determinari, et moveri indiget ut velit: movetur vero voluntas pro potentia: ergo distinguuntur. Secundo, quia posse amare etiam creaturas non est liberum prædicatum in Deo, amare vero in actu, liberum: ergo est sufficiens fundamentum distinguendi ipsum posse a velle.

IX. His opinionibus mediis aggrego illam, quæ dicit in Deo esse potentiam voluntatis logicam, non physicam: est autem logica potentia nil aliud quam non repugnantia qua aliquid dicitur possibile, et ita est idem quod possibilitas actus, non potentia influxiva, seu causativa actus. Est autem potentia physica, vis aliqua causativa alicujus actus, qua radicaliter est in ipsa natura, vel substantia rei operantis, proxime et formaliter in ipsa virtute eliciente, quæ determinat substantiam de se indifferentem, aut non immediate potentem ad actionem talem, vel talem. Et licet in Deo non sit aliud principium operativum quam ejus substantia, hoc tamen ideo est, quia ejus substantia seipsa habet omnem vim et determinationem, quam nos habemus per duas entitates, substantiam et potentiam; unde non deest Deo perfectio, et vis potentiæ, sed duplicatio entitatis, et imperfectio. Hæc ergo sententia negat voluntati divinæ potentiam physicam, logicam concedit, id est, possibilitatem actus, non vim influxivam in actum. Ita M. Gonzales, in præsentī disputatione I, sect. II. Sequitur

p. Ruiz tomo de voluntate, disp. I, sect. I, n. XIX.

MENS D. THOMÆ.

X. Ut a clarioribus incipiamus, hæc ultima sententia de potentia logica, non physica, relinquenda est, non quia falsa, sed quia non ad rem. Non est dubitatio præsens de possibilitate divinæ voluntatis, aut volitionis, sed de potentia physica, quæ est vis influxiva in actum. Nam de possibilitate constat, quod est potentia ad esse, non operari, dicitur enim aliquid possibile ut sit, potentia autem physica, de qua agimus in præsentī est vis, seu virtus operativa. Non inquirimus autem nunc, an in Deo sit possibilitas ad esse, nec volitio divina, an habeat possibilitatem ut sit, cum constet non esse impossibilem, sed omnino possibilem, cum sit ipsum esse per essentiam, sed an sit in Deo voluntas per modum potentiæ operativæ et influxivæ in volitionem. Et sic impertinenter divertit ista sententia, et inflectit dubium propositum de potentia, quæ est vis physica ad possibilitatem logicam, quæ est posse ad essendum, quasi dicatur quod in Deo datur posse velle, id est, possibilitas ipsius volitionis, non autem posse, id est, potentia, seu virtus influxiva in volitionem, quod solum in præsentī quærimus.

XI. Confirmatur, quia hac ratione non solum in voluntate, seu in actu secundo intellectus, et in actu secundo ipsius existentiae, et in quocumque actu secundo quantumvis abstracto, et præciso ab actu primo, imo in quocumque attributo Dei datur istud posse, quod est non repugnantia, seu possibilitas logica; nam etiam intelligere quod est actus secundus, non repugnat

dari, et existentia, seu esse Dei non repugnat dari, et immensitas, et æternitas, et quodlibet attributum non repugnat dari : ergo si hoc solummodo datur posse ad velle, id est, non repugnantia volitionis, nihil dicimus quod non sit commune omni attributo, et omni actui secundo; et sic non condistinguiamus actum secundum a potentia, quæ est principium ejus, nec respondemus difficultati, an detur potentia, quæ sit principium, et virtus influxiva in actum secundum, ut in operationem suam.

XII. Loquendo ergo de potentia physica, et influxiva mens S. Thomæ clare videtur colligi ex II contra gentiles, cap. x et I p. q. xli, art. iv ad III. Nam priori loco sic dicit : « Potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti; quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per philosophum in v met. Manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout noster intellectus diversis conceptionibus utrumque considerat, id est, divinam potentiam, et ejus actionem : unde si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem : hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle : potentia igitur Dei proprie loquendo non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus : intellectus igitur, et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. » Posteriori loco sic dicit D. Thomas : « Intelli-

gere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctæ vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus, et intelligere, cum tamen ipsum intelligere sit ejus essentia non habens principium. » Sic D. Thomas.

XIII. Ex quibus locis colliguntur istæ tres propositiones de mente D. Thomæ.

Prima, quod respectu actionis non datur secundum veritatem potentia in Deo, licet detur respectu termini producti, seu procedentis per actum.

Secunda, quod datur potentia respectu actus solum secundum modum significandi, non ex parte rei significatæ, sub diversis tamen conceptibus diversum illum modum, seu sub diverso illo modo significantibus.

Tertia, quod eodem modo loquendum est de voluntate, atque de intellectu quoad negandam rationem potentiæ, excepto quod intelligere constituit ipsam naturam Dei. Unde addo illationem, quod sicut de intelligere negamus omnem conceptum actus primi ex parte rei conceptæ, ita debemus negare in ipso velle, excepto solum quod velle non constituit naturam divinam, sicut intelligere, sed se habet ut consecutum ad illud, et hac ratione respectu ipsius intelligere, ut natura divina est, volitio habe quasirationem operationis, ut statim explicabimus.

Pro hujus intelligentia nota tres terminos.

Primum, quid sit aliquid Deo attribui secundum modum significandi, quid ex parte rei significatæ.

Secundum, sub qua consideratione potentia significatur in Deo.

Tertium, quomodo operatio ei attribuitur.

XIV. Primum sic explico : Illa dicuntur attribui Deo, ex parte rei conceptæ, quando res ipsa repræsentata vere invenitur in re in Deo, licet in conceptu repræsentetur ut distincta ab alia perfectione, cum tamen in Deo totum sit una entitas, sicut sapientia, et justitia Dei a nobis diversis conceptibus repræsentantur; et quælibet perfectio repræsentata invenitur in Deo, v. g. sapientia, et justitia, sed non invenitur una distincta ab alia, sed totum est una entitas. Illa vero dicuntur secundum modum significandi attribui Deo, quæ ita repræsentantur, ut in Deo in re non sint, sed nos non possumus nisi sub illa connotatione, et modo ea repræsentare : sicut cum aliquod attributum repræsentamus per ordinem ad creaturam, qui ordo in Deo non est, nec potest correspondere illi respectui, quantumcumque præciso conceptu velimus illum apprehendere, aliqua relatio in re, se tenens ex parte Dei, quia talis relatio in Deo non est etiam identificata cum aliis attributis, sed solum ex modo nostro concipiendi imperfecte concipitur sic.

XV. Secundum sic explico : Quod potentia potest comparari ad suum exercitium et operationem dupliciter. Primo, in ratione principii fundantis, seu sustentantis operationem, et quasi ex parte suppositi se tenentis tamquam res operans. Secundo, in ratione actus primi, id est, ulterius actuabilis, et in ultimo actu constituibilis : sicut se habent essentia, et esse, quod essentia potest comparari ad esse, vel sicut ipsa substantia et quidditas rei, quæ per esse non constituitur, sed res constituta per esse extrahitur a suis

causis, et sic dicit perfectionem, nec repugnat Deo ; vel potest comparari in ratione actus condistricti ab existentia, et est actuabilis per ipsam, et sic consideratur ut aliquid actuabile, et minus in ratione actus quam existentia, quæ est actus ultimus in essendo. Et hoc modo non invenitur in Deo conceptus essentiæ seorsum ab existentia, et sub distincto conceptu, ei correspondens.

XVI. Tertium sic explico : Quod operatio importat duo scilicet exitum ab operante, et actum secundum, seu ultimum in genere operativo. Et sub præcisa ratione exitus, seu egressionis ab operante non repugnat Deo, nisi ob summam ejus simplicitatem, quia non potest dari realis egressio, nisi ubi est realis distinctio, quæ in Deo non invenitur, nisi ubi obviat oppositio relativa : in absolutis enim distinctio esse non potest. Seclusa autem ratione hac summæ unitatis, non repugnat egressio, et origo unius ab alio, ut patet in Personis divinis, quarum quælibet habet summam perfectionem, et tamen procedit una ab alia. Unde si cum summa unitate Dei compatitur virtualis distinctio, compatietur virtualis, seu eminentialis egressio, qua ratione admissimus in Deo virtualementem, et eminentem rationem operationis etiam in intellectu præcedenti tomo, disp. xvi, art. ii. Cæterum considerata operatione in ratione actus ultimi, et secundi, non potest considerari aliquid ab illa distinctum, nisi vel quia etiam est actus secundus, et ultimus in alia linea, et eo in alio genere, sicut intelligere comparatur ad velle, et unum attributum ad aliud, vel quia intra eandem lineam consideratur ut potentia et actus primus, et consequenter ut actuabilis ; et consummabilis per actum secundum. Et hoc est quod repugnat conceptui actus puri, ut dixi-

mus disputatione citato et jam iterum explicamus.

PRIMA PROPOSITIO D. THOMÆ DECLARATUR.

XVII. Hoc supposito explicamus mentem S. Thomæ et propositionis ejus. Negat prima propositio rationem potentiæ respectu actionis, seu actus, tam volendi, quam intelligendi, vel exequendi, quod intelligitur de potentia per modum actus primi, sive formalis, sive virtualis intra eandem lineam sui actus, v. g. potentiam, seu actum primum in genere volitivo ad volendum, in genere intellectivo ad intelligendum, etc. Nam quod unum attributum infra suam lineam perfectum, et in actu ultimo et puro intelligatur quasi radix et principium alterius, vel ipsa natura, quæ se habet ut radix respectu alicujus attributi, vel operationis, non repugnat, nec hoc pertinet ad rationem actus primi. Et negamus talem potentiam tam formalem, et secundum rem in Deo, quam virtualementem, et secundum munus actus primi. Sicut non potest dici quod in Deo sit potentialitas aliqua virtualis, sicut non potest dici quod est imperfectio virtualis in Deo. De actu primo formalis patet, quia hoc ipso quod dicimus actum primum, secernimus ab illo conceptu actum ejus ultimum, et secundum: ergo in illa linea concipimus aliquid ut amplius actuabile et consummabile per ulteriorem actum: ergo ille conceptus actus primi ita est actus quod est actuabilis, utpote nondum ultimus actus, in illa linea: ergo pugnat cum conceptu actus puri, qui est summus actus, et nullo modo actuabilis quia excludit intrinsece omnem potentialitatem, et imperfectiorem: ergo et omnem actua-

bilitatem: est enim actuabile aliquid sub ratione alicujus potentialitatis. Et sic licet plures conceptus et lineas, seu genera perfectionum possimus distinguere in Deo, quarum quælibet in sua linea actus purus sit, explicatus tamen per diversos conceptus, seu attributa, tamen quod dividatur unus conceptus tamquam actus primus, et alius tamquam actus ultimus, et secundus in eadem linea, seu perfectione, non stat, nisi solvendo conceptum actus puri, qui non patitur conceptum actus ulterius actuabilis, sed summus actus est.

XVIII. Et hinc probatur non posse etiam virtualementem actum primum Deo attribui, ita quod ex parte rei conceptæ ei conveniat, quia quod in sua intrinseca ratione potentialitatem, et consequenter oppositionem habet cum ratione actus puri, nec virtualiter potest esse in Deo, quia nihil est in Deo nisi purificatum ab omni imperfectione, nec potest in Deo esse virtualiter, quod in se intrinsece imperfectum est, alioquin possemus dicere quod Deus virtualiter realiter est ens limitatum et impotens et deficiens, quod est implicatorium, cum Deus in se sit omnibus modis perfectus, nec possit ei attribui aliquid sive virtuale, sive formale, quod vere divinum sit, et ei conveniens realiter in se, nisi sub ratione, et conceptu perfectionis omnem imperfectionem excludente. Imo etsi perfectiones omnes creatas contineat, et fungatur illarum vice, non tamen continet etiam virtualiter earum imperfectiones et potentialitates, quia illud continet Deus virtualiter, et eminenter, cujus est principium, et quod a se participatur: non participatur autem imperfectio aut potentialitas: non ergo id continet etiam virtualiter. Unde excludimus a Deo omnem conceptum virtualementem rei imperfectæ, quo ali-

qui recentiores conantur Deo intrudere, v. g. conceptum contingentiae virtualis, actus primi virtualis, et similium, (possint etiam limitationem virtuales dependentiam, deficientiam virtuales Deo imponere) existimantque illo nomine virtualis, quasi spongia quadam deleri omnem creaturæ sordem, Deoque posse attribui, eo quod summa illa, et eminentissima entitate sua fungitur vice omnium eorum, quæ in diversis, et imperfectis creaturis dispersa sunt. Sed falluntur vehementer, et nihil hoc pertinet ad explicandam præsentem quæstionem, in qua tractantes, an voluntas divina, ut in Deo est, secundum rem, habeat vim potentiae et actus primi per ordinem ad actum secundum, ita quod ex parte rei conceptæ attribuat Deo actus primus in re identificatus cum secundo, per nostros conceptus divisus, sicut dividitur immensitas, et æternitas, justitia, et sapientia, et uterque conceptus Deo datur, licet distinctio eorum non sit in re.

XIX. Ostende hoc, quia ille virtualis actus primus, qui attribuitur divinæ voluntati, vel est in Deo realiter, et constituit illum ut potentem in ratione divinæ voluntatis ad actum, et operationem suam, vel solum ut continentem omnem potentiam, et actum primum voluntatis creatæ, quam manifestum est continere, quia causat, et derivat illam a se, quidquid autem causatur a Deo est in Deo ut in causa. Si dicatur actum primum virtuales solum dici virtualiter esse in Deo, quia in eo virtualiter continetur actus primus creatus, ut in causa, sic omnino est extra rem, quia nos non quærimus in præsentem an Deus contineat in se, vel in causa, voluntatem creatam, et non solum actum secundum ejus, sed etiam actum primum: constatenim quod totum

hoc causatur a Deo; sed quærimus an Deus ipse in se habeat voluntatem per modum actus primi, ita quod actus primus sit divinus, et non solus creatus, non solum contentus eminenter, et virtualiter in Deo, ut effectus in causa, sed etiam realiter sit ipse Deus. Si autem auctores illi et assertores actus primi et potentiae virtualis in divina voluntate nihil aliud volunt dicere, quam quod voluntas divina continet eminenter potentiam, et actum primum voluntatis creatæ, non respondent quæstioni, nec nos in hac parte difficultatem habemus, quis enim dubitare potest, quod Deus virtualiter et tamquam in causa contineat omnem potentiam et actum primum creatum? Aut quis etiam dubitare potest, quod quando alii auctores dicunt esse in Deo potentiam voluntatis, et actum primum formaliter ut supra retulimus, quibus opponuntur isti auctores qui dicunt solum esse virtualiter, non intelligunt quod in Deo sit formaliter potentia, et actus primus creatus, seu voluntatis creatæ. Quis enim hoc diceret, nisi insaniens? Ergo si contra illos dicunt isti auctores solum in Deo esse potentiam virtuales, loquuntur de virtuali potentia, quæ sit in Deo, non de continentia virtuali, tamquam in causa potentiae voluntatis creatæ: in hoc enim nullo modo illis opponuntur, nec ad rem loquuntur.

XX. Si autem dicatur primum, scilicet potentiam illam virtuales per modum actus primi non solum esse voluntatem creatam in Deo contentam ut in causa, sed esse realiter divinam entitatem, illamque reddere realiter potentem, licet virtualiter, id est, fugientem vice potentiae eminentiori modo quam creaturæ, contra est, quia in hoc nihil hæc sententia addit supra illam, quæ docet dari actum primum formaliter in

Deo, licet sola ratione distinctum ab actu secundo, cum fundamento in re, quod fundamentum est virtualis distinctio, id est, non actualis sed fundamentalis. Non etiam illa sententia fatetur in re non distinguere actum primum a secundo, sed esse eandem prorsus entitatem eminentiam suam fungentem utriusque officio, ita tamen distinguibilem per duos conceptus, quod non solum ex modo significandi, sed ex parte rei conceptæ, uni conceptui correspondet actus primus tantum, alteri actus secundus tantum, sicut eadem res est justitia, et misericordia fungens utriusque munere, sed tamen formaliter, et in re correspondet aliquid conceptui justitiæ, et aliquid conceptui misericordiæ, quæ solum distinguuntur actu formaliter per intellectum, et in re virtualiter, seu fundamentaliter. Et similiter se habet paternitas, et essentia quæ in re sunt eadem entitas, communicabilis ut essentia, incommunicabilis ut relatio; quo exemplo utuntur. Si auctores ad explicandum illum virtualem actum primum et tamen justitia et misericordia, paternitas et essentia formaliter sunt in Deo, non virtualiter tantum. Ergo non amplius dicunt, quam illi qui ponunt formaliter dari actum primum, sed sola ratione distinguere, et qui ponunt formaliter dari paternitatem, sed sola ratione distinguere ab essentia. Cujus signum evidens est, quod si dividuntur illi duo conceptus, et virtualem distinctionem beneficio intellectus actualem reddunt, uni conceptui correspondet actus primus in Deo sine secundo, et alteri actus secundus sine primo, sicut uni conceptui correspondet paternitas sine essentia, alteri essentia sine paternitate, et idem est de omnibus attributis. Si autem correspondet uni formaliter actus primus divinus, licet sola ratione distinctus

ab actu secundo, nihil aliud significatur illo termino virtualis potentia, quam illo termino formalis potentia, licet sola ratione distincta ab actu secundo, sicut idem est dicere virtualis paternitas quod formalis paternitas, id est, virtualiter solum distincta ab essentia. Aut si aliquid aliud correspondet illi conceptui præciso, quam actus primus formaliter, vel formaliter erit actus secundus, et sic non est præcindere ab actu secundo, et ponere ex parte rei conceptæ actum primum in Deo, distinctum ab actu secundo, nec aliquid illo conceptu virtualis actus primi explicatur, quod non conceptu formalis actus primi, ut distincti ab actu secundo.

XXI. Itaque istis duobus conceptibus separatis per intellectum, ille qui repræsentat potentiam seu actum primum per respectum ad actum secundum, sed segregatum ab ipso, non repræsentat illum in actu ultimo possibili in illa linea, v. g. in linea voluntatis, et intellectus, aut alterius potentia, si quidem actus secundus est actus posterior, et ultimus in illo ordine: ergo ille conceptus sic prævisus non est conceptus actus puri in illa linea. Patet consequentia, quia actus purus est actus summus nihil potentialitatis aut actuabilitatis habens, ita quod non sit reducibilis ad ulteriorem actum, alioquin si est reducibilis, illud habet minus de actu, et sic non est summus. Si autem datur conceptus actus primi seorsim a secundo, ille nondum est in ultimo actu illius lineæ, sed est reducibilis ad ulteriorem actum, si quidem deest ei secundus actus: ergo non est actus purus et summus in illo ordine. Nullus autem conceptus datur de Deo, quantumcumque præcisus ab alio conceptu vel attributo, quin uterque repræsentet actum purum in illo ordine et linea, quia id quod

repræsentat divinum, esse debet non creatum, nihil autem est divinum quod non sit actus purus omnem actuabilitatem et potentialitatem excludens.

XXII. Ex quo patet esse differentiam inter distinctionem unius attributi ab alio, et distinctionem actus primi a secundo, quod etsi distinguantur duo attributa, utrique tamen attribuitur, et correspondet ratio actus puri, et actualitatis divinæ, quia utrumque concipitur ut aliquid divinum et summum, non creatum, licet quia totam divinitatis perfectionem unicus conceptus noster exprimere non possit, dividit conceptus, quorum cuilibet correspondet perfectio ut divina, et in actu ultimo, licet non exprimat omne quod in re identificatur cum tali perfectione; sed tamen id quod pertinet ad formalem rationem, et lineam illius perfectionis sub actu puro et divino explicare debet, quod non fit, si distinguitur in eadem linea unius perfectionis actus primus et secundus, quia ille primus non exprimitur in actu ultimo, et consequenter nec in actu puro. Et licet unum attributum se habeat ut radix, seu ratio, aut fundamentum alterius, sicut immutabilitas est ratio æternitatis, et natura est ratio proprietatum relationum, et operationum; tamen non per hoc intelligitur sub ratione actus primi, et non ultimi, sed utrumque intelligitur ut actus purus, et divinus in sua formali perfectione, et in sua linea. Dicitur autem unum se habere ut rationem et fundamentum alterius propter connexionem unius cum altero, non solum identice, sed etiam formaliter, non vero propter emanationem unius ab altero, vel potentialitatem et actuabilitatem unius erga aliud.

XXIII. Quod autem concedimus in hac propositione potentiam, seu

rationem principii ad terminum procedentem, jam supra rationem reddidimus, quia respectu termini procedentis, sive facti, sive non facti, potentia, seu principium importat ultimam, et puram perfectionem, quia non comparatur ad terminum procedentem, ut ad aliquid actuans se, sed ad aliquid accipiens a se; et ita ratio potentiæ, seu principii sub illo respectu solum importat rationem dantis et perficientis, non perfectibilis. Unde ulterius fit quod etiam respectu ipsius actus ut tangentis et connotantis talem terminum datur potentia, et ratio principii, quia talis actus sub illa connotatione et attingentia non consideratur ut actus ultimus perficiens ipsam potentiam, et actum primum, sed perficiens, et tangens ipsum terminum, et sic ad talem actum ut perficientem aliud (scilicet terminum) non se, id est, potentiam et principium, non est mirum quod detur ratio principii: sic enim non induit consideratio actus primi, id est, perfectibilis ab actu secundo, sed ut pure perficientis sub illo respectu ipsum terminum.

SECUNDA PROPOSITIO D. THOMÆ.

XXIV. Concedit quod secundum modum significandi et intelligendi potest dari in Deo potentia condistincta ab actu. Quod ex notabili supra posito explicari debet de distinctione, non ex parte rei conceptæ, et quæ est rationis ratiocinatæ cum fundamento in re, sed de distinctione rationis ratiocinantis, et quæ solum tenet se ex parte nostri intellectus, et modi cognoscendi illius. Quod triplici modo potest facere intellectus. Primo, ex parte ipsius potentiæ, accipiendo non ipsam rationem actus primi, sed ipsam rationem operantis, ut significatur a no-

bis per modum principii. Secundo, ex parte ipsius actus, accipiendo non ipsam rationem actus secundi, ut contrapositam actui primo, quasi utrumque sit in Deo, sed ipsam rationem operationis, ut significatur, et cognoscitur a nobis per modum exitus ab operante, licet in re non exeat, sed a nobis significatur ut exiens. Tertio, ex parte objecti, vel effectus connotati ab actu volitionis: sic enim circa particularia objecta, ut tali modo attinguntur, seu ratione diversæ connotationis ad objecta distinguuntur diversi actus voluntatis in Deo, tum inter se ut amor necessarius, et liber, actus amoris, et gaudii, justitiæ, aut misericordiæ, etc. tum ab ipsa voluntate secundum se, quæ ab omnibus istis connotationibus abstrahit, et rursum potest salvari in ipso Deo ratio voluntatis per modum principii ad talia objecta, vel effectus, et ad ipsos actus, ut tangunt et connotant illa objecta, vel effectus.

XXV. Hac ratione diximus præcedenti tomo, disp. xvi, art. ii, dari in Deo eminenter rationem operationis, et principii ejus in intelligendo, non distinguendo ibi rationem actus primi et secundi, sed rationem principii et exitus operationis ab ipso, eo quod distinctio actus primi et secundi opponitur ipsi conceptui actus puri qui in omnibus conceptibus attributorum Dei salvari debet; distinctio autem principii, et egressionis non opponitur nisi simplicitati, et unitati Dei, si sit in re talis egressio; si vero solum eminenter, et virtualiter invenitur, non repugnat Deo, quia ejus eminentissima perfectio implet unica ratione quicquid fit per distinctionem plurium in creaturis. Et ita eminentialiter, et virtualiter est in Deo operatio, non formaliter. Hoc autem non est, quia ex parte rei conceptæ in Deo correspondeat unus

conceptus principii, seu potentiæ, a qua sit effluxio, alius conceptus operationis quæ effluat intra Deum a suo principio. Hoc stare non potest quia sic reducerentur ad conceptum actus primi et secundi, qui in Deo distingui non possunt, neque ponendo actum primum formalem, neque virtualem, eo quod in illo conceptu actus primi importatur intrinseca imperfectio, et potentialitas, quæ nec virtualiter in Deo est. Sed tamen remoto isto conceptu imperfectionis, et potentialitatis, quem nec virtualiter Deo possumus attribuire, restat ut ex parte modi nostri concipiendi, et significandi, qui imperfectus est, distinguamus, seu connotemus in illis conceptibus habitudinem principii operantis et ipsius operationis, sine quarum connotatione, divinam operationem non possumus apprehendere, quia in ordine ad creaturas apprehendimus; sed ex parte rei conceptæ nullam imperfectionem, aut potentialitatem, sicut est actus primus, ei attribuiamus, etiam virtualiter.

XXVI. Sic ergo in voluntate et volitione, in potentia, et actu ejus quærimus aliquas formalitates, seu habitudines sub quibus explicare, et distinguere eos possumus, non sub formalitate actus primi et secundi, quia formalitas actus primi repugnat conceptui actus puri, sed sub aliis formalitatibus, quæ illi non repugnent, ut est habitudo principii operantis, et operationis egredientis: has enim ex parte nostri modi concipiendi non possumus præscindere et alias in Personis divinis inveniriuntur ut diximus: tamen sunt habitudines, sub quibus divina apprehendimus, non quod in Deo sint, sed quod sub illo modo a nobis intelliguntur; sicut etiam dicimus in Deo dari essentiam, et existentiam, non quidem concipiendo illa sicut distincta, ita quod essentia conci-

piatur ut actuabilis ab existentia, sed concipitur essentia sub conceptu substantiæ, et quidditatis divinæ, et existentia ut exercitium essendi extra nihil, licet eadem actualitas sint : sic concipitur habitudo potentiæ ut principii, seu rei operantis, et ut fundamentum operationis, et operatio sub habitudine exercitii exeuntis ab operante, licet talis habitudo non sit in Deo, licet non habitudine actus primi et secundi, qui destruunt conceptum actus puri, habitudo autem principii, et principati non, cum hæc inveniantur in Personis divinis. Et hoc est concipere aliqua ut distincta ex modo significandi, seu cognoscendi, non ex parte rei cognitæ. Et hoc pacto fatetur D. Thomas dari diversos conceptus potentiæ et actionis, voluntatis et actus secundi secundum modum significandi, in locis supra allegatis ex II contra gent. et ex qu. XLI, hujus primæ partis. Et idem docet de omnipotentia infra qu. xxv, art. I ad III.

TERTIA PROPOSITIO D. THOMÆ.

XXVII. Denique, tertia propositio ex ipso D. Thoma manifesta est, qui eodem modo negat potentiam seu actum primum respectu voluntatis ad velle, et respectu intellectus ad intelligere in Deo in quæstione XLI, articulo citato. Et repugnantia est eadem, quia actus primus repugnat conceptui actus puri, quæ repugnantia eodem modo currit tam in voluntate, quam in intellectu. Quomodo autem respectu voluntatis salvetur ratio naturæ antecederet constitutæ per ipsum intelligere, quod nostro modo intelligendi præcedit velle, sine hoc quod detur ulla ratio actus primi ad volendum, sed se habeat ut actus secundus in una linea, sci-

licet intelligibile, ad alium actum secundum in alia linea, scilicet volendi, quod totum capitur sub conceptu actus puri, statim dicemus solvendo argumenta.

RESPONDETUR FUNDAMENTIS OPPOSITIS.

XXVIII. Fundamenta primæ sententiæ juvant nostram, ideo non oportet solvere. Ad fundamentum secundum sententiæ negatur antecedens. Ad primam probationem dicitur, quod conceptus naturæ quando constituitur per actum secundum et ultimum in una linea, scilicet in linea intelligibili, non repugnat quod nostro modo intelligendi se habeat ut radix alterius operationis in alia linea, scilicet in linea volendi, sine hoc quod sit in actu primo respectu illius. Repugnat autem quod intra eandem lineam alicujus perfectionis, quæ est actus purus, possit distingui conceptus actus primi et secundi, quia esset in illo genere destruere rationem actus puri, ut dictum est. Itaque non pertinet ad rationem naturæ, etiam si concipiatur ut radix alicujus proprietatis, vel operationis, habere se per modum actus primi, etiam radicalis. Et ratio est, quia natura, et proprietas, seu operatio habent se ut perfectiones in diverso genere, et linea, si quidem unum consideratur ad modum substantiæ, aliud ad modum accidentis, unum in genere entitativo, aliud in genere operativo, unum in genere intelligibili, aliud in genere volitivo, aut sit de aliis, quæ diversas lineas, et diversa genera perfectionum sub istis considerationibus inducunt. Unde bene stat, quod unum quodque intra suam lineam sit perfectum perfectione ultima, et requisita in ratione actus puri, sicut in linea intellectiva ipsum intelligere Dei est ultimate perfectum,

et actus summus in illo genere. Quod vero semel in suo genere, et linea se habet ut actus ultimus, et purus formaliter, licet consideretur ut ratio, seu radix alterius perfectionis in alio genere, et linea, non dicitur actus primus respectu illius, sed solum habere connexionem, et ordinem formaliter cum illa alia perfectione, non autem tendere ad illam, ut perfectibile ad perfectionem, et tamquam ad aliquid quod sibi deest ut perficiatur, quod tamen est de ratione actus primi, qui consideratur respectu actus secundi, ut perfectibile ad perfectionem, ut minor perfectio et prima, ad summam et ultimam, quod repugnat Deo. Non autem repugnat quod sint plures perfectiones (plures dicimus secundum formales conceptus: identice enim, et in re omnia sunt unum) et quod omnes illæ in summo, et tamen quia connexionem habent formaliter, dicatur una consequi ad aliam ex vi formalis conceptus, non sicut sequitur perfectio ad perfectibile, actus secundus ad primum, sed sicut sequitur perfectio ad perfectionem nostro modo concipiendi, imo in relativis realiter sequitur et procedit persona ad personam, et utraque est in actu puro, non in actu primo respectu alterius.

XXIX. Quod si iustes: Nam conceptui naturæ deesse proprietatem, aut deesse operationem, est deesse aliquam perfectionem illi debitam: ergo si concipitur sine illa, et ut principium illius in quantum natura, concipitur in actu primo, et ut perfectibile ad suam perfectionem. Respondetur quod deesse illi in re, et identice quod est deesse privative talem proprietatem, esset imperfectio, deesse autem illi formaliter quod non est deesse privative, sed non exprimi negative in illo conceptu, non est imperfectio, quia non pertinet illa perfectio ad suum concep-

tum formalem intra suam lineam, et genus, sed extra illam est; et sic intra lineam naturæ in actu ultimo est: petit autem aliam perfectionem alterius lineæ, non per modum perfectibilis ab illa in suo genere, et linea, sed ut perfectio integra, et summa in suo genere habens connexionem cum alia, sicut perfectio cum perfectione, non ut perfectibile cum perfectione: hoc enim modo etiam attributa distinguimus formando diversos conceptus, quorum quilibet repræsentat suam perfectionem in illo genere, et linea formali summam, et non repræsentat aliam alterius attributi, tamquam pertinentem ad formalitatem istius, licet habeat cum illo connexionem, sicut perfectio cum perfectione, non sicut perfectibile cum perfectione, actus autem primus semper se habet ut perfectibile. Cum autem comparatur perfectio cum perfectione, licet repræsentando unam non repræsentetur alia, sed videatur illi deesse, non tamen se habet ut actus primus, quia non comparatur tamquam perfectibile ad perfectionem, sed ut perfectio ad perfectionem, et utraque in summo, et in actu puro. Petunt tamen omnia attributa, et omnes istæ perfectiones identificari in re entitative, et identice propter infinitatem in genere entis, et sic quod una non desit in re alteri, si enim sic deesset, privative deesset.

XXX. Ad secundam probationem respondetur ex dictis, quod actus notionales possunt dupliciter considerari, vel entitative, et ut sunt idem cum actibus immanentibus essentialibus ut velle, intelligere ut infra disputatione XIII ostendimus: et hoc modo etiam non datur potentia, et actus primus ad illos. Alio modo possunt considerari relative, id est, ut tangunt ipsos terminos personales procedentes. Et hoc modo sicut

datur potentia ad terminum procedentem, sic ad actum notionalem ut tangit talem terminum, quod est sumere illum actum ut notionalem formalissime, non tamen ad actualitatem, et entitatem illius actus secundum se, ut præcise dicit actum secundum essentialem, et immanentem. Quare nos simpliciter fatemur dari potentiam, et principium notionale in Deo ad actus notionales, sicut ad personas, sed in sensu valde formali ad actus notionales ut tales, id est, ut tangentes personas procedente, et sub hac præcisa ratione, non ad ipsos, ut sunt idem quod essentiales actus in se.

XXXI. Ad tertiam probationem eodem modo respondetur, quod ad istam actionem omnipotentiae ut tangit terminum factum, datur principium et potentia, sicut ad ipsum terminum. Ad ipsam vero actionem in sua entitate, et actualitate ut præcise actus secundus est, non datur potentia, nisi secundum modum intelligendi, et significandi; non ex parte rei conceptæ, ut explicatum est, et hoc est quod dicit D. Thomas loco citato in argumento.

XXXII. Ad quartam probationem dicitur, quod in Deo datur ratio objecti, et speciei, licet non distincta ab actu intelligendi, non tamen datur ratio potentiae, seu principii ex parte rei significatæ, sed solum ex parte modi significandi, quia ratio objecti, et speciei non consideratur ut aliquid perfectibile respectu ipsius intelligere, sed ut pure perficiens, et perfectio ejus, quia est specificans ipsum, et terminans, seu movens. Unde non repugnat quod ipsum intelligere Dei sit objectum, et actus et species, quia totum perfectio est, et nihil super factibile concipitur. At vero actus primus, et potentia comparantur ad actum secundum, ut perfectio non quomodoque, sed ulterius perfectibilis

et tendens ad ultimam perfectionem, et sub hac ratione repugnat actui summo et purò etiam virtualiter, et etiam ex parte modi, taliter quod illi attribuitur, et refundatur in rem conceptam, non vero repugnat perfectio objecti, quæ est pure perficiens ipsum intelligere. Et sub hac ratione datur in Deo, scilicet ut pure perficiens, seu specificans et determinans actum: hoc enim solum est de ratione objecti et speciei. Quod vero sit intelligibilis in potentia, et non in actu, hoc non pertinet ad rationem objecti, ut objectum, sed ut imperfectum in linea intelligibili, et in potentia; et sic non est in Deo, nec illi attribuitur.

XXXIII. Ad auctoritatem Justini martyris respondetur ibi non loqui de voluntate divina in speciali, sed in genere de voluntate; et sic verum est, quod sicut se habet potentia ad actum, ita voluntas ad velle: hoc enim sumit ibi pro majori, quomodo vero hoc in Deo inveniatur, an ex modo significandi tantum, an ex parte significatæ ut distinctis conceptibus ex parte Dei correspondentes, ibi non explicat. Ut omittam non ita constare, an ea verba dicat Justinus ex propria sententia, sed solum objiciendo contra quamdam Græcorum responsionem ante datam difficultati, non resolvendo.

Ad ea, quæ objecta sunt pro sententia Arrubalis, et pro virtuali potentia voluntatis, quæ sunt illa duo argumenta, quæ similiter in disputatione xvi, tomo præcedenti, art. ii, ex eisdem auctoribus retulimus ad probandum dari intellectualitatem in Deo in actu primo.

XXXIV. Ad hæc ergo respondetur sicut ibi respondimus. Ad primum enim ex parte motionis, quia scilicet in Deo objectum ipsum movet, et attrahit voluntatem, et non movet ipsam volitionem jam habitam, sed voluntatem ut habeat volitionem, di-

cimus quod hoc argumentum proponit, et solvit S. Thomas q. XXIII de verit. art. I ad VI, ubi sic dicit: « Ad sextum dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter, sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet, nisi secundum modum significandi: et quantum ad hunc modum loquendi (secundum commentaria in physicis) verificatur dictum Platonis, qui dicebat quod primum movens movet seipsum, in quantum scilicet intelligit et vult seipsum. » Idem de motu vitæ quo Deus movet seipsum docet I p. q. XVIII, art. III ad I et I contr. gent. cap. CXXVIII. Intelligitur enim motus in Deo seu Deum movere seipsum vel ab objecto moveri voluntatem seclusis imperfectionibus, quia videlicet operatur a se, et voluntas ejus denominatur a se, seu potius est sua determinatio, et sua volitio ex se, supposita cognitione objecti. Itaque negamus objectum in Deo movere voluntatem ut eliciat actum seu ut reducat se de actu primo ad secundum: sic enim objectum non movet, nec est causa volendi, quia in Deo non datur volitio per elicientiam a potentia formaliter, et in re eliciente, dicitur autem moveri ab objecto, et cognitionem esse causam volendi, ita ut hæc causalis sit vera: Deus quia intelligit, amat, non e converso, non quia sit causa vel movens ad eliciendum actum, sed quia utrumque Deus habet in actu secundo, et in actu puro, scilicet objectum esse actu intellectum, et objectum esse actu volitum, et una ratio ex suo formali conceptu est connexa, et subordinata alteri, et non e contra, licet identice sint unum, sicut etiam æternitas sequitur ad immutabilitatem, bonitas ad perfectionem, non e converso; sic ex objecto intellecto sequitur actus amoris, et intelligere est ratio ipsius

velle, sicut unum attributum est ratio alterius, et natura est ratio attributorum. Et hoc modo verificatur, quod objectum movet voluntatem, quantum ad modum significandi, quatenus objectum volitum est ratio et fundamentum volitionis, sicut unum attributum est ratio alterius tamquam specificativum, et determinativum illius, et rationem finis habens respectu suimet, quia totum hoc est unus et idem actus purus et secundus, non tamquam movens ad elicientiam ipsius actus: nec enim actus ille egreditur, et procedit in re, sed est actus purus subsistens. Vel etiam dicitur movere objectum secundum modum significandi, et remotis imperfectionibus motus, quia habet in actu ultimo per seipsum, id quod in creaturis fit per motum objecti ad elicientiam, et egressionem actus, id sine elicientia et egressionem fit per summam actualitatem, a seipso id habendo. Habere autem virtualiter rationem movendi quod in creaturis est motus, et in Deo summa actualitas, non est inconveniens, quia hoc non est Deum in se esse virtualem actum primum, sed convenire virtualiter actum primum, qui est in creaturis.

XXXV. Ad secundum respondetur, quod posse amare creaturas in Deo, et amare illas actu eodem modo, et æque necessarium est ex parte actualitatis, et actus secundi in se, sed non quantum ad connotationem, et tactum extrinsecum objecti: volitio enim Dei libera perfectionem, et entitatem habet in Deo necessariam, et ita voluntas divina est ex se necessaria, non habens necessariam habitudinem ad objectum secundarium, ut optime ex D. Thoma dicit Cajetanus hic art. III, §. In responsione ad quintum, et nos amplius explicabimus sequenti articulo. Unde non sequitur, quod in voluntate divina possit distingui actus primus, et secundus quoad in-

trinsecam perfectionem, sed solum unus et idem actus secundus, seu actus purus cum connotatione ad aliqua volita, aut sine illa, et ex parte hujus connotati recipit contingentiam, non ex parte intrinsecæ entitatis, et perfectionis actus secundi; qua etiam ratione ad actum ut tangit, seu connotat actum vel objectum, diximus posse dari in Deo potentiam sine ratione actus primi, quia idem actus secundus est qui habet ad aliqua objecta istam connotationem, et qui non habet. Vel secundo dicitur, quod velle creaturam, quod est prædicatum contingens, et posse velle eamdem, quod est necessarium, est idem quod possibilitas volitionis, et volitio ipsa. Possibilitas autem seu potentia logica, et actualis volitio non distinguuntur in Deo, sicut actus primus et secundus, nec pertinet ad præsens de illis agere, quia solum tractamus de potentia physica et influxiva, an datur, non de possibilitate logica.

ARTICULUS III.

An detur in Deo actus liber, et quæ difficultates circa illum versentur?

Nihil in fide, et naturali ratione apertius, et expeditius, quam Deum habere libertatem, nihil in theologia intricatius, et occultius, quam modum libertatis ejus declarare. Et ideo ut certa in hac parte ab incertis separamus, prius tradenda sunt fundamenta fidei, et principia rationis naturalis; deinde difficultates enodandæ.

LIBERTAS IN DEO.

I. Igitur Deum libere operari et velle circa objecta creata, quæ ab ipso procedunt, indubitatæ fidei dog-

ma est; licet aliquos hæreticos eam negasse, infra referemus tractando varias sententias circa liberum actum Dei. Et D. Thomas in fine quæstionis xxv, artic. v, refert aliquos, suppresso nomine, dicentes Deum agere ex necessitate naturæ. Dicitur enim ad Ephes. i: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*: et Psalm. xciii: *Deus volitionum libere egit*: Sapient. xii: *Subest tibi cum volueris, posse*: et i ad Corinth. xii, dicitur de Spiritu sancto: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*: Isai. xlv: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*: constat autem quod consilium non est de necessariis: hæc enim consilio et arbitrio non reguntur, sed solum de liberis. Idem deducitur ex supremo dominio Dei, et potestate qua facit quidquid vult. Unde dicitur Ps. cxxxiv: *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*: Judith. ix: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti*: et Matth. x: *Annon licet mihi, quod volo facere? Volo autem et huic novissimo dare sicut et tibi*. Denique, ex misericordia divina, et nostrarum precum exauditione, et varia immutatione rerum juxta causarum merita diversa, manifeste comprobatur libertas in Deo: nam si ex necessitate ageret, neque misereri posset, neque precibus moveri, aut rerum status mutare, quia ut determinatus ad unum ageret: constat autem misericordiam suam Deum liberrime præstare cui voluerit, Exod. xxxiii: *Miserebor cui voluero; et clemens ero in quem mihi placuerit*: Jerem. xviii: *Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei, etc.* Quæ omnia non possunt stare, si Deus ageret ex necessitate naturæ: nam in

his quæ necessario fiunt, non est misericordia juxta placitum, et in vanum funduntur orationes, ubi non est mutatio sententiæ, etc.

Naturalis ratio sufficientia etiam principia habet ad id demonstrandum, tum ex effectibus a posteriori, tum a priori.

II. A posteriori quidem, quia in creaturis invenitur libertas, et dominium in operando, ut experimur in nobis, et hoc est proprium intellectualis naturæ; tum quia in aliis naturis non invenitur; tum quia hæc ex sua universalissima indifferentia in judicando, petit etiam hanc indifferentiam in volendo et operando: ergo talis modus operandi cum libertate et dominio est major perfectio, quam modus operandi sine illo, quia operari sine dominio est proprium inferioris naturæ, et non intellectualis, ad quam pertinet potius subjici et agi, quam regere et agere, operari autem cum dominio est proprium superioris, et intellectualis naturæ: unde et de homine dictum est in ejus formatione: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ut præsit*. Cum ergo Deus sit suprema natura inter omnes, non potest ei convenire modus operandi inferioris et subjectæ naturæ, sed modus operandi cum dominio, quod est proprium naturæ superioris: cui autem convenit dominium, convenit et libertas, quia liberum est quod habet dominium sui actus, et potest agere, vel non agere: ergo hic modus operandi maxime convenit Deo, qui est naturæ intellectualis purissimæ et supremæ respectu omnium, et maxime denominativæ, quia omnia ei obediunt, etiam quæ libere operantur.

III. A priori autem ratio sumitur ex eo, quia Deus operatur cum cognitione finis universalissima et perfectissima, si quidem ipse est finis ultimus, et omnia dirigit in

fines suos, cum sit supremus omnium provisor, et auctor, primum principium: ergo ea quæ vult ordinata ad finem, non potest necessario velle, nisi in quantum dicunt necessariam habitudinem ad finem, quia videlicet sine ipsis finis esse vel haberi non potest: cum enim ea quæ sunt ad finem amentur propter finem et ratione finis, si sine ipsis finis haberi vel stare non potest, non obligant ex sua bonitate ut amantur, quia non deliguntur nisi ex subordinatione ad finem, in tali autem subordinatione non habent necessariam habitudinem ad finem, sed sine illis esse potest: ergo in vitali subordinatione non amantur necessario, et tamen amari possunt, non quidem ut necessaria ad finem, sed ex abundantia ad illum: ergo libere, quia sine necessitate, et coactione. Cum ergo omnes res creatæ ita comparentur ad ipsam divinam bonitatem, quæ est finis supremus, quod sine ipsis haberi potest et stare illa bonitas, cum sit omnino independens a creaturis, non amantur secundum necessariam habitudinem ad ipsam: ergo ex vi illius non necessario amantur. Deus autem non amat aliquid, nisi ex fine, et propter finem, qui est sua bonitas, alias non ordinate nec perfecte amaret, si non ex fine amaret: ergo respectu eorum quæ sunt ad talem finem non habet necessarium amorem, sed liberum, licet respectu suæ bonitatis necessarium amorem habeat, quia est summum bonum, et objectum proprium, et per se divinæ voluntatis, in quod necessariam et per se habitudinem dicit, imo non habitudinem proprie, sed identificationem, atque adeo necessario est amor illius.

DIFFICULTATES CIRCA LIBERUM ACTUM
DEI.

IV. Veritatem hanc sic fide et na-

turali ratione stabilitam; mirum quam acres urgeant et impugnent difficultates vix humanis discursibus extricabiles. Præcipua difficultatum capita ad tria reducuntur, quæ tria prædicata cum libertate impossibilia videntur inducere. Primum est, ex parte indifferentiæ, quæ cum libertate divina non videtur posse stare, et sine illa non datur libertas: eo quod potentia, seu voluntas significata per modum principii non potest actum habere vel non habere quoad entitatem actus: sic enim posset carere aliquo actu positivo, qui est perfectio divina: modo enim non habet volitionem salvandi Judam, quam posset habere. Voluntas autem seu volitio significata per modum actus, non potest habere indifferentiam penes elici, vel non elici a potentia, quia non est actus egrediens a potentia, sicut in nobis, sed Deus seipso est actus secundus et purus. In attingendo autem vel non attingendo, non est indifferentia in actu semel egresso a potentia.

Secundum est, immutabilitas, quæ omnino convenit Deo et actui ejus, libertati autem, quæ ad utrumque vertibilis est, non videtur posse convenire, vel si convenit immutabilitas in entitate actus, sed mutabilitas in respectu rationis erga objecta, non apparet cur modo in tempore non possit de novo Deus velle, quod ante non volebat, cum ad hoc nulla mutatio realis requiratur, sed solum mutatio respectu rationis.

Tertium est, ex parte motivi a quo debet liberum arbitrium determinari hoc ipso quod liberum est; non apparet autem a quo determinetur libertas voluntatis in Deo, et cur magis inclinetur in hanc partem quam in illam, cum ex parte voluntatis non detur potentialitas ut determinetur, ex parte vero intellectus non possint proponi alia

motiva ad volendum hunc mundum vel nolendum, quam quæ proposita sunt, cum omnia Deus comprehendat, et tamen certum est quod si Deus nollet nundum producere, non illi defuisset motivum præponderans isti quod tunc habuit. Unde ergo magis moveri potest ad unum, quam ad aliud, cum omnia motiva sive ad volendum sive ad nolendum æque illi sint proposita; et quodcumque sequeretur, esset convenientius.

VARIÆ SENTENTIÆ.

V. Suppono omnes qui catholice, et sano modo de divina libertate sentiunt intellexisse in Deo non esse ponendam libertatem, sicut in nobis penes multiplicationem actuum egredientium a voluntate, vel retentorum, ne egrediantur: in hoc enim libertas nostra consistit, in emittendo scilicet vel retinendo actum. Non sic divina libertas: est enim actus purus, actus ultimus volitionis; est actus unicus, plurificari, et dividi repugnat, non minus quam ipsam absolutam Dei essentiam. Unde oportet explicare divinam libertatem, non penes retinere vel emittere actum e potentia voluntatis, sed in uno et eodem actu penes attingentiam, et connotationem circa objectum creatum, et penes indifferentiam activam subjicientem sibi objectum vel relinquentem, non penes passivam recipientem seu habendi ab objecto perfectionem actus, vel non habendi; quo tamen actu posito, non est in potestate actus attingere, vel non attingere objectum. Et quia aliqui hæretici non potuerunt elevare mentem ad cognoscendum alium modum libertatis, quam qui est in nobis penes egressionem, vel retentionem actus, ideo fortassis vel negaverunt in Deo veram libertatem ut Wi-

cleph, Abailardus, Bucerus, Calvinus apud Bellarminum, lib. III de gratia et libero arbitrio, c. xv et xvi, tomo III, vel posuerunt actum liberum esse accidens in Deo quod illi adesse, et abesse potest; ut quidam Vorstius Calvinista apud Becanum, c. xi de voluntate, q. iv, quo nihil horribilius in theologia dici potest. Sed tamen libertatem indifferentiæ activæ in actu penes potestatem attingendi vel relinquendi objectum esse magis intrinsecam et perfectiorem nostra, inferius expendemus.

VI. Nec potest aliquis imaginari, quod in Deo libertas sit in iudicio, a quo tamquam a principio et ratione præcedente voluntatem intelligatur oriri libera volitio; et sic penes egressionem vel retentionem ab aliquo principio: licet virtuali modi intelligenda sit libertas in Deo. Non inquam, hoc potest fingi; tum quia difficultatem non evacuat, cum restet explicandum, an liber actus volitionis, qui modo est in Deo circa Petrum, licet egrediatur a iudicio divino, sit idem cum actu nolitionis qui posset esse circa idem objectum, an diversus. Si idem, currunt difficultates statim afferendæ, quomodo constituitur et distinguitur idem actus realiter in ratione volitionis, aut nolitionis, etc. Si diversus, ergo aliquis actus divinus deest modo Deo, qui posset ei convenire, scilicet nolitio Petri. Tum quia vis libertatis formaliter est in ipsa voluntate, non in iudicio antecedenti: hoc enim principium libertatis esse potest non ipsa formalis libertas; alias ante voluntatis consensum posset in nobis esse meritum, vel peccatum: esset enim perfectum et formale liberum; quod tamen dici nullo modo potest; et sic D. Thomas ostendit liberum arbitrium, licet requirat iudicium indifferens antecedenter, formaliter tamen consistere in ipsa

voluntate ad quam pertinet eligere et optare ut docet I p. q. lxxxiii, art. iv. Et Scriptura per voluntatis actus explicat libertatem Dei, ut Rom. ix: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*: et I Corinth. xii: *Dividens singulos prout vult*: Sapient. xii: *Subest tibi cum volueris, posse*: Jacobi iv: *Si Dominus voluerit, etc.*

DUÆ PRINCIPALES SENTENTIÆ.

VII. His suppositis, ut ordine aliquo tot et tam varias in hac parte sententias possimus discernere, advertendum est duas fuisse quasi extremas sententias aut ordines sentiendi in hac parte, ex quibus quasi e fontibus seu capitibus cæteræ dimanarunt.

Prima affirmat Deum libere velle vel nolle per intrinsecam determinationem, qua formaliter se determinat ad volendum potius, quam nolendum.

Secunda, quod per aliquid extrinsecum, et meram aliquam connotationem alicujus extra se, ita quod Deus dicitur voluntarie producere, et velle producere res, quia in sua potestate habet eas producere, et non producere: non tamen quia per velle intrinsecum determinatur ejus voluntas indifferens ad producendum, vel non producendum. Hanc secundam sententiam docuit Aureolus in I, dist. xlv, q. I, quem refert Capreolus ibidem, quæstione unica, art. II, in argumentis contra secundam partem primæ conclusionis. Primam plures sequuntur auctores, sed eam in extremo sensu contra Aureolum aliqui sic acceperunt, ut dicerent non solum Deum per aliquid sibi intrinsecum determinari in sua indifferencia libera, sed quod hæc determinatio seu extensio, aut terminatio ad objectum

est aliqua realis perfectio in Deo superaddita actui necessario, quam vocant perfectionem liberam seu voluntariam, quæ est perfectio secundum quid, et ita non est inconueniens quod aliqua talis perfectio desit Deo, v. g. determinatio ad nolendum producere hunc mundum, quam modo Deus non habet. Ita attribuitur Cajetano hic q. XIX, art. II et III. De cuius tamen sensu sequenti articulo dicetur.

VIII. Cum autem perfectionem aliquam realem ponere, quæ creata non sit, sed divina, et tamen talis conditionis, quæ possit, vel potuerit non esse in Deo horribile illud inconueniens afferat, quod aliquid quod divinum est possit non esse sicut modo de facto non est in Deo nolitio creandi mundum, quæ tamen potuit convenire Deo; unde etiam sequitur quod illa perfectio distinguatur ab entitate et perfectione necessaria, quæ Deo deesse non potest: hæc autem potest non esse in illo; nec refert illam vocari perfectionem secundum quid, quia si divina est, et non creata, neque potest pati illa incommoda deficiendi a Deo, et distinctionem habendi a perfectione, seu actu necessario, nec dici potest perfectio secundum quid, quæ in se divina et increata est: cum hoc inquam inconueniens sequatur conati sunt aliqui diversis viis hanc sententiam temperare.

MODERATIONES PRIMÆ SENTENTIÆ.

IX. Prima moderatio est, quod illa determinatio libera Dei est quidem realis perfectio superaddita actui necessario, sed indistincta ab illo, sicut filiatio vel paternitas addunt ad essentiam divinam aliquid relativum reale; non tamen distinctum ab absoluto quod est essentia.

Et quidam addunt seu explicant quod est quædam realis extensio Dei erga objecta, quæ potest deficere Deo, et de facto modo deest nolitio creandi hunc mundum, et volitio creandi alium mundum: sed si deficit Deo, nulla perfectio deest, quia illa extensio perfectio non est. Ita Fonseca, ib. VII metaph. cap. VIII, quæst. V, sect. IV; et Salas 1-2, quæst. VI, tract. III, disp. I, sect. VIII, § VII et VIII. Sed neutri evacuant inconueniens. Non primi; restat enim integra difficultas, quia illud reale sic indistinctum potuit non esse in Deo, si ipse non vellet creare mundum, sicut de facto nunc deest nolitio creandi, quæ tamen etiam aliquid reale et increatum est, licet indistinctum a necessario, et tanto magis reale quanto magis indistinctum a realitate Dei. dicere autem quod aliquid in se realiter et simpliciter divinum potuit non esse, aut de facto non est, est intolerabile absurdum. Et ex hoc sequitur secundum, quod non potest intelligi hoc superadditum sine aliqua distinctione; quia potest separari et abesse, sicut de facto nunc deest in Deo nolitio creandi mundum: ergo distinguitur, quia bene sequitur est separatio: ergo et distinctio, licet e contra non semper valeat est distinctio: ergo separatio a parte rei. Filiatio autem, et paternitas non distinguuntur ab absoluto, non possunt tamen illi deesse, sed semper in illo sunt. Non secundi, quia illa extensio si realis est, sive sit perfectio, sive non, aut est realitas creata, aut increata: si creata, non potest esse interna Deo, nec constituere liberum increatum in esse liberi; si increata; ergo deesse non potest, alias posset deficere, et non esse id quod creatum est.

X. Hinc ergo secunda moderatio illius sententiæ facta est, et dixerunt aliqui actum liberum esse qui-

dem intrinsece in Deo, et realem entitatem indistinctam ab actu necessario, ita quod licet actus ipse liber, ejus tamen entitas, et perfectio libera non sit. Sed tamen dicunt distinctionem ejus a necessario, vel distinctionem volitionis a nolitione sumi penes respectum rationis erga objecta creata, quæ solum sunt libere volita, Et hunc respectum addere supra actum necessarium, aut volitionis ad nolitionem, eo quod erga objecta creata Deus non potest fundare relationem realem. Et sicut ideæ distinguuntur in Deo penes diversos respectus rationis, licet in se idea realis entitas sit, ita volitio et nolitio inter se et ab actu necessario distinguuntur penes diversos respectus rationis; in se tamen intrinseca et realis entitas sunt, indistincta et una. Hæc sententia sic in genere videtur communius arripisse Thomistis, quia sic videtur insinuari a D. Thoma, nam quod actus liber in Deo indistinctus sit a necessario, et ex parte subjecti necessitatem habeat. D. Thomas tamquam extra controversiam supponit, dicit enim q. xxiii de verit. art. iv: « Quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis, et actus indubitabiliter verum est: nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse æternam. Unde hoc in quæstione non ponitur, sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum, quæ comparatio intelligitur, cum dicimus Deum velle hoc vel illud. » Ubi utrumque videtur, affirmare, et quod actus ille in sua perfectione seu entitate necessarius et realis est in Deo, et quod habitudo ad volita est comparatio, quæ intelligitur ad illa, quod solum aliquid rationis est. Et generaliter has relationes Dei ad creaturas esse rationis, probat S. Thomas 1 p. q. xiii, art. vii, licet respectus qui consequuntur actio-

nem volendi, et amandi ab æterno dicantur de Deo, ut ibidem dicit ad iii, et q. xiv, art. xv ad i, et q. xv, art. ii ad iv. Habitudo autem istam volitionis divinæ ad creata volita, vocat D. Thomas habitudo non necessariam in hac quæstione xix, art. iii ad v, et q. xiii de verit. art. iv ad ii et iv, et i contra gent. cap. lxxxii, non propter defectum volitionis in se, sed propter inadæquationem voliti ad ipsam volitionem, quia excedit eminentia sua utrumque volitum, ut dicit citato loco contra gentes. Unde communiter Thomistæ hanc viam sequuntur, Capreolus in i, dist. xlv, quæst. i, art. ii, ad argumenta contra i et ii conclusiones: Ferrariensis, i contra gent. cap. lxxv et lxxvi: Sylvester in conflato i part. quæst. xix, art. ii: Bagnez in hac prima parte q. xix, a. ii: Zumel, ibi dub. i: Gonzalez, disp. liii: Nazarius, q. xix, art. ii controversia unica: Navarrete, tomo ii, contr. iv, v et vi: Carmelitani Salmanticenses tract. de voluntate, disp. vii, et communiter alii. Imo et Scoto, ejusque scholæ attribuitur a p. Suarez disp. xxx met. sect. ix, num. xxx, citatque ipsum in prima parte, dist. xxxviii, ubi sentit indifferentiam libertatis divinæ non esse ad diversos actus; sed ad diversa objecta, ad quæ non terminatur reali respectu. Et idem sequitur p. Suarez citato loco met. præsertim n. xxxvii, et sequentibus, et alii multi quos late citat et sequitur p. Alarcon, tract. iii de volunt. d. iv, cap. viii, n. iv.

XI. Cæterum hoc quod ita dicitur quasi in communi et in genere, nempe libertatem Dei importare intrinsecum velle cum connotatione et terminatione ad objectum volitum quæ est respectus rationis, urgetur illa vulgari difficultate, quomodo ille respectus rationis se habeat ad libertatem divinam, ut ille actus de-

terminetur et constituatur in ratione liberi, talis volitionis aut nolitionis; si quidem respectus iste rationis vel sumitur formaliter, ut est quid fictum per intellectum nostrum, vel fundamentaliter, ante considerationem nostri intellectus, prout ex parte rei præbetur sibi fundamentum. Primo modo non potest pertinere ad actum liberum constituendum in esse liberi, vel distinguendum a necessario, vel ad distinguendum volitionem et nolitionem inter se: nam hoc modo est solum quid fictum per intellectum, et in re nihil, et sic ratio libera in ratione liberi, et ut est quid distinctum a necessario esset fictio in Deo, et sic Deus non vere et in re esset liber, sed fecte, in re autem solum vellet necessario, nec id haberet ante operationem nostri intellectus, quod totum mera absurditas est. Secundo modo reproducitur difficultas supra posita, non evacuatur: illud enim fundamentum, est aliquid reale: (nam si esset fictum, rediret argumentum de ente rationis constituyente liberum in esse liberi) et sic cum actus liber ut liber possit non denominare Deum, quia posset non velle istas creaturas: ergo aliquid reale potest deesse Deo, aut si non potest; ergo habet modo nolle mundum sicut et velle quantum ad denominationem, quod implicat, vel si non habet et hæc nolitio quantum ad denominationem et distinctionem a necessario est aliquid reale, deest aliquid reale in Deo, quod utique est aliquid divinum: intra Deum enim nihil est creatum. Quod si dicitur illum respectum rationis non pertinere ad constitutivum liberi ut liberi, sed consequi ad illud: ergo ille respectus rationis quando advenit, et afficit Deum, jam supponit liberum constitutum in esse liberi ut distinguitur a necessario, et volitionem ut

distinguitur a nolitione; et instauratur argumentum, quia illud, prout sic est aliquid reale, et prout sic, potest deesse Deo, quia libere vult, et poterat non velle etiam antedecenter ad respectum rationis.

Propter hoc divisi sunt auctores qui respectum rationis requirunt ad realem actum liberum, et resultant duæ sententiæ seu moderationes circa respectum ipsum rationis, duæ circa ipsum intrinsecum velle.

XII. Circa respectum rationis quidam dixerunt pertinere ad ipsum constitutivum liberi in esse liberi. Insinuant id aliquid antiquiores Thomistæ loquentes de hoc respectu rationis in actu libero, sicut de respectibus idealibus in distinctione idearum. Et videri potest mag. Bagnèz ubi supra. Alii sentiunt solum se habere istum respectum rationis concomitanter, vel consecutive ad determinationem liberam in Deo, quasi connotatio quædam et terminatio ad objectum creatum; sed tamen ad denominationem liberi in Deo necessario talis connotatio requiritur, aut consequitur. De quo videri potest m. Gonzalez disp. LIII, et eam attribuerat m. Zumel, et p. Suarez Capreolo, Gregorio et aliis. Videri etiam possunt Salmanticenses Carmelitani, ubi supra citato tractatu IV, disp. VII, dub. VII, et Nazarius, controversia unica super art. II. Et communius Thomistæ hujus temporis. Et eam tandem sequitur p. Suarez ubi supra n. XLVII et XLVIII.

XIII. Circa ipsum autem velle intrinsecum et reale, p. Suarez existimavit hunc actum liberum in Deo esse ipsummet actum necessarium, qui in Deo est, quoad totam suam actualitatem, et perfectionem ex parte subjecti, sed non necessario præbet, aut explicat suum adæquatum effectum in ordine ad omnia objecta, sed in manu ejus est velle

aut non velle objecta. Hoc autem non potest inveniri in formis creatis informantibus subjectum, ut videlicet sint in subjecto, et non præbeant totum suum formalem effectum, inveniri tamen in Deo qui est actus purissimus non informans aliquod subjectum, et ita eminentiori modo se habet illa forma, quod constituit Deum volentem, et non constituit necessario attingentem omnia objecta, ad quæ talis actus potest se extendere. Ita docet loco supra citato ex met. sect. IX, num. XXXVII. Unde in constitutione actus liberi non recurrit ad respectum rationis (licet illum admittat ut consecutum, n. XLVII et XLVIII, sed ad ipsum intrinsecum velle, quod ex eminentia sua, quatenus non est forma informans, non obligatur dare aut explicare totum suum effectum formalem in ordine ad objecta, licet quando se explicat, solum terminari et tangere objecta respectu rationis, non neget Suarez. Sed quia premitur illa difficultate hic modus dicendi, quomodo realis denominatio liberi proveniat a forma necessaria, ita quod possit deesse illa denominatio, et tamen formans denominans realis sit, et necessario existens in Deo, recurrit p. Suarez num. XLVI ad terminationem illius formæ erga objectum, et dicit quod illa forma volitionis necessaria est quoad esse; et sic dat effectum formalem, seu denominationem necessariam in entitate, sed non necessariam, sed liberam quoad terminationem. Sed hoc premitur eadem vi et difficultate, quia illa terminatio ut libera vel est realis et intrinseca Deo, vel extrinseca et rationis. Si realis; ergo aliquid reale intrinsecum potest deesse Deo, et inciditur in opinionem Cajetani vel Fonseca: si extrinseca, inciditur in opinionem Aureoli: si rationis, inciditur in opinionem supra rela-

tam de constitutione liberi per aliquid rationis, cum tamen liberum ut liberum, sit aliquid reale, ut pote realem effectum habens in creaturis.

XIV. Alii posuerunt intrinsecum vel liberum in Deo cum eadem contingentia et distinctione aut pluralitate actuum quam habet in nobis non tamen formaliter, sed virtualiter. Introducta est non pridem ab aliquibus hæc philosophandi ratio in scholis, qua putant se magna et arcana mysteria Dei explicare per hanc virtualitatem, quia eminentissima illa divinitatis forma virtualiter facit id, quod diversæ formæ in nobis imperfecto modo; ibi autem simplicissima forma perfectissime. Et credo emanasse hunc modum explicandi ex eo quod in distinguendis attributis divinis frequenter contra antiquos ex schola Scotistarum dicimus non distingui formaliter actu a parte rei in Deo ante operationem intellectus, sed virtualiter, id est, fundamentaliter, quia in Deo est fundamentum, ut intellectus noster distinguat attributa, quæ realiter sunt unum quid simplicissimum. Cum ergo videant isti auctores dari in Deo realem distinctionem virtualem, non obstante simplicitate summa, inde derivarunt discursum ut quidquid factis est in creaturis et imperfecto modo apud nos ponitur addito nomine virtualitatis, transferatur in Deum; et sic ponit potentiam seu actum primum virtualem in Deo, contingentiam et variationem seu multiplicationem actus liberi virtualem in Deo, diversitatem virtualem in Deo, egressionem actus virtualem in Deo, et sexcenta alia, quod nihil aliud est dicere quam quod Deus æquivalenter, sed eminentiori modo est omnia ista, et exercet omnia ista; et uno verbo ponunt in Deo perinde valere eorum quæ in creaturis sunt (liceat

forense curiæ verbum ad applicationem divinorum transferre) ut quia ea quæ in creaturis facile intelligimus per pluralitatem et imperfectionem, in Deo autem difficillime propter summam infinitatem, pacifice nobis persuadeamus ea intelligere perinde valere, quia Deus æquivalenter est totum id quod in creatura, seu perinde valet atque id quod in creatura ponimus. Et sic virtualiter realiter Deus discurrit, Deus consiliatur, et inquit, Deus habet nolitionem et volitionem actuantem potentiam voluntatis, quia habet virtuales potentiam, seu actum primum, et consequenter virtualiter vult per volitionem distinctam a nolitione, et ab actu necessario, quia perinde valet, atque id quod nos per plures actus facimus.

XV. Certe hic modus dicendi vel difficultatem hanc irridet et alias similes, quas in theologia per hanc virtualitatem et perinde valere creaturam vult solvere, aut nihil omnino tangit de his difficultatibus. Nam nullus vertit in dubium quin omnes perfectiones creatæ sint in Deo eminenter et virtualiter, ac proinde Deus in se simplicissimus æquivalet omnibus creaturis, sicut senarius æquivalet ternario et superat, et aureus nummus pluribus æreis. Sed quid sit illud sit eminenter æquivalens creaturis, et quomodo in Deo inveniatur formaliter, hoc inquiremus. Unde S. Thomas infra q. xxv, a. 1. ad 3. dicit, quod essentia divina in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis: nec tamen per virtualitatem illam et æquivalentiam ad res creatas explicari solum possunt mysteria divinitatis, præsertim attribuendo Deo per hanc virtualitatem et æquivalentiam non solum id quod perfectionis est in creaturis, sed etiam multa quæ imperfectionem in ea

involvunt. Sed tamen quidquid sit de hoc, si prædicta sententia nihil aliud vult, quam quod ille actus volitionis, qui est unicus, et actus purus se determinat ad volendum aut nolendum, et terminatur vel non terminatur ad objectum faciendo per illum unicum actum qui non egreditur a potentia, id quod in nobis fit per plures actus et per egressionem eorum a potentia, dicit rem verissimam, sed nihil explicat de difficultate præsentis, in qua indagamus quomodo in Deo formaliter sit ista libera terminatio et denominatio in Deo, et non solum quomodo contineat ea quæ libertatis sunt in creaturis. Nam modo Deus non solum virtualiter, sed formaliter vult Petro gloriam et Judæ pœnam, cum Scriptura tam aperte volitionem Deo tribuat, ut illam negare formaliter Deo, sicut et intelligentiam, omnino intolerabile sit. Posset etiam Deus non velle formaliter Petro gloriam, neque mundo huic dare esse; licet ergo illud formaliter velle contineat virtualiter, et eminenter meum velle creatum, tamen per seipsum et per suum velle increatum Deus formaliter vult unum, et non vult aliud, et posset non velle ab æterno hoc ipsum quod vult. Explica ergo mihi quid sit hoc formale velle increatum, et quomodo abesse potest a Deo, et omitte illam continentiam virtuales mei velle, quod nihil mihi explicat de difficultate, sed id dicit quod omnes debemus supponere, nempe velle divinum continere eminenter velle creatum et nolle.

XVI. Et confirmatur, quia Deus virtualiter continet et æquivalet omni velle et nolle creaturarum de facto propter suam infinitam eminentiam et hoc convenit illi necessario, sicut et ipsa eminentia infinita: ergo convenit antecedenter ad velle vel nolle liberum ut libere denominat: ita

quod potest convenire, vel non convenire Deo; si ergo in illa antecedentia ad liberam determinationem Deus æquivalenter, et virtualiter erat volens et nolens hoc objectum v. g. mundum esse, et produci, per quid determinata est illa virtualis contingentia, et continentia, ut magis denominaret Deum volentem de facto producere mundum, quam nolentem? Per virtualementem continentiam non potuit, quia hanc præhabebat Deus, et necessario præhabet in sua infinita eminentia. Per formalem determinationem negant hi auctores id fieri, aut si non negant, incidunt in difficultates, quas in aliis sententiis volunt vitare, et nihil de ipsa difficultate principali declarant. Ergo hoc perinde valere, et virtualis contingentia, licet in hoc verum dicat, quod Deus æquivalenter et virtualiter est volens et nolens unico actu quod nos per plures habemus; difficultatem tamen non explicat in puncto quod quærimus, quomodo, et per quid ex illa virtuali eminentia Deus determinetur ut formaliter sit et denominetur volens potius quam nolens cum virtualiter ex se sit utrumque.

XVII. Ad istorum auctorum sententiam reducitur alia, quæ recentioribus quibusdam arridet, inter quos est p. Salazar libro de conceptione Virginis iv cap. xx, sect. iii, a num. XLVII, qui ponunt determinationem liberam Dei, non in ipso actu secundo volendi, quem dicunt re vera esse de se volitionem et nolationem omnium objectorum, sed in applicatione istius actus ad hoc potius objectum volendum quam illud, quæ applicatio est quasi in actu primo. Quid autem sit ista applicatio? Id explicant ex eo quod aliqui ponunt in voluntate creata, quod se determinat ad volendum per quamdam moralem et virtualementem volitionem, seu quemdam conatum, quo

dicatur in actu primo se determinare ad volendum hoc potius quam illud, et velle quia vult, non quia vult actu quodam reflexo: si enim esset abire in infinitum, sed actu quodam virtuali, quo se applicat et conatur ad hoc potius quam illud, et dicitur libertas causæ quasi applicata et determinata in actu primo: hac ergo ratione dicunt Deum uti illo actu, qui est in se nolitio et volitio objecti, illumque applicare libere, ut sit volitio determinate respectu hujus objecti ex vi talis applicationis, quæ est volitio virtualis, et moralis, seu determinatio voluntatis, ut velit, vel nolit. Sed nec isti feliciore mente virtualementem istam libertatem explicant. Nam præterquam quod rem certissimam nempe libertatem Dei, incertissima opinione explicant, videlicet illa applicatione et conatu in actu primo, qui si potest immediate exire a potentia indifferenti, et non per aliam priorem applicationem determinata, ne detur processus in infinitum, cur non poterit etiam actus secundus sic exire sine illo intermedio conatu determinante; plane hoc, inquam, pro libertate divina nihil conficit, quia illa applicatio, et determinatio in actu primo quantumcumque moralis, aut virtualis dicatur, vel est aliquid reale, vel rationis. Si rationis, non potest realem determinationem liberam constituere, et realiter determinatam reddere volitionem Dei, sed fictæ. Si aliquid reale vel est ipsemet actus secundus, vel aliquid reale intrinsicum antecedens per modum actus primi, vel aliquid extrinsecum. Si ipsemet actus secundus, frustra laboratum est ponendo applicationem ad illum in actu primo, sed reciditur in alias sententias, earumque difficultates, quomodo scilicet iste actus secundus determinetur ad volitionem potius quam nolationem. Si

est reale intrinsecum, ut actus primus, ille potest abesse, cum libere se applicet ad volendum, cum posset applicari ad oppositum : si enim necessario applicaretur ad volendum, non posset nolle illud, et velle oppositum ; et sic indicitur in opinionem Cajetani. Si est extrinsecum, cadit in opinionem Aureoli, quod non datur velle intrinsecum liberum in Deo ; ergo nihil applicatur per hanc opinionem.

SECUNDÆ PRINCIPALIS SENTENTIÆ
MODERATIONES.

XVIII. In prima linea, seu ordine opinionum quæ derivatur ex Aureoli sensu pono opinionem Vasquez in hac prima parte, disp. LXXX et aliam Arrubalis, qui illum sequens moderari conatus est hic disp. LIV, c. III, et aliorum qui illos sequuntur et in actu libero constituendo vel applicando confugiunt ad denominationes extrinsecas, seu ad aliquid indifferens, non tamen ex parte ipsius velle quod intelligitur ut actus immanens Dei, quam ex parte ipsius productionis vel effectus ad extra, penes quorum connotationem dicatur illud velle divinum liberum et indifferens determinari, ut sit potius volitio, quam molitio. Et quidem p. Vasquez disputatione illa LXXX, c. II, quatuor dictis videtur suam sententiam absolvere.

Primum est negativum. Volitio Dei libera non est perfectio intrinseca Dei, quæ libere ei convenire aut disconvenire possit, nec est nuda relatio et habitudo rationis ad creaturas, non est nuda essentia divina, quæ necessario inest Deo.

Secundum est positivum. Voluntas libera est essentia divina significata per modum actus eliciti, includit tamen habitudinem quamdam ad res futuras, quæ libere Deo

convenit, sicut res libere sunt futuræ.

Tertium dictum : Habitudo hæc consurgit tamquam ex fundamento ex rebus ipsis, quæ necessariae non sunt, et sic etiam libere Deo convenit, non intrinsece, sed extrinseca denominatione, ita tamen, quod si res futuræ non essent, libera voluntas in Deo non esset, quæ cum illo respectu rationis significatur. Sed quia vidit Vasquez difficultatem manere integram, quia res illæ libere futuræ, quæ hanc habitudinem fundant, supponunt liberam voluntatem Dei, si quidem ideo sunt libere futuræ, quia a libera voluntate Dei causantur, atque adeo si supponunt liberam Dei volitionem, ante talem habitudinem datur libera volitio in esse liberi. Per quid ergo constituitur pro illo tunc? Ad hoc solvendum addit Vasquez.

Quartum dictum his formalibus verbis. Nodus hic mea sententia insolubilis est, vix enim vitare possumus circulum in reddenda ratione. Addit hunc actum liberum non habentem necessariam connexionem cum objectis, ita in Deo esse, quod licet necessario sit in Deo, libere tamen comparatur cum creaturis. « Cæterum licet hoc modo assignemus libertatem in Deo comparatione facta cum objectis et rebus creatis, tamen non assignamus sufficientem rationem ex parte Dei, cur tunc actu libero efficaci referatur ad hæc potius quam ad illas, si quidem idem omnino in se manens, poterat eas non velle, quas vult. Quare cum rem exactius enodare contendimus, difficultatem prædictam evadere non possumus. » Sic Vasquez.

XIX. Ruentem sub tantæ difficultatis telo ducem suum, ac prorsus oneri succumbentem, relevare conatus est fidus ejus discipulus p. Alarcon, tr. III de voluntate, disp.

iv, cap. ix et alte infixum sibi vulnus mollioribus verbis linire contendit : cum enim Vasquez a circulo evitando non se expediat, unde omnino consequens est mentem ejus in hoc fuisse, quod illa habitudo rationis ad constituendum actum liberum, et actus liber ad producendum creaturam libere futuram, et fundandam talem habitudinem in eodem genere causæ se haberent : nam in diverso genere non est quod sibi a circulo timeret, cum non sit vitiosus circulus in diverso genere causæ, eo quod causæ ad invicem sunt causæ, et sub diversis formalitatibus potest aliquid esse prius et posterius, ut ex Aristotele et D. Thoma explicuimus in logica circa librum poster. q. xxv, tamen præfatus auctor sic ipsum explicat, quod creatura fundans illam denominationem seu relationem rationis non pertinet ad constituendum decretum, cujus tota ratio intrinseca et divina est intra Deum, sed pertinere ad decretum liberum tamquam terminum et objectum talis decreti, nec potest intelligi sine creatura ut objecto terminante extrinsece eam volitionem. Et sicut relatio non est sine suo termino, neque potentia sine objecto, et illo deficiente, deficit, ita volitio divina non est sine objecto volito. Et ita non est volitio libera in Deo per creaturam tamquam per rationem formalem, sed tamquam per terminum et objectum extrinsecum, sine quo nullo modo esset in Deo volitio formalis creaturæ.

XX. Vera doctrina, sed quæ ulcus expandit potius quam oppandit. Nonne conceptis verbis dicit Vasquez, fundamentum illius respectus sine quo essentia Dei non est volitio libera, esse ipsam creaturam libere futuram; sic supra ex ipso retulimus. Quomodo ergo non sarcitur hæc locutio, dicendo quod est ter-

minus, et requiritur ad volitionem ut terminus? Quodnam ergo est fundamentum illius? Estne ipsa creatura ejusdem relationis Dei ad se fundamentum et terminus? Non est talis relatio volitionis, sed identitatis, quia est ejusdem ad seipsum; idem enim est fundamentum et terminus. Videris ergo quam contrarie explicatur Vasquez ut cum ille dicat creaturam se habere ut fundamentum relationis ad liberam volitionem requisitæ, hic dicat se habere ut terminum, et sic requiri ad decretum liberum. Ad hæc nonne doctrina hujus auctoris fuit loquendo de possibilitate creaturarum quæ sunt terminus omnipotentiae, quod etiamsi tolleretur talis terminus, et creaturæ redderentur impossibiles, adhuc potentia Dei non deficeret, ideoque hac unica ratione fundatur in sententia Vasquez ne videantur creaturæ in Deo exui visionis divinæ essentia, ut præcedenti tomo, disp. xv et xviii late impugnavimus. Quomodo ergo nunc dicitur creaturam ita esse terminum, quod sine ipsa deficeret volitio libera? Si quidem non minus est absoluta et independens a creatura terminante volitio libera Dei, quam a possibili omnipotentia.

XXI. Colligamus ergo sic : Creaturæ, juxta Vasquez se habent ut fundamentum illius respectus, qui omnino requiritur ad hoc ut substantia divinæ volitionis libera dicatur : ergo est principium talis relationis, quia fundamentum ex parte principii se tenet non ex parte termini in relationibus; sed non se habent ut fundamentum creaturæ ut possibles, quia sic non magis fundant liberam volitionem quam nolitionem, ergo creaturæ ut futuræ, ergo ante futuritionem non fundatur ille respectus rationis : ergo futuritio creaturarum non causatur ab essentia divina habente illum res-

pectum rationis : ergo ab essentia nuda, et a volitione non libera, sed necessaria : ergo creaturæ sunt futuræ a Deo necessario et per volitionem necessariam. Quod cum concedi non possit contradictorium erit verum : ergo causantur in ratione futuri a volitione libera : ergo libera volitio causat libere fundamentum illius respectus, sine quo, et ante quem non est libera : ergo causat ut libera, et non libera, quod est prorsus admittere circulum vitiosum et contradictione plenum. Sed quid moramur? Ipse Vasquez in verbis supra relatis fatetur hunc circulum vix posse evitari, et non posse satisfacere hunc modum dicendi difficultati propositæ : ergo ex ipsa sua origine nata est sententia ex mente Vasquez falsitatis convicta, et insufficientiæ vicio laborans. Ipse ergo eam expungit, qui defendit.

XXII. Propter hoc sententiam Aureoli aliter temperavit p. Arrubal hic disp. LIV, c. III, quem sequitur Torres opusculo de voluntate, disp. II, dub. IV, Herice hic disp. XVI, c. X et alii, et dicunt ipsam indifferentiam liberæ volitionis, ut libera est, non attendi in ipso actu intrinseco volendi secundum se intrinsece : sic enim necessario est in Deo, nec per ordinem tantum ad effectus, vel ex habitudine orta et fundata in effectibus ad extra, sed per habitudinem ad ipsam causalitatem productivam effectum, ita quod ipsa productio et causalitas rei ad extra quæ de se est indifferens, et potens producere vel non producere, est id quo completur volitio divina in ratione liberi, et per eam determinatur voluntas ut dicatur velle hunc effectum potius quam nolle, quia producit hunc effectum potius quam non producit. Et sic evitat circulum illum Vasquez, non enim dicit, ideo Deum velle libere res futuras quia illæ futuræ sunt, et ideo esse futu-

ras, quia libere eas vult : sed ideo velle res futuras, quia vult illas producere : ideo autem producere quia vult volitione, et productione formaliter non causaliter determinante. Addit Herice (quod solum videtur verba addere) quod sicut voluntas nostra est indifferens ad velle et nolle indifferentia in actu primo, ita actus divinæ voluntatis, quæ est formaliter etiam nolitio, indifferens est non ad volendum, vel nolendum, sed ad producendum, vel non producendum : libertas enim non requirit essentialiter quod sit a voluntate ut amativa, sed ut indifferens, et sic si ipsa volitio est indifferens ad producere, libera est.

XXIII. Cæterum hæc explicatio eadem infelicitate laborat qua præcedens, quia ista productio, qua dicit constitui determinate actum liberum est executio divinæ voluntatis et providentiæ. Vel ergo sumitur pro executione, et productione passive sumpta, ut identificatur cum creatura extra Deum, et ut est aliquid temporale, scilicet ipsa creatio creaturæ, vel sumitur pro executione et productione activa, ut est aliquid increatum et æterna actualitas Dei. Si primum, est aliquid creatum utpote extra Deum, et idem est iudicium de illo atque de effectibus Dei, in quibus Vasquez dicebat fundari respectum rationis requisitum ad nolitionem liberam, ut liberam : quidquid enim extra Deum est, pro effectum et creatura reputari debet : nec potest aliquid creatum pertinere ad constitutionem liberi ut liberi Dei, nisi tamquam terminus et objectum ejus : nam formaliter dicere quod constituit liberum increatum, non nisi insanissime dicitur. Si dicatur secundum, eadem difficultas est, quomodo hoc increatum, quod est productio, sit liberum et indifferens erga objecta, cum in se sit entitatis necessariæ, et

quomodo hoc increatum quod est volitio, sit indifferens? Et sicut productio increata libera dicitur, cur velle increatum, indifferens non erit? Et instauratur ibi argumentum sæpe factum, quia id quod addit seu importat productio in quantum increata, est aliquid intrinsecum quod potest abesse a Deo, et libere illi inest, et sic reciditur in sententiam Cajetani quod aliquid intrinsecum Dei possit non esse in Deo : vel importat aliquid extrinsecum etiam ipsi productioni, et ipsi Deo, et sic est aliquid creatum et effectus productionis, et sic reciditur in sententiam Vasquez quod ex aliquo creato, seu ex effectu Dei sumitur ipsum fundamentum relationis rationis, sive quo divina volitio non est libera et determinata.

XXIV. Et præterea magnum inconveniens est, quod cum voluntati essentialiter et primordialiter competat jus libertatis, et ab ea habet executio ejus quod sit libera, quia videlicet dirigitur et derivatur a libera voluntate, dicatur modo quod voluntas in suo intrinseco velle non sit libera et productio ad extra, quæ est executio hujus voluntatis, præbeat illi indifferentiam, et libertatis rationem seu determinationem. Unde recurrit hic iterum vitiosus ille circulus quo rotatus est Vasquez, scilicet quod productio ad extra, cum sit executio voluntatis, ideo est libera, quia liberæ voluntatis executio est, et a libera voluntate descendit : nam si a necessaria volitione descenderet, non esset in manu ejus non exequi : necessario enim executio illa ex voluntate esset : ergo non posset a voluntate retineri, etsi libera non esset. Ideo ergo libera est, quia liberæ voluntatis, et non necessariæ executio est. Ex alia autem parte dicunt hi auctores, quod volitio illa ideo libera est, quia productio, seu executio est libera, et

ex ejus indifferentia completur : ergo non evitant circulum Vasquez. Ac denique sequitur Deum esse liberum, quia potest producere et non producere, non quia potest velle et non velle, quod totum Aureolus dicebat.

XXV. Denique, volitio et decretum divinum est causa et ratio productionis rerum ad extra, ita quod hæc causalis est vera : Quoniam voluit, fecit, sed non est causa faciendi volitio, ut necessaria aut indifferens ad agere et non agere : ergo ut determinata : ergo productio ipsa non determinat libere in ratione volendi, sed supponit liberam determinationem in esse volitivo. Major exprimitur a D. Thoma q. xxiii de verit. art. iv ad xv : « Voluntas ad volitum habet duplicem respectum : primum ad ipsum in quantum est volitum : secundum vero habet ad idem in quantum producendum in actu, et hic respectus præsupponit primum. » Et deinde negari hoc non potest salva Scriptura, ut cum dicitur Psalm. xvii : *Salvum me fecit quoniam voluit me.* Job : i : *Sicut : Domino placuit, ita factum est :* Jonæ i : *Tu Domine sicut voluisti, fecisti :* Psalm. cxxxiii : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit :* Judith ix : *Hoc factum est, quod ipse voluisti :* Actorum iv : *Convenerunt Herodes, et Pontius Pilatus facere, quæ manus tua, et consilium tuum decreverunt fieri.* Jam si vera est sententia horum auctorum, quod productio formaliter determinat velle divinum, ut sit libere volens, determinate potius quam nolens : ergo ideo libere vult, quia libere producit et facit, non e converso, quia vult facit, et sic erit sensus, *salvum me fecit quia voluit, id est, salvum me fecit, quoniam me fecit; quid insulsius? Sicut Dominus fecit, ita factum est : Tu Domine sicut fecisti, fecisti : Omnia quæcumque fecit,*

Dominus fecit, etc. Hoc autem est totam Scripturam vertere, et ad improprietates relegare, et non propriam volitionem Deo tribuere, sed metaphoricam, id est, productionem pro volitione. Minor vero est constans, quia volitio Dei ut necessaria vel indifferens non magis est causa producendi quam non producendi : ergo non est causa determinate faciendi magis quam non faciendi; et præsertim quia voluntas sub hac indifferentia non solum respicit volenda, sed etiam nolenda, non solum facienda, sed etiam non facienda, et sic omnia ad quæ se extendit volitio indifferens, sunt tam quæ facit quam quæ non facit, tam quæ vult quam quæ non vult : indifferentia enim omnia ista complectitur : ergo falsa esset illa locutio : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit*, si ly voluit sumitur indifferenter, et non determinate pro velle, ut distinguitur a nolle. Patet consequentia, nam ly voluit indifferenter sumptum complectitur tam volenda quam nolenda : ergo sensus esset, omnia volita et nolita fecit. Quid absurdius? Cum nolente Deo nihil fiat. Et cum dicitur : *Hoc factum est quod ipse voluisti*, si ly voluisti sumatur indifferenter pro velle et nolle, est sensus: hoc factum est quod voluisti, vel noluisti. Quæ omnia absurdissima sunt. Si vero sumatur velle pro velle determinato, ut distinguitur, et hoc habet per ipsum facere seu producere, sensus erit : quæ voluit fecit, quæ fecit fecit. Si vero datur velle determinate ante producere, hoc est intentum.

ARTICULUS IV.

Mens D. Thomæ circa liberam volitionem Dei.

I. Tantam variarum opinionum sententem, et excrescentes vepres mi-

rum quam paucis verbis præsciderit S. Thomas. Versans enim hanc difficultatem cum in hac quæstione XIX, art. III, tum in I contra gent. c. LXXXII, docet habitudinem ad volita creata non esse necessariam in Deo, et quod determinatur a se non aliunde, nec quasi in potentia existens ad aliquid, sed ex eo quod habet ex se necessitatem. Mirum dictum! Quod idem immutabile et necessarium in se existens fundet habitudinem contingentem ad aliud, quia ex se necessitatem habet. Si hoc evolvere possimus, totam difficultatem ex mente s. doctoris exhauriemus. Igitur in hac prima parti q. XIX, art. III ad V, sic D. Thomas dicit : « Ad quintum dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam. » In hoc ergo consistit totum hoc mysterium secundum D. Thomam, quod habitudo contingens seu non necessaria potest habere fundamentum necessarium et immutabile, nec indiget aliquo extrinseco dante indifferentiam, dummodo terminus ad quem est talis habitudo, sit contingens, et omnino subjectum illi necessario, sine dependentia aut indigentia istius ab illo. Hoc enim est proprium rei æternæ et immutabilis quod potest immutare alia, et in illis ponere contingentiam sine mutatione in se, quia est pure immutans, et nullo modo mutabile. Et ad hoc servit doctrina, quam ponit S. Thomas citato loco contra gentes, ubi solvens illam difficultatem quomodo voluntas divina se habeat ad utrumlibet, quod est habere contingentiam sine hoc quod sit in potentia ad utrumque, dicit : « Quod esse ad utrumlibet potest dupliciter conve-

nire alicui virtuti. Uno modo ex parte sui : alio modo ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum est consecuta suam perfectionem per quam ad unum determinetur ; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest, sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se : nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo sit perfectissime unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. » Sic D. Thomas.

Ex his ergo elicio mentem D. Thomæ duabus conclusionibus. altera ad distinguendum volitionem ut liberam a seipsa ut necessaria : altera ad distinguendum rationem volitionis a nolitione, etiam in ipso actu ut libero.

II. Prima conclusio : Volitio Dei ut libera, et ut distinguitur a ratione necessariæ volitionis est actus immanens et intrinsecus Deo, distinguiturque a ratione actus necessarij, quod volitio ut necessaria respicit divinam bonitatem ut objectum sibi omnino adæquatum, in eo ut omnino identificatum sibi : ut autem libera non constituitur per ordinem ad objectum creatum, quod est extra se, nec per habitudinem realem, quæ esset dependentia, nec per habitudinem rationis, quæ est quid fictum, et non constituit formaliter

actum realiter liberum ; sed potius importat et dicit summam et absolutam independentiam a creaturis, et summam subjectionem creaturarum ab ipsa, ideoque non tam respicit illas ut objecta, quam ut effectus inadæquatos, contingentes, et sibi non necessarios. Solum autem objectum proprium illius actus est bonitas divina, creaturæ autem effectus sunt illius, etiam ut volitio est. Hanc conclusionem statuimus contra Aureolum, et alias sententias quæ ex illa deducuntur et supra manent impugnatæ, quatenus indifferentiam et libertatem Dei non ponunt in ipso velle intrinseco divino, sed in ipso operari divino, ita quod sit indifferens in operari, non in velle, sed solum dicitur velle determinate, determinatione, vel denominatione sumpta ab operatione, vel ab affectu. Et primo, quod volitio in quantum libera, sit intrinseca in Deo, quod est esse ipsum actum immanentem et non operationem transeuntem producendi seu operandi ad extra. Probatur, nam velle illud divinum quod in Deo est actus secundus sicut intelligere, vere, et realiter versatur circa creaturas, non solum in linea producendi et operandi ad extra, sed in linea volendi, et per modum inclinationis internæ, ita quod non solum Deus se vult, et se amat, sed etiam creaturas actu immanenti, qui solum est volitio : ergo ipse actus ut immanens et intrinsecus in Deo in ratione volitionis libertatem habet.

III. Antecedens negari non potest : nam creaturæ habent esse et bonitatem participatam a Deo : ergo sunt objectum amabile, quia bonum et appetibile idem sunt, et sunt cognitæ et intellectæ a Deo : ergo per ipsum velle divinum ut actus immanens est, attingi et amari possunt, nihil enim aliud requiritur ut aliquid per voluntatem attingatur ;

quam ut sit bonum cognitum ab intellectu; creaturæ autem sunt bonæ, et cognitæ ab intellectu divino: ergo amabile objectum sunt ab ejus voluntate, etiam secundum quod amabile distinguitur a producibili, et amare a producere. Et sic Scriptura divina significat non solum productionem Dei, sed etiam amorem et voluntatem attingere creaturas, Joan. II : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*. Quis autem dicat facere hunc sensum: Sic Deus produxit mundum ut Filium suum daret? Cum productio mundi non inferat donationem Filii: productus enim est mundus a Deo auctore naturæ, datus vero est Filius ex amore Dei auctoris supernaturalis: non ergo sic produxit ut daret Filium, sed sic dilexit productum ut daret Filium. Nec illa dilectio mundi fuit ipsa datio Filii: tunc enim esset sensus: sic dedit Filium mundo, ut daret Filium; quæ est stupida locutio. Et idem in aliis locis Scripturæ videre est, ut Psal. XVII : *Salvum me fecit, quoniam voluit me*, et aliis supra relatis et ponderatis.

IV. Consequentia vero probatur, quia volitio Dei ut actus immanens volitionis, et in linea volendi, ut distinguitur a linea producendi versatur circa creaturas, quantum ad earum esse et bona quæ eis vult: sed non versatur illa volitio et ille actus immanens necessario circa illas creaturas, alias si necessario essent volitæ, non possent non esse, quia voluntas Dei necessario non potest non semper operari libere.

Confirmatur, quia ratio liberi maxime debet esse voluntaria, et a principio intrinseco: ergo non potest voluntati convenire ex denominatione ab aliquo extrinseco, seu ab aliqua actione consecuta ad ipsum velle, et executiva voluntatis. Ante-

cedens est certum, quia illud primo et per se dicitur liberum, quod primo et per se est electivum, potestque discernere inter unum et aliud ex judicio et collatione rationis: inde enim maxime dicitur aliquis arbitrio regi, quia ex electione propria movetur et non ex obligatione aut naturali instinctu, ut hic docet S. Thomas q. XIX, art. x, et infra q. LXXXIII, art. I et art. III, ubi dicit: « Quod vis electiva est liberum arbitrium. » Sed eligere, et libere operari maxime fit per inclinationem ab intrinseco se moventem, non ex sola productione indifferenti. Nam si indifferenter operari est solum operari diversa et varia: hoc etiam habet cælum et sol, nec tamen est liber: si autem indifferenter operari est cum potestate arbitrandi et eligendi ut fiat vel non fiat operatio, talis indifferentia supponit inclinationem indifferentem; hæc autem inclinatio debet esse ipsum velle, et ipsum intrinsecum appetere ex propria inclinatione et dominio. Nec potest esse aliquid rationis, ut ex dictis in præcedenti articulo constat; tum quia Deum velle creaturas, sicut et producere non est aliquid fictum, sed reale; tum quia velle ipsum quod in Deo reale est etiam in quantum realis actus attentivus est creaturarum, et non solum sui, quia realiter amari possunt, et voluntatem amare aliquid reale est, sicut etiam intelligere creaturas, et producere, et providere illis ex parte Dei, aliquid reale est; tum denique, quia libere et cum dominio et arbitrio se habere ad alia ad perfectionem et superioritatem pertinet: ergo ad realitatem et non ad aliquid fictum et rationis. Sic ergo ratio liberi primo et per se inclinatione interiori, quæ est ipsum velle, inveniri debet, non in operatione ad extra: sed si ista est indifferens indifferentia potestatis et do-

minii, est ex voluntate et inclinatione interna explicata in operatione.

V. Ex his explicari possunt reliquæ partes conclusionis. Nam quod hæc libertas consistat in summa et absoluta independentia illius volitionis erga creaturas, quas respicit ut objecta inadæquata, explicatur ex eo, quod libertas in nobis postulat independentiam ab objecto, non quidem in specificando actum, quia in hoc dependet necessario actus ab objecto in specificatione sua, quæ desumitur ab objecto, sed in movendo ad exercitium actus, eo quod objectum circa quod est actus liber, debet esse tale, quod non cogat potentiam ad habendum actum, nec superet totam resistantiam illius, sed licet possit allicere et attrahere potentiam, non tamen omnem ejus adæquationem superet; unde quoad hoc est independens potentia ab objecto, et est domina sui actus, et in tantum est domina, in quantum minus subjecta, et dependens, ne moveatur et subiciatur objecto, nisi secundum quod voluerit. Major ergo dependentia actus ab objecto, minuit de dominio et libertate actus, et minor dependentia auget libertatem et dominium. Ubi ergo fuerit summa et absoluta independentia voluntatis erga aliqua objecta, non solum in movendo voluntatem, sed etiam in specificando, aut terminando actum, quia non dependet specificatio illius actus, et ejus consistentia a tali objecto; licet potest super illud non per dependentiam aut necessitatem actus etiam in sui terminatione ab illo, sed per subjectionem omnimodam illorum objectorum ad se, talis volitio erit summe libera, et indifferens, indifferens et libertate dominii, non potentialitatis, quia videlicet excedit utrumque eminentia sua, non per tendentiam ad aliquod illorum

perficitur, nec per additionem aut mutationem in se. Libertas autem et indifferentia dominii fundatur super independentia, quia opponitur subjectioni et servituti, quæ est per dependentiam: in illa ergo summa et absoluta independentia volitionis consistit libertas divina. Et cum non sit independentia penes egressionem actus a potentia, vel non egressionem, quia in Deo tantum est actus secundus et purissimus et unicus, fit ut dependentia sit in tangendo vel non tangendo objecta illa, non per terminationem, qua indigeat actus terminari, sed qua potest se communicare, et subicere sibi objecta illa: sicut personalitas divina quæ terminat naturam divinam potest terminare naturam creatam, vel non terminare sine additione aliqua sui, sed per puram mutationem naturæ creatæ; et actio divinæ omnipotentiae potest inferre passionem et mutationem in tempore in creatura, non per additionem aliquam ad se, sed per solam mutationem creaturæ.

VI. Quod autem hæc sit perfectissima et actualissima et intima libertas, constat ex dictis, quia est magis independens, et minus subjecta, vel desumpta ab aliquo extrinseco: ergo magis dominativa et superior: ergo magis perfecta et in actu, imo actus ipse secundus libertatis, et magis intima, quia minus ab extrinseco desumpta aut dependens. Et quidem in libertate creata invenimus majorem dependentiam, potentialitatem et subjectionem, tum ab aliquo intrinseco quod est ipsa potentia; tum ab aliquo extrinseco quod est objectum, et quanto magis est de dependentia, et subjectione, tanto minus est de libertate: nam imprimis dependet actus a potentia, ut ab eliciente, ab objecto ut a determinante specificative et alliciente moraliter a Deo ut

a causa prima influente et movente. Semel autem egresso actu, ita dependet ab objecto in specificatione ab illo, et terminatione ad ipsum, quod non sit in manu ejus, aut non tangere objectum, aut non terminari ad ipsum : in hoc ergo libertas illa est minus perfecta et magis subiecta, et sic minus libera et dominativa. Quod totum secus accidit in divina, quæ nec est actus egrediens a potentia, neque dependens ab objecto creato in sui terminatione aut specificatione, sed objectum pendet ab ipso, et sic si terminetur ad objectum, est per dependentiam objecti a se, non sui ab objecto.

VII. Secunda conclusio : Volitio in Deo ut determinate est volitio distincta a nolitione, vel in quantum est volitio magis ad unum quam ad aliud, non id habet formaliter, et per locum intrinsecum ex aliqua diversitate objectorum, quæ in sua significatione includat, aut ex habitudine rationis ad ipsa tamquam ex ratione formali, sed ex absoluta et intrinseca actualitate sua ut immutata et necessaria in se, immutante autem objectum seu communicante rationem objecti non necessario; nolitio autem ex eadem immutata et necessaria actualitate, ut non immutante nec constituyente rationem objecti. Itaque sicut omnipotentia Dei, quæ est etiam actus secundus operandi ad extra in se immutata immutat aliquas creaturas, alias non, et non semper immutat, sed in tempore, quo determinat et vult, non quod per hoc aliquid ponatur vel tollatur ab actione divina, sed tota immutatio est in creatura : et sicut Persona Verbi modo terminat naturam humanam, non ante, sine hoc quod aliquid accrescat ipsi Personæ, sed tota mutatio tenet se ex parte creaturæ, ita in actu immanente volitionis divinæ creatura participat rationem objecti, et constituitur in

ratione talis per hoc quod subjiicitur volitioni, quod est amare illam, vel non subjiicitur quod est nolle, sine aliqua mutatione ex parte actus, sed tota mutatione se tenente ex parte creaturæ. Nec est reddenda causa, quare Deus vult hanc creaturam, aut non vult illam ex parte ipsius creaturæ, sed ex parte ipsius Dei qui vult hanc creaturam, non quia elicit actum volendi, sed quia suo actu voluntatis subjiicit eam sibi ut existat, et sic constituit illam in esse objecti voliti, non vult aliam creaturam, non quia elicit actum nolitionis, sed quia est ipse actus nolitionis, non subjiiciens sibi creaturam ut existat in tempore. Et sicut potuit subjiicere illam creaturam amando, potuit non subjiicere, et tunc esset nolitio. Et melius dicimus subjiici creaturam aut non subjiici, quam objici vel non objici, quia revera creaturæ non tam comparantur ad voluntatem divinam ut objecta antecederent moventia, quam ut effectus consecuti, et si sunt objectum habent participare rationem objecti, et constitui in eo ab ipso actu, quod est esse effectus ejus.

VIII. Hanc resolutionem elicio ex D. Thoma supponendo id quod notissimum est, eandem difficultatem esse, et eandem rationem reddendam inter volitionem et nolitionem divinam circa creaturas; atque inter volitionem magis ad unam quam ad aliam, quia hoc ipsum quod est velle, seu amare magis unam creaturam quam aliam, est velle aliquod bonum uni, quod non alteri: non enim est magis vel minus ex parte actus divini, sed ex parte rei volitæ, quæ est major pro una, quam pro altera, et illud majus quod est volitum uni, est nolitum alteri. Eadem ergo est ratio volitionis et nolitionis absolute, quæ volitionis secundum magis et minus. Loquens autem D,

Thomas de ista diversitate volitionis in Deo dicit in hac prima parte, q. xx, art. iii: « Quod ex parte actus divini non datur magis et minus, sed omnia amat uno et simplici actu voluntatis et sempereodem modo se habente. » Addit autem solutione ad iii: « Quod intelligere et velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua objecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis scire aut velle, sicut circa amorem dictum est. » Ecce quomodo D. Thomas ponit ipsum actum, qui est velle, ita absolutum, quod in sua significatione non includit objecta (utique creata: nam increatum est ipsummet velle) ita quod ex diversitate objectorum sumatur diversitas magis volendi unum objectum, quam aliud. Et eadem est ratio volendi unum, et nolendi aliud, quia ut diximus, illud quod est magis volitum uni, est nolitum alteri, quod est minus volitum: ergo antecedenter ad objecta sic diversa, et variata est in Deo magis velle unius, et minus alterius, et consequenter volitio unius, et nolitio alterius in quantum id quod magis est volitum uni non est volitum alteri minus volito. Ergo neque sumitur ista intrinseca distinctio volitionis a nolitione ex ipso respectu rationis ad objecta aut inclusione illorum in significatione talis velle: ergo ex absoluta actualitate Dei intrinseca, quia si non ex respectu et ordine ad objecta, ex absoluta ergo ratione sui ante objecta ut a ratione formali volitionis et nolitionis. Non autem ita absoluta quod non habeat pro effectu ipsa objecta, et immutet illa, quia ut dicit ipse D. Thomas loco supra allegato in hac quæstione a. iii ad v: « Voluntas divina quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam. » Ubi pondero dicere D.

Thomam quod necessitatem habet ex se, determinationem autem non a volito, sed ad volitum. Est ergo illa volitio in determinando se, absoluta a volito ut ab objecto seu ratione formali, aut motiva, non absoluta ab illo, ut a termino, seu effectu, quem utique immutat; et ad illum dicit habitudinem non necessariam, quia non indiget illo etiam ut determinet se, sed volitum indiget volitione Dei et ita ipse actus qui est ex se actus secundus volitionis et nolitionis quantum ad entitatem actus fundat habitudinem non necessariam ad objectum sibi in adæquatum et non sibi necessarium, et quia in adæquatum, objectum est, alterum respectum tantum terminat, scilicet vel volitionis vel nolitionis, immutato actu ex parte Dei, et tota immutatione solum se tenente ex parte creaturæ. Et ex ista terminatione ad objectum fit denominatio illius actus, quod sit determinate volitio, vel determinate nolitio, prout unum ex illis inadæquatis respectibus fundat, et determinat ex se erga objectum.

IX. Et ex hoc sumi potest fundamentum hujus assertionis, cujus tota difficultas est, quomodo possit iste actus in se necessarius et immutatus existens fundare habitudinem illam rationis, sine qua non est volitio determinata, ut distinguitur a nolitione, et tamen illa habitudo est contingens, et deesse potuit Deo, nec tamen fundatur in ipsa mutatione creaturæ, sed antecedit illam, quia causat talem mutationem, in quo distinguitur ab habitu dine quam dicit productio, vel creatio creaturæ, aut terminatio divinæ Personæ ad naturam creatam, quia in istis habitudo rationis fundatur in ipsa mutatione creaturæ, et ratione ejus convenit Deo, quod nos non admitimus in divina volitione ut determinata est, et a nolitione distingui-

tur. Non potest autem fundari in ipso actu volitionis ex parte Dei, quia de se tam est volitio, quam nolitio objecti, et sic cum sit indifferens ad utrumque, non potest esse ratio fundandi determinate hanc præ illa: nec potest reddi ratio hujus, quare ille actus magis vult, quam non vult, nisi forte reddatur causa formalis, ideo vult quia vult, seu quia est volitio, nos autem non quærimus causam formalem, quæ notissima est, et in nobis etiam datur: volumus enim, et quia habemus volitionem, sed de fundamentali et determinativa quasi effective ad volitionem potius quam nolitionem, quænam illa sit in Deo?

X. Ad evincendam igitur hanc difficultatem probamus et explicamus fundamentum nostræ assertionis, quia divina volitio comparatur ad volita creata, non supponendo ipsa in ratione objecti, sed constituendo et participando creaturæ quod sit objectum, non quidem sibi adæquatum et necessarium, sed non necessarium, nec sibi requisitum, sed inadæquatum. Ergo actus ille divinus, qui simul in sua entitate est volitio et nolitio in actu secundo respectu creaturæ per hoc solum denominatur volitio potius quam nolitio, quia redditur creatura constituta in esse objecti participati ab ipso, sed inadæquate et deficienter, quia bonum limitatum est, ita quod tota determinatio volitionis est actus ipse ut immutans et reddens creaturam in se objectum volitionis. Unde autem ipse actus qui indifferenter sic potest immutare objectum determinetur, ut potius volitione tangat quam nolitione? Dicimus quod a nullo determinatur, sed ex seipso id facit, quia est pure determinans, et primum determinans, et sic passive a nullo determinatur, sed pure active determinat.

XI. Antecedens primum est cer-

tum, et communiter observatum a D. Thoma, qui in hoc ponit differentiam inter nostram voluntatem et divinam, quod nostra supponit bonitatem quam amet, divina participat et causat, et videri potest hic q. xx, a. iv, idque manifeste constat quia bonitas creaturæ, et esse illius quod amat est bonum, non ex se, sed ex participatione, amor autem Dei est amor ex se, non ex participatione objecti: ergo bonitas creaturæ non est diffusiva sui in Deum, sed diffusa ex Deo, nec ejus amorem antecedens, sed ab ipso participatum: nec enim potest aliunde participari quam ab amore ipso Dei, quia libere, et non necessario participatur: ergo ex voluntate et non ex necessitate. Non autem participat et diffundit in creaturam tantam bonitatem, et esse, sicut habet in se, sed limitatum: ergo constituit objectum inadæquatum sibi, et non implens seu trahens ad plenum voluntatem quia est objectum minus se et deficiens a se: ergo ex hac sola parte habitudo et respicientia voluntatis illius ad tale objectum est non necessaria, sed libera, licet orta ex actu in se entitative necessario, quia tangit et causat objectum incapax necessariæ habitudinis, quia inadæquatum et deficiens in se: sicut sol, licet necessario effundat lucem, contingenter tamen per eam producit herbam vel aurum, quia herba deficienter oritur ex luce solis et dependenter a causis impedibilibus, et si sol cum cognitione talis contingentiæ herbæ diffunderet lucem, voluntarie illam produceret.

Consequentia argumenti probatur, quia illa determinatio actus, ut sit volitio potius quam nolitio, non determinatur ab ipso objecto, quia non est indifferentia passiva, indigens externa determinatione, et præsertim ab objecto creato orta,

nec est actus in se contingens, qui ab alio indigeat determinari, sed in se habet totam necessitatem et actualitatem volitionis et nolitionis absolute, et independenter ab objecto movente et determinante se: ergo per hoc solum quod talis actus sit de facto immutans objectum seu constituens illud in rationi boni, et volibilis determinate est volitio potius quam nolitio. Et quia constituit illud objectum in esse objecti volibilis per participationem sui limitatam, et non adæquatam ad plenum voluntati, ideo habitudo illa ad objectum non solnm in ratione producti, sed etiam in esse voliti, necessaria non est: sufficit enim ad contingentiam hanc, et libertatem quod ex parte unius extremi attingatur aliquid contingens et inadæquatum voluntati, ut actus ille qui in sua perfectione et actualitate est necessarius, in attingentia et derivatione seu participatione illius objecti sit contingens seu liber. In quo notanda est insignis doctrina D. Thomæ quæst. xxiii de verit. art. v ad 1, ubi inquit: « Quod ex voluntate sequitur aliquid eo modo, quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse; sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causæ et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis. » Sic ergo quamvis esse illius actus volitionis et nolitionis sit necessarium, et in actu secundo, tamen potest sequi habitudo non necessaria, non propter esse actus, sed propter limitationem objecti, quod sibi non est adæquatum non minus in actu immanenti voluntatis erga objectum, quam in actu immutativo ad extra in objecto mutato, quia etiam actus immanens constituit illud in ratione objecti, et

in ratione objecti contingentis, quia limitati, et inadæquati sibi: totum enim objectum participat a voluntate Dei, nihil voluntas ab objecto. Et licet ille actus de se sit indifferens ad volendum, et nolendum, imo sit ipse actus volitionis et nolitionis, potest tamen fundare habitudinem volendi potius quam nolendi ex se ipso, quia non habet indifferentiam passivam, quæ indigeat alio superaddito ut determinate illam fundet, sed pure activa, imo et purus actus, et ita ex se potest fundare determinatam illam habitudinem: sed quia erga objectum contingens et limitatum se habet, illudque tale constituit, ideo non necessario fundat illam. Et sic dicitur operari secundum consilium voluntatis suæ: consilium enim determinat de agendis, sed voluntas divina, quia non determinatur passive ab objecto, et ab agendis, sed ipsa est summum et primum determinans, ipsa sibi est consilium; determinat autem non se, ut sit in se entitas volitionis, quia sic determinaretur volitio passive, sed ut objectum sit volitum, cum posset ab eodem actu reddi nolitum, quia objectum inadæquatum est et contingens, et utriusque capax.

COROLLARIA EX DICTIS.

XII. Ex dictis colligo primo sententiam illam p. Suarez supra relatam valde accedere ad hanc mentem S. Thomæ quatenus totam rationem liberi, ut distinguitur a necessario, tribuit intrinsecæ perfectioni divinæ, et determinationem volitionis a nolitione, seu distinctionem, tribuit inadæquate explicationi ejusdem actualitatis in Deo erga objectum, quia ex se habet non necessario et adæquate se explicare quoad omnem rationem, et ideo con-

tingenter convenire. Quæ ultima pars si intelligatur de explicatione illius actualitatis, seu actus volendi et nolendi in ordine subjectum, quod afficit, et cui præbet formalem effectum, non potest intelligi, quod ex hoc parte possit se explicare vel non explicare, afficere vel non afficere contingenter, quia non est capax illud subjectum quod est Deus hujus contingentiae, sed quidquid illi convenit, semper et necessario convenit; alias inciditur in opinionem supra attributam Cajetano, quod aliquid convenit Deo tamquam perfectio extensiva, quæ posset non convenire. Debet ergo intelligi de explicatione illius actualitatis, non in ordine ad subjectum quod afficiat, et reddat volentem, sed in ordine ad objectum quod efficiat, et reddat bonum et constitutum in esse objecti, ut sic denominetur Deus determinate volens potius quam nolens sicut ex natura sua semper et necessario habet actum, qui est operatio factiva rerum; non tamen semper necessario denominatur agens, et creans, sed tunc quando sequitur in tempore effectus: hoc enim est mirabile (si non esset, non esset divinum) et eminentissimum in Deo, quod cum sit in se immutabilis et mutet omnia, habet in se actum, qui est operatio, imo est ipse actus purus, et tamen non semper sequitur effectus, sed contingenter: quia sic subicit sibi creaturas non necessitatus ad ipsas: quod advertit S. Thomas q. 1 de potentia, art. 1 ad VIII et 1 p. q. XLVI, art. 1 ad X. Itaque explicatio illius actualitatis in ordine ad omnem suam rationem, quod non semper, et adæquate fiat, non debet intelligi per modum explicationis formæ, et effectuum formalium, et quasi in ordine ad subjectum, sed explicationis ad objectum, et quasi effective quatenus immutat illud, et consti-

tuit in ratione objecti et subicit sibi, eo quod non comparatur objectum ad actum ut specificans, et movens illum, sed ut effectus secutus ad ipsum, contingenter tamen, quia objectum ipsum contingens et deficiens est et limitatum. Et hoc immutare et constituere objectum, realiter convenit actui, et per summam independentiam, et dominium in objectum, quia constituit illud, non constituitur ab eo; quod tamen nos per habitudinem explicamus quia aliter non possumus intelligere, quomodo actus se habeat erga objectum etiam quod constituit, et posset non constituere. Et ita tandem videtur ipse Suarez sentire.

XIII. Secundo, colligo hanc indifferentiam, et libertatem esse in Deo maxime intrinsecam et formalem, versari autem circa objecta creata constituendo illa in esse objecti, non præsupponendo: unde ad hanc libertatem maxime conducit (nullo modo officit) immutabilitas, et necessitas illius ex parte subjecti. Patet hoc ex dictis, quia libertas illa consistit in maxima independentia, et summa actualitate Dei, qua non dependet a creaturis, etiam ut objectis, sed creaturas facit dependere a se sine necessitate ad ipsas, sed cum summo dominio: ergo non est maxime intima ista libertas. Patet, quia maxime independens ab omni extrinseco: ergo maxime intrinseca; et similiter est summa perfectio et actualitas: ergo maxime realis. Et quia hæc libertas non consistit in egressione a potentia, nec in aliqua potentialitate, qua possit recipere determinationem ab aliquo, sed in se est in puro actu, ex se immutat et determinat omnia, necessario fundatur in necessitate et immutabilitate actus, ex qua habet non aliunde determinari, sed ex se determinare omnia, et ex eo denominatur volens, quia determinat in objecto

participationem boni, ratione cujus est volitum, non quia in se determinatur ad volendum: in se enim habet quiddam actus volitionis et nolitiois est.

XIV. Tertio, colligo respectum, seu habitudinem rationis, qua nos explicamus determinationem hujus actus ad volendum potius, quam nolendum, et alii vocant extensionem vel applicationem, alii terminationem seu determinationem actus erga illa objecta, et omnia in idem redeunt, non pertinere ad constitutionem intrinsecam, et formalem actus liberi, vel determinationem ejus erga objectum, sed consequi ad ipsum, et explicari a nobis per respectum seu habitudinem non necessariam ad objectum, ut D. Thomas dixit citato loco, licet ex suppositione quod velit, consequatur illa habitudo. Patet hoc, quia constitutio actus liberi est in Deo omnino absoluta, et summe independens ab objecto, sed potius per summam dependentiam objecti ab ipso, et ita dixit S. Thomas velle Dei non includere in sua significatione objecta in hac prima parte, quæst. xx, art. iii ad iii. Repugnat ergo constitui formaliter et intrinsece hanc summam independentiam per habitudinem ad aliud, quæ ad modum dependentiæ, seu tendentiæ accipitur, et multo minus, per habitudinem rationis, quæ non est aliquid reale, cum illa summa independentia realissima sit. Sed quia in immutando creaturam, et subjiciendo sibi, non potest a nobis summa et absoluta et independentia intelligi, sine aliqua applicatione, quæ per modum respectus, et tendentiæ, significatur; ideo illa habitudo dicitur consequi, non constituere formalem actum ut liberum, quia pertinet ad attingentiam qua tangit objectum, et reddit illud volitum, et in esse objecti reddit constitutum, quod tamen jam supponit

actum constitutum eo quod causatur objectum ab actu, ergo supponit actum non autem constituit illum, sicut in nobis actus constituitur per ordinem ad objectum, non ante: et ideo respectus ad objectum in Deo consequitur ad constitutionem actus, in nobis antecedit, quia constituit, seu specificat. Et tamen licet consequatur, non necessario, sed contingenter consequitur, quia objectum contingens, et inadæquatum est voluntati. Sicut etiam in actione Dei operativa ad extra respectus ad effectum non constituit actionem illam æternam in se, sed consequitur, non tamen denominatur Deus actu agens, et creans quousque effectus sequatur et respectus ille, quia denominatio agendi est denominatio terminata, et requirit terminum ad quem sit, non solum subjectum. Sic etiam volitio, licet in actu semper sit in Deo, non tamen denominat Deum volentem potius, quam nolentem determinate, nisi per habitudinem ad objectum quod constituitur in esse objecti, immutatur in se ab actu illo, sub ratione voliti potius quam noliti; denominatio autem illa cum non solum sit actus volendi, sed determinet, et discernat a nolitioe, intelligi non potest sine discretionem facta in objectis; et sic oportet, quod non fiat ante ipsa objecta immutata ab actu, et consequenter nec ante habitudinem illam, seu applicationem explicatam a nobis per habitudinem, quæ non constituit actum formaliter, quia est summe independens; nec sequitur necessario, quia circa objectum contingens est, licet actus in se, et entitative sit necessarius. Unde per hoc quod ille actus determinate dicatur volitio potius quam nolitio, non tollitur, aut advenit aliquid reale in Deo, sed tollitur vel ponitur immutatio, ex parte creaturæ, et in Deo solum va-

riatur respectus rationis, sicut per hoc quod persona terminat vel non terminet naturam, actio producat vel non producat creaturam, nil tollitur a Deo, sed a creatura, quæ sola istis mutationibus gravari potest.

XV. Quarto, colligitur in hac sententia nullum esse admittendum circulum, nec umbram ejus, dicendo quare vult Deus determinate potius, quam non vult, scilicet quia creaturæ sunt futuræ, aut productio, et immutatio earum datur; et quare datur hæc immutatio vel productio aut futuritio? Quia Deus vult. Hoc totum cessat in præsentī: dicimus enim ideo Deum terminate velle potius, quam nolle creaturam, sumendo ly ideo pro causali, seu ratione formali; quia vult, et ex se determinat, non consilio sumpto a convenientia objecti, sed consilio voluntatis suæ, quia vult, quia determinat, et constituit suum objectum, non ab eo determinatur, aut specificatur. Et cur non necessario vult hoc, et non vult aliud, sed contingenter sequitur illa determinatio, cum tamen actus volitionis necessario sit in subjecto? Dicimus ideo esse, quia, licet entitas necessaria sit ille actus ex parte subjecti, respectu tamen objecti habet summum dominium, et independentiam ad ipsum, et objectum illud in se est limitatum, et inadæquatum ipsi voluntati, et contingens ac defectibile in esse; et ideo ad illud terminari non potest actus necessario, licet actus in se sit necessarius entitative, sed non terminative. Si autem ly ideo (quando dicimus ideo Deum determinate velle) significet non causam, et rationem determinandi, et volendi, sed effectum consecutum vel respectum ipsum rationis, ut conditionem requisitam ad denominandum, sic denominatur Deus determinate volens, quia objectum est

determinate volitum, et respectus ad ipsum terminatus, sed valde improprie sumitur ly ideo, et ly quia: nam hoc non est causa, et ratio determinationis, sed effectus; ab effectu autem, et conditione consecuta, non derivatur causalitas, et ratio, seu fundamentum ad causam, nec dicitur quia, nisi a posteriori. Hoc autem modo non est inconveniens, nec vitiosus circulus, quia non est in eodem genere causæ, sicut quærenti quare iste videt Petrum, si dicas, quia est visus ipse Petrus, et rursus, quare est visus, quia dirigit visum ad illum, seu videt illum, non est circulus, quia primum quia est ab effectu, et vere non est quia: secundum, a causa, et sic non est circulus. Dices: Hoc solum voluit dicere Vasquez, et non alium circulum ponere. Respondetur, si hoc voluit, in nostram sententiam transivit, sed frustram laboravit dicendo non evitari circulum, quia hoc non est circulus: præterquam quod jam supra ostendimus, et in ipso Vasquez constat, quod futuritionem creaturarum accepit pro fundamento, et ratione liberæ volitionis Dei, non pro solo effectu.

XVI. Ultimo, colligo in gratiam cardinalis Cajetani, quod quando dixit in Deo esse aliquam perfectionem voluntariam, seu liberam, nec esse inconveniens quod aliqua perfectio libera possit deesse Deo, licet asperioribus vocibus usus sit, potest tamen ad legitimum sensum reduci, ut reducit Nazarius hac prima parte, quæst. xix, art. iii, §. secundum, scilicet quod Cajetanus non intellexit dari aliquam perfectionem liberam, id est, quæ secundum suum intrinsecum, et per ordinem ad subjectum possit deesse Deo, sed aliquam perfectionem liberam secundum sui extensionem ad objectum, potest deesse Deo, id est, ut tangit creaturam, et dicit habitudinem ad

ipsam, sub hac denominatione deesse potest. Ducor ad hoc ex verbis ipsius cardinalis art. III, seq. §. Ad hoc dicendum, ubi expressius se explicavit. Inquit enim quod: « Modus quo res est volita est duplex, quidam intensivus, quidam extensivus, et primus dat perfectionem amoris, secundus non, se extendit ipsum. Etsi quando inveniaturscriptum quod secundus pertinet ad perfectionem, intelligendum est de perfectione extensiva, et non simpliciter. » Et subdit: « Amari autem sic, id est, secundum condecentiam ad extra, seu ut diffundatur, participetur, et multiplicetur secundum suam similitudinem, non ad perfectionem intensivam, sed extensivam pertinet, et consequenter non cum necessario, sed cum libere convenientibus Deo computandum est. Quia igitur divina bonitas libere est sic perfecte volita a Deo, ideo libere alia vult, et non e converso. Et ideo proprie loquendo, nec ex aliis, nec ex aliorum volitione aliquid perfectionis, etiam extensive divinæ bonitati accrescit, sed e converso, ex perfecta extensive suæ bonitatis volitione Deus esse et alias perfectiones vult aliis. » Ecce Cajetani mentem a seipso explicatam. Perfectio intensiva est perfectio ex parte subjecti considerata. Perfectio extensiva ex parte objecti et applicationis ad ipsum. Hæc non addit perfectionem etiam extensive ipsi subjecto, id est, Deo, sed communicat aliis. Hoc idem nos dicimus, et mens Cajetani et noster sensus idem sunt. Non potuit tam sublimis mens Cajetani sic ruditer sentire de Deo, ut perfectionem aliquam increatam Deo advenientem, vel recedentem imaginaretur.

ARTICULUS V.

Difficultates enodantur.

I. Occurrunt primo difficultates supra positæ articulo tertio. Et prima versabatur circa indifferentiam libertatis componendam cum ipso actu divinæ voluntatis, quæ semper est in actu secundo. Et dicimus verissimum esse, quod in Deo non potest dari indifferentia penes egredi, vel non egredi a potentia voluntatis, sed dari indifferentiam actus penes tangere, vel non tangere ipsum objectum creatum, quod solum libere potest amari a Deo, et semper se habet ut objectum secundarium, inadæquatum. Et quando obijcitur quod respectus in actu ad objectum est illi intrinsecus, respondetur quod in actu qui dependet ab objecto, aut ab eo desumit specificationem, vel perfectionem aliquam, respectus ille intrinsecus est, imo est ipsamet entitas actus, ut non omnino ad se, sed ad aliud se habens, et sic ab eo pendens. At vero actus qui nullo modo est pendens ab aliquo, sed est entitas omnino ad se, et a quo potius objectum ipsum dependet, talis actus intrinsece non constituitur per respectum, et ordinem ad objectum illud secundarium, et a se pendens, nec reale respectum ad illud fundat; et respectus rationis per quem explicatur illa summa independentia, et dominium actus erga objectum, est quid consecutum ad actum, non constitutivum, quia si actus est causa objecti, et objectum ab eo dependet, non e contra, supponit ordo ad objectum talem actum, non constituit. Et si instetur, quod actus ille in quantum liber, et ut distinguitur a necessario, non habet pro objecto nisi rem creatam, sicut et ipsa omnipotentia, respondetur quod non distinguitur ille actus ut

liber a necessario ex objecto creato, ut movente aut specificante actum, sed ut causato et immutato ab ipso actu. Quod si objectum est causatum ab actu, non est per se distinguens, neque constituens actum, sed supponens, quia ab illo causatur. Et sic distinctio, seu constitutio actus liberi, ut liberi, anterior est ad objectum creatum, et ad respectum rationis, ad ipsum, licet talis respectus consecutive se habeat; sed ratio liberi in illo actu sumitur tamquam ex objecto ex ipsamet bonitate divina, ut communicabilis est creaturæ cum summa et absoluta independentia, et dominio, quod habet super omne objectum sibi non adæquatum, atque adeo sibi non necessarium, sed contingens respectu sui, cujus ille actus immutativus et constitutivus est in esse objecti, quia ab eo participatur quidquid boni est in objecto, atque adeo quidquid appetibile, et objectivum. Unde supra diximus, quod potius respicit illud pro effectum, quam pro objecto: et similiter se habet omnipotentia, quæ est in se absoluta, et independens, objectum autem respicit ut effectum et quid consecutum a se, sed non consecutum in esse contingenti, quod est esse existentiae, sed in esse possibili, quæ est denominatio necessaria, de qua infra circa quæstionem xxv, disp. xii, et ideo omnipotentia non est libera respectu possibilitium, licet creatura possibilis sit sibi inadæquata, voluntas autem est libera respectu existentium. Et cum inquiritur de indifferentia, quæ non potest esse nisi respectus rationis, respondetur quod indifferentia illa aliquid reale est, denominativum, et potestativum super objectum in esse volibilis, et in esse contingenti, quod tamen a nobis per respectum rationis significatur, in se tamen aliquid reale est, et absolutum, sed immutativum objecti ad

extra; et sic abesse et adesse non potest entitative et ex parte subjecti, sed solum terminative, et ex parte objecti, quia objectum in seiciens et limitatum est in esse, et sic solum est contingens, et modo contingenti attingitur ab actu per habitudinem non necessariam, ut loquitur D. Thomas. Et si instes: Quia si terminative adesse, et abesse potest non entitative, et solum est indifferens in quantum adesse et abesse potest: ergo entitative non est indifferens: ergo non entitative, nec realiter, sed fide est indifferens, respondetur quod est magna æquivocatio, cum dicitur quod solum est aliquid liberum, et indifferens in quantum abesse, et adesse potest. Nam si intelligatur quod, ut aliquid fit liberum formaliter, exigitur quod in se passive sit contingens, et possit in se abesse, aut adesse, falsum est, quia liberum ut liberum, solum consistit formaliter in indifferentia denominativa, qua potest in aliud pro libito, sive in se mutetur, et passive adsit, vel absit, sive non: hoc enim non pertinet per se ad formalem rationem, et perfectionem liberi, sed solum dominari super utrumlibet, quod tamen in nobis esse non potest nisi per mutationem diversorum actuum, et contingentiam passivam; sed in hoc deficit a perfectione et actualitate denominativa in objecta. Si vero intelligatur quod ut aliquid sit liberum, exigitur quod possit adesse, et abesse quasi active, id est, quod possit facere ut adsit, vel absit objectum, quod habet pro effectum, sic verum est, quod actus ille est liber, et indifferens active, et facit abesse, ille est liber, et indifferens active, et facit realitate activa circa objectum, nihil in se sustinendo dispendii et mutationis, et sic entitative passive non est indifferens, entitative active est indifferens; sed tunc totum adesse, vel abesse formaliter tenet

se ex parte creaturæ, et ex parte terminationis, et respectus rationis : totum autem adesse vel abesse active ex parte actus divini : sicut omnipotentia et actio Dei ut tangit creaturas reali actu, et immutativo earum, tangit illas, licet respectus ad illas rationis sit, et tangentia illa prout ex parte creaturarum se tenet, deesse possit.

II. Si istes primo, quod iste respectus rationis non potest solum esse aliquod connotatum in actu libero, cum actus, in quantum liber, non distinguatur a necessario, nisi per illud objectum circa quod libere versatur ; ergo respectus ad tale objectum est distinctivus actus, ut liberi, a necessario : ergo et constitutivus ejus in ratione liberi, et non solum connotatum, quia ante tale objectum liber actus non est ut liber, respondetur quod actus ille in quantum liber, et ut distinguitur a necessario non habet objectum constitutivum, et specificativum sui, sed constitutum, et causatum a se, ut sæpe dictum est, quia vel Dei causat bonitatem in objecto, non supponit. Unde per consequentiam evidentem sequitur, quod respectus ad tale objectum solum potest esse connotatum talis actus, et aliquid consecutum est ipso non constitutivum ejus, quia supponit actum, si ab eo causatur, si autem supponit, non per se primo constituit : solum ergo connotat. Et si inquiras quodnam ergo objectum assignamus actui libero Dei, ut libero ut constituatur per illud, respondetur quod loquendo de objecto constituyente, et specificante, actus liber in Deo non includit objectum in sui significatione, ut D. Thomas dixit in præsentī quæstione xx, art. iii, ad iii, sicut nec ipsum intelligere Dei, ut tangit creaturas, sed ille actus est summe independens, et absolutus, solumque respicit creaturas

ut objecta causata, et constituta non constituentia se. Objectum ergo illius volitionis adæquate sumptæ, est divina bonitas ut est in se, et ut est ratio participationis in creaturis, sed ut est in se fundat volitionem necessariam, quia est bonitas infinita adæquans, et identificata cum ipso velle ; ut autem est ratio participationis in creaturis fundat volitionem indifferentem, quia non habet habitudinem, et connotationem necessariam cum creaturis. Et sic D. Thomas perpetuo ostendit libertatem in actu divino, ex eo quod divina bonitas, quæ est finis non petit necessario nec dependet a bonitate creata, ut patet in hac quæstione xix, art. iii, et quæstione xxiii de veritate, art. v et i contra gent. cap. lxxxii et lxxxiii, ubi docet quod Deus volendo suam bonitatem, vult alia a se prout bonitatem ejus participant. Bonitas autem divina, ut est ratio participandi tendit in creata objecta ut sibi contingentia, non ut sibi necessaria, et consequenter est ratio actus liberi et indifferentis indifferentia activa ad constituenda objecta creata, non passiva, ut mutetur in se, et ideo convenienter habet pro objecto ipsam divinam bonitatem, non absolute, sed ut est ratio derivandi, ex se, et participandi bonitatem creatam.

III. Si istes secundo : Quia iste respectus non fundatur in actu illo ut necessario ; si enim non sequeretur respectus liberi erga objectum : nec in ipso, ut libero ; sic enim jam supponeret rationem liberi, et sic ad eam non requireretur, respondeo, quod in primis est respectus fundatus in actu ut libero, quia, ut sæpe diximus, consequitur ipsum, non constituit, ut objectum creatum causatur in esse objecti ab actu, et sic supponit ipsum actum, etiam in esse liberi,

quia ab ipso ut libero causatur non ut necessario; amando enim, et volendo causat volitum, non autem amat necessario aliquid extra se: amat ergo ut liber, causat objectum, et consequenter fundat respectum ad ipsum. Et sic ille respectus est quasi consecutum quid et connotatum ab actu libero, quia sine objecto illo ut consecuto non potest intelligi a nobis, licet in se non sit respectus, sed eminentia circa illud objectum, et hoc est connotare illud. Et cum inquiritur, quomodo antea talem respectum rationis intelligitur constitutus actus liber in esse liberi, ut distinguitur a necessario, cum id non possit intelligi sine objectorum distinctione, per ordinem ad quæ distinctio illa fiat, respondetur quod ante illum respectum, ut formaliter respectus est, intelligitur libertas actus ut absoluta in se, et independens ab objecto cum perfectione, et dominio super utrumque, id est, super objectum ut volendum, vel nolendum; quod nos non nisi per tendentiam, et respectum ad objectum intelligimus, sed in re est summa eminentia et independentia erga illud, et cum summa dependentia objecti ad ipsum. Actus vero ille, ut necessarius, habet non eminentiam ad objectum, quod est essentia divina, sed summam adæquationem, et identificationem cum eo. Si autem ulterius inquiratur, quomodo actus ille liber, et distinctus virtualiter a necessario habet determinate esse volitio potius, quam nolitio antecederet ad respectum rationis, respondetur quod ex se, et non ab objecto, nec aliquo alio determinatur; seu verius loquendo ex se determinat objectum constituendo, et causando illud in esse objecti volibilis, et boni, etiam antequam procedat in esse producti ad extra, quia etiam in ratione boni

et volibilis id habet a voluntate Dei, non e contra. Et ita volitio, ut immutans ad bonum, et constituens objectum in esse boni, volitio est, ut non constituens, nolitio. Cur ergo contingenter id facit et determinat; si ex se determinat, et in se necessarius actus est? Et ad hoc dico, quia objectum contingens et deficient, et inadæquatum voluntati divinæ est, volitio autem in se independens et summe absoluta ab ipso objecto, nec ipsum objectum sibi necessarium est, ideo contingenter, seu non necessario illud tangit et causat.

IV. Adhuc tamen objices: Quia intelligibile est quod extremis, seu causis eodem modo se habentibus sequatur diversus effectus, sed idem omnino sequitur: ponamus ergo in anteriori signo quando intelligitur Deus se amare, et nondum creaturas, pro illo priori ex parte Dei actus est omnino idem, et indifferens ad volendum vel nolendum objecta creata omnino sub eodem statu, scilicet in statu puræ possibilitatis. Unde ergo oritur quod actus ille reddatur volitio pro istis determinatis creaturis potius quam nolitio, pro aliis autem nolitio, et non volitio: cum ex se actus ille indifferenter sit velle vel nolle, objecta vero ex se indifferenter volibilia et nobilia. Unde ergo determinatio extremis eodem modo se habentibus?

Respondetur hoc esse præcipuum fundamentum Vasquez et aliorum, qui ipsum sequuntur, aut illi ex parte adhærent. Sed ex dictis deducitur solutio, quod illud axioma extremis immutatis, seu eodem modo se habentibus, sequitur semper idem, intelligitur eodem modo se habentibus tam passive in se, quam active pro aliis. Actus autem divinæ voluntatis licet eodem modo sit immutatus in se passive, sed active

aliter immutat objecta, et ideo non eodem modo se habent objecta, sed mutantur juxta modum ipsius actus divini immutantis active. Ut autem Deus active immutet, non indiget in se immutari, sed immotus permanens immutat omnia, et ideo immutatus in se, sed immutans active, res non eodem modo se habent. Immutat autem contingenter, posset que non immutate, quia ut diximus extremum circa quod versatur est deficiens, et contingens, et inadæquatum sibi nec sibi necessarium, et ideo ita determinate immutat illud quod potuit non sic immutare, nec ut objectum volitionis constituere, sed nolitionis.

V. Ad difficultatem ortam ex secundo capite, scilicet ex immutabilitate divina, etiam in volendo libere, cur videlicet non possit Deus modo in tempore incipere velle aliquid quod ante nolebat, vel e contra? Cum in hoc solum interveniat diversa terminatio ad creaturam, vel denominatio rationis, eodem modo semper se habente actu divinæ voluntatis, quod nullam infert mutationem in Deo. Illæsa ergo immutabilitate, potest modo mutare denominationem, et terminationem, et terminationem volitionis, aut nolitionis. Unde p. Suarez in disputatione xxx metaph. post longam disputationem tandem censet quod ista variatio diversæ terminationis ad creaturas non infert immediate mutationem physicam in Deo, sed moralem, scilicet quamdam animi inconstantiam et levitatem, quæ maxime dedecet Deum: cum enim ab initio fuerint ei proposita omnia objecta, et omnes rationes, et motiva, modique volendi, aut nolendi, si semel elegit hunc ordinem, non posset alium eligere, vel istum relinquere, nisi ex novo motivo et mutatione objecti. Novum motivum non datur, quia

omnia Deus prænovit, quando istum ordinem elegit. Mutatio ex parte objecti etiam non datur, ut supponimus, nec dari potest, nisi causatur ex actu divino: ergo prius supponit Deum immutantem et de volitione ad nolitionem transeuntem, quam objectum sit in se mutatum. Voluntas autem, quæ eisdem motibus et objecto perseverantibus mutatur de volente in nolentem, inconstantia, et levitatis arguitur.

VI. Nihilominus major immutabilitas in volendo id quod semel Deus vult assignanda est, quam moralis illa levitas vel inconstantia, scilicet immutabilitas omnimoda, ut S. Thomas docet in præsentī quæstione xix, art. vii. Non autem potest dici omnino immutabilis voluntas, quæ solum moraliter immutabilis est q. iii de potentia, art. xv ad vii, dicit: « Quod non competit divinæ voluntati determinatio ad unum, licet in ea sit immobilitas summa: » ergo in ipsa volitione ut libera, agnoscit D. Thomas immutabilitatem physicam, et non solum moralem in ipso quidem volitione libera, quia loquitur de voluntate, ut non determinata ad unum, neque agente ex necessitate naturæ: ergo ut libera. Immutabilitatem autem physicam, et non solum moralem ponit, quia dicit esse summam, moralis autem immobilitas sola non est summa, major est enim etiam physica. Et hoc ideo est, quia in hoc velle libero possumus considerare, vel ipsam entitatem, et actualitatem volitionis, ut tenet se ex parte Dei, vel ipsam terminationem, ut tangit creaturas, quod nos explicamus per respectum rationis. Primo modo constat immutabilem esse illum actum liberum, quia est ipsa essentia Dei, nec magis deficere potest, ac mutari, quam ipsa divina entitas. Secundo modo illa terminatio, et ille respectus caret funda-

mento mutabili, sed fundatur super immutabile fundamentum : ergo etiam pro hac parte immutabilis est physice ille actus liber. Consequentia patet, quia quando loquimur de immutabilitate istius respectus, non loquimur de illo, prout est formatum et fictum in nostro intellectu : sic enim non est capax immutabilitatis, cum non sit ens ; imo cum ejus esse sit concipi, et cognosci, sicut mutatur cognitio nostra, sic et ejus cognosci, et ejus esse. Quod si Deus format hujusmodi entia rationis (quod est valde dubium, ut alibi diximus) dicitur illud esse, seu cognosci entis rationis immutabile ratione cognitionis ad quam sequitur : sed tamen illud cognosci ortum ex cognitione divina non est cognosci fide, sicut nec ipsa Dei cognitio est fingens, sed est cognosci vere ipsa entia rationis. Et hoc, ut sæpe diximus, non est formari et fingi ens rationis. Antecedens vero probatur, quia fundamentum illius respectus non est ipsa creatura producta et mutata a Deo, et volita, ut contra sententiam Vasquez sæpe ponderavimus : ergo fundamentum ejus est actus ipse divinus, ut divinus est, si enim fundamentum ejus non est creatura : ergo ipse Deus : ergo est fundamentum immutabile non solum moraliter, sed physice. Unde D. Thomas supra quæstione xiv, art. xv ad 1, distinguit inter relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt, sicut esse Dominum, esse creatorem, etc. et inter relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur esse in Deo, sicut scire, et amare, etc. quod primæ relationes dicuntur mutabiliter de Deo, eo quod fundantur in mutatione creaturæ, id est, in ipsis creaturis secundum quod in se ipsis sunt. Et ideo Deus non dicitur ab æterno

Dominus, neque creator, quia non dantur creaturæ ab æterno in se ipsis, quæ dicantur creatæ, vel subiectæ dominio. At vero secundæ relationes non fundantur in creaturis, prout in se ipsis, sed prout intellectæ, vel amatæ, id est, in ipso actu intelligendi, et amandi, prout intra Deum, et prout actus ille immanens est, et ideo habent immutabile fundamentum, nec possunt de novo in tempore incipere denominare Deum, nisi actus ipse, ut immanens, varietur, quod est impossibile ; sicut relationes priores, quæ fundantur in mutatione temporali creaturæ, non possunt variari, nisi ipsæ creaturæ varientur ; et si esset impossibile eas variari, etiam relationes non mutarentur ex parte fundamenti. Si ergo actus Dei immanens in quantum immanens non potest variari, et fundantur illæ relationes in ipso, ut immanens est, et non ut temporaliter immutat, relationes illæ immutabiliter dominant. Constat autem, quod actus immanens in Deo, ut velle, et intelligere, non solum entitative in quantum sunt entitas increata, necessario existunt, sed etiam operative, in quantum attingunt objecta sua, quæ amant et intelligunt, immutabiliter procedunt, quia creaturas attingunt intra Deum in ipso actu immanenti ; intra Deum autem creatura non mutatur, et sic illi actus æternitate mensurantur, nec enim Deus intra se alia duratione et mensura operari potest, quam æterna ; ergo talis actus immanens prout immanenter, et intra Deum attingit creaturam, immutabiliter attingit physice, quia in attingendo sic æternitate mensuratur. Quam rationem adducit S. Thomas 1 cont. gent. cap. lxxxiii, et xxiii de verit. articulo quarto ad secundum.

VII. Ex quo obiter colliges non officere libertati divinæ, quod indivisibili æternitatis mensura mensuretur, in qua nec est futurum, nec præteritum, et non possit in tempore de novo incipere, aut ante æternitatem poni, cum ante æternitatem nihil sit. Sed licet determinata volitio Dei sit tota æternitate mensurata, nec extra æternitatem esse possit, nihilominus libera est: ergo signum est quod ut actus sit liber, non requirit diversum instans seu durationem, scilicet futuram, vel præteritam, in qua potuerit, aut possit non esse, ut aliqui falso existimant; indeque inferunt Angelum in primo instanti suæ creationis non potuisse elicere actum liberum, neque bonum, neque malum, quia in illo instanti operatur, et sic non potest illo instanti oppositum operari, alias operaretur, et non operaretur pro eodem instanti. Ante illud autem instans non fuit aliud in quo posset operari, quia non existebat: ergo solum poterit libere operari pro illo secundo instanti, post primum suæ creationis. Et sic liber actus ut libere exerceatur, petit in hac sententia duo instantia, alterum pro quo potest indifferenter, alterum pro quo exercet de facto.

VIII. Sed hi omnino falluntur ut infra in materia de Angelis latius dicam. Et sufficit nobis modo illius sententiæ falsitatem convincere ex ipsa libertate divina, quam in Deo dari fides fatetur; et non incœpisse in tempore actum illum liberum, sed æternitate mensurari, juxta eandem fidem tenendum est, et hanc æternitatem esse indivisibilem durationem sine præterito et futuro indubitarum est, et ante æternitatem non fuisse aliquam durationem, in qua dicatur Deus posse hoc, vel illud indifferenter, certius est: ergo dicendum, quod in eadem indivisibili duratione Deus exercet hanc li-

bertatem, et ita vult in tota hac æternitate, quod in tota illa potuit non velle. Et similiter Angelus in hoc primo instanti ita vult hoc objectum, quod potuit in eodemmet toto instanti non velle. Nec hoc majus mysterium habet, quam quod Angelus in illo instanti potest in sensu diviso et potentia antecedenti non velle, in sensu autem composito, et ex suppositione quod vult, non potest simul non velle, et idem est de Deo in æternitate, id est, non habet pro hoc instanti potentiam, ut simul in eodem instanti conjungat et componat velle et non velle, habet tamen in illo instanti potentiam ut velit divisive, vel non velit, ita quod sicut habuit velle potes, habere non velle illo ipso instanti quo habuit velle, licet tunc non haberet, si exiret in nolle. Ex suppositione autem quod habet pro hoc instanti, vel pro hac æternitate velle, non potest habere nolle, sed hoc est non posse ex suppositione, non autem simpliciter, et ex natura rei ut notat S. Thomas I cont. gent. c. LXXXIII et XXXIII de verit. art. IV ad secundum.

IX. Ex quibus manet soluta ratio dubitandi ex isto secundo capite allata. Relationes quæ fundantur in actu immanente attingente creaturas ad intra, mutari non possunt, nisi mutetur actus ut immanens: dubitari autem non potest, quod non solum actio divina prout executiva ad extra attingit et respicit creaturas, sed etiam prout manet ad intra, et sistit in ratione volitionis et cognitionis, si quidem prout actus ad intra dirigit, ordinat, et disponit ab æterno de creaturis, juxta illud Pauli ad Ephes. I: *Elogit nos in ipso ante mundi constitutionem*, electio ergo ab æterno respiciebat nos: ergo in electione ut æterna, et non solum in temporali mutatione ad extra fundatur respectus

aliquis rationis ad creaturas, et ille ex parte fundamenti est immutabilis, et æternus, sicut etiam respectus idearum, licet alii respectus fundati in mutatione creaturarum in seipsis temporales sint. Quam diversitatem respectuum denominantium Deum, et quod quidam sunt immutabiles, scilicet fundati in actu immanenti ut immanens, alii mutabiles, scilicet fundati in actu ut transeunte et mutante ad extra, docet P. Thomas 1 p. II, q. XIII, art. VII ad III, et q. XIV, art. XV ad primum.

X. Ad difficultatem ortam ex tertio capite in articulo tertio supra propositam, quæ tangit motivum, et determinationem indifferentiæ voluntatis ex parte iudicii, quo Deus movetur, seu determinat se. Ad hoc respondetur præsupponendo, quod ista determinatio et applicatio libera voluntatis non exigit novas rationes, motiva, aut propositionem ex parte intellectus, quia infinitus intellectus omnia comprehendit, et sub hac universalissima et omnimoda comprehensione voluntas ex omnibus illis eligit quod vult, et in unoquoque ordine quem eligeret, et reperiret convenientias sufficientes in ordine ad suam divinam bonitatem, et has omnes convenientias modo habet excogitatas et cognitatas et propositas voluntati suæ, et nihilominus voluntas eligit quod vult. Et semper quod elegerit illud erit optimum in ordine ad suam bonitatem, quia de omnibus ordinibus rerum sua bonitas optime disponit ex parte ordinationis ad se licet res ordinatæ non sint æqualiter optimæ in se. Unde D. Thomas quæst. I de potentia, art. V ad XI, inquit : « Quod in Deo quidquid ipse cognoscit est per modum excogitati, cum in ipso differat cognoscere actu et habitu: ipse enim novit totam potentiam suam, et quidquid potest. Unde omnium quæ

potest, habet rationes quasi excogitatas. » Constat ergo quod omnium quæ velle potest, habet Deus rationes, et convenientias propositas suæ voluntati, quia cognitatas. Similiter proponuntur ipsi practice, et secundum convenientias quas si voluntas eligeret, optimas et justas redderet. Et sic dicit S. Thomas ibi ad VII, quod : « Deus potest facere aliquid, quod nunc non est justum, quia non est, tamen si esset, faceret justum. » Et solutione ad XIV, quod : « Optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas, et sua sapientia, quæ manerent, etiamsi alio modo faceret. » Et ad XV, quod : « Illud quod facit est optimum per ordinem ad Dei bonitatem; et ideo quidquid aliud est ordinabile ad ejus bonitatem, secundum ordinem suæ sapientiæ est optimum. » Constat ergo quod non solum hoc quod modo Deus facit est justum, et optimum, sed etiam si aliud, vel alio modo faceret, esset justum et optimum, quia faceret illud conformiter ad suam bonitatem et ordinatum ad illam, in quo consistit optima ratio ordinationis. Quare omnia ista motiva tam ad faciendum hunc præsentem ordinem rerum, quam ad faciendum alium ordinem, æqualiter et eodem modo proponuntur nunc Deo, ac si de facto alium ordinem rerum faceret, et justum omitteret, quia licet creaturæ in se sint inæquales, et diversæ, tamen Deus ab illis non sumit motiva determinandi se, sed ex sua bonitate ad quam omnia ordinantur, et æque independens est sua bonitas ab hoc ordine rerum, et ab alio, cum nullo modo indigeat, nec minus salvatur si participatio ejus fiat sub hoc ordine rerum, quam sub alio. Quare cum omnia motiva sumantur ex parte bonitatis divinæ, et hæc infinite et comprehensive proponuntur voluntati, non est magis propositum hoc

bonum et motivum formale, quo de facto voluit hoc universum quam motivum quo nollet, vel aliud vellet.

XI. Cum ergo instatur: Si omnia motiva æqualiter et comprehensive sunt proposita tam ad volendum quam ad nolendum, ex quo judicio magis determinatur Deus ad hoc, quam ad aliud?

Respondetur ex mera et sola voluntate, eligente inter infinitas combinationes, et motiva æqualiter, et comprehensive proposita id quod voluit. Unde signanter dicit Apostolus ad Ephes. I, quod: *Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, quia videlicet Deus cum sit infinite comprehensivus omnium rationum, et motivorum ad volendum et operandum, non indiget consilio orto ex parte rei creatæ eligendæ, nec novo aliquo motivo, aut nova propositione, et judicio mentis, sed totum consilium, et ratio motiva vertitur in voluntatem quæ omnibus motivis apprehensis et propositis omni modo seipsam determinat, et seipsa eligit et operatur. Quod si in opinione valde probabili ex duobus bonis æqualibus, et æquali modo propositis, potest voluntas eligere quod voluerit sine alio novo motivo, seu judicio superaddito, non obstante quod voluntas nostra propter suam potentialitatem indiget moveri a judicio intellectus, et ab objecto determinari, quanto melius hoc non solum erit opinio, sed certitudo, quod voluntas divina, quæ nullo modo est in potentia, sed purus actus, nec ab objectis ipsis determinatur, sed objecta determinat, propositis comprehensive omnibus motivis et convenientiis, tam ad volendum, quam nolendum, et æqualiter cognitis ex parte sua, et ad suam bonitatem non necessariis, aut æque convenientibus, potest sine novo judicio, sed eodem stante,

velle, aut non velle, eligere hunc ordinem rerum, vel alium.

XII. Et ex hoc patet, quod motivum divinæ voluntatis est bonitas increata, ut est communicativa sui creaturis. Et hæc dicitur indifferens ad volendum, vel nolendum, non indifferentia potentiali, sed indifferentia eminentiæ, et dominii super omnia, quæ est indifferentia universalissima activitatis, ad immutandum, et determinandum objecta, non ut ab objectis propositis determinetur, sicut nos. Unde omnia motiva et convenientias proponit in actu, et comprehensive attingit; et sic ad determinandum objecta non indiget novo judicio aut præponderatione aliqua majori, et consilio ex parte intellectus, sed solo consilio voluntatis suæ, quæ ob sui infinitatem, et carentiam omnis potentialitatis, potest inter æqualia motiva sine novo judicio determinare quod voluerit, quia non determinatur, seu movetur ab illis, nec proprie se determinat quasi ex indeterminato, sed objecta determinat.

Adhuc tamen objicies contra nostram resolutionem: Volitio libera Dei nihil addit super actum necessarium: cum ergo libere amat, nihil habet quod non haberet, si non amaret.

XIII. Dices: Habet terminationem ad creaturas.

Insto: Illa terminatio, vel est intrinseca Deo, et superaddita actui ut necessario, vel non. Si primum, est recidere in sententiam Cajetani attributam de perfectione voluntaria, quæ Deo deesse potest, nempe illa terminatio intrinseca. Si secundum, inciditur in sententiam Vasquez, Aureoli, et aliorum qui liberam determinationem sumunt ab extrinseco. Nec potest ista terminatio et tendentia entitative identificari cum actu necessario et non

convenire Deo necessario, et denominare quia forma hoc ipso quod est in subjecto dat effectum formalem: ergo si illa terminatio est necessarius actus Dei, et Deo, necessario illi convenit, illumque denominat.

XIV. Dices: Convenit quidem Deo necessario entitative et subjective, non terminative et objective, quia in ordine ad objectum involvit causalitatem, qua causat illud, et hæc non est necessaria. Cæterum hoc est incidere in sententiam Arrubal supra impugnata, quod libertas sumatur in Deo ex causalitate, qua res producit, cum potius ideo causalitas sit libera, quia ex voluntate libera est: supponit ergo causalitas libertatem in actu volitionis, non constituit. Quod si dicatur liberum actum involvere causalitatem ut terminum, quia terminatur ad illam, redit argumentum jam factum determinatione actus ad objectum; idem enim est terminari ad creaturam ut ad objectum, vel ad causalitatem an illa terminatio, quæ libere adest, vel abest, sit intrinseca Deo realis, vel rationis. Et primo modo inciditur in opinionem de perfectione voluntaria Dei. Secundo modo in opinionem de libertate, quod sit dominatio extrinseca, vel per aliquid rationis constituta. Denique, dici potest quod contingentia illa libera, seu attingentia volendi creaturas est prædicatum intrinsecum, licet entitas illius volitionis sit necessaria, quia volitio illa, ut tangit creaturas, connotat amabilitatem objecti, saltem in esse pössibili: nam in esse actuali jam supponit liberum actum, talis autem amabilitas non necessario movet aut terminat Dei volitionem. Nec est novum eamdem entitatem seu formam non communicare omnem effectum suum ex defectu aliqujus extrinseci, sicut veritas muta-

tur in mente ex mutatione objecti ad extra, relatio paternitatis ex defectu filii, bonitas moralis ex mutatione legis, licet ista non distinguantur entitative a suis fundamentis. Sed contra est, quia in istis exemplis ex defectu connotati extrinseci deficiunt relationes, et realiter mutantur in fundamentis; ex mutatione autem creaturarum nihil realiter mutatur in Deo, et sic non sunt ad propositum. Deinde, quia incidit in illud inconveniens, quod rebus omnino invariatis, idem actus poterit connotare, et non connotare objectum, velle et non velle. Nam actus ex parte Dei est entitas invariabilis, creaturæ ut pössibiles amari omnino necessitatem habent: ergo vel semper connotabit actus creaturas, vel nunquam, et sic non libere; vel connotabit, et non connotabit rebus eodem modo invariatis.

XV. Hanc eamdem objectionem, quæ in vi, et substantia non est alia, admirationibus alii amplificant. Quomodo potest forma, quæ est entitas necessaria, et necessario conveniens subjecto in actu, dare effectum liberum, et contingentem aut suspendere, ut det aliquem effectum et non denominet volentem, v. g. alium mundum, aut nolentem istum, si habet actu formam illius volitionis et istius nolitionis? Quod si ut præbeat istum effectum dependet a creatura, ut a connotato, quomodo est vera ista causalis: Quia Deus libere vult hominem esse, homo est: nam antequam homo sit, debet dari libera volitio in ratione liberi: est enim causa hominis: ergo ante connotationem hominis debet præbere effectum formalem liberi in ipso Deo; ante connotationem autem illam, totum quod est in illo actu necessarium est, et necessario est in Deo: ergo non est liberum, de ratione enim

liberi, ut liberi, est quod possit non esse. Denique, quia decreta libera diversa sunt in Deo ratione diversæ connotationis, et variationis ex parte objecti : nam tota variatio debet accidere vel ex parte objecti, vel ex parte actus. Ex parte actus datur necessitas, et invariatio omnimoda: ergo tota variatio debet esse ex parte objecti : ergo libera decreta non sunt libera, neque varia ex sola intrinseca realitate et eminentia quam habent, alioquin rebus eodem modo se habentibus esset volens et non volens realiter, et posset deficere aliquid intrinsecum Deo, scilicet illud quo nunc libere est volens hoc.

XVI. Respondetur in hoc argumento, ejusque instantiis resumi quidquid in oppositum ab auctoribus contrariis objicitur. Quare ad primum syllogismum dicitur, quod actus liber in Deo nihil addit super necessarium entitative, et ex parte subjecti, quasi superadditum, et passive sibi adveniens, addit tamen terminative circa objectum. Itaque ipsemet actus, et entitas ejus, ut agens objectum, et constituens ipsum in ratione objecti, contingens, et liber est, Deumque denominat libere volentem, id est, tangentem objectum, et causantem illud, non solum in esse producti, et existentis, sed in esse voliti, seu boni amabilis libere, licet ipsemet actus, ut entitas quædam ex parte subjecti, seu ex parte Dei sit necessaria, utpote ens divinum.

XVII. Ad replicam quid sit ista terminatio, an realis, et intrinseca Deo, an extrinseca, respondetur esse intrinsecam entitative, cum vi et potestate super extrinseca : hæc enim terminatio non est aliud quam ipsemet actus Dei realis, prout tangit objectum, et immutat illud, seu communicat illi rationem objecti, et rationem boni, non solum in ra-

tione producti, sed etiam in ratione voliti, quod a nobis per respectum rationis erga objecta, explicatur. Revera tamen est ipsa summa et independens actualitas Dei, quia sibi subjicit hoc objectum, illudque determinat ut objectum suum sit. Et sicut ipsa actio productiva ex parte Dei est actualitas ejus, et hæc ipsa tangit realiter et immutat creaturas producendo, sed non realiter respicit illas, nec constituitur per respectum rationis, sed potius quia summe independens est ab illis, et sic facit illas dependere a se : ita ipsa volitio Dei se habet ad objecta libera, quæ per summam independentiam constituit in esse voliti, seu objecti.

XVIII. Et cum instatur, quod illa terminatio necessario conveniet Deo, si non distinguitur ab actu necessario, respondetur quod necessario conveniet Deo, ut actus est, et entitas Dei, sed libere, ut tangit et determinat creaturas, et constituit in ratione objecti participati a se : non enim illa terminatio est determinans Deum passive, sed determinans ipsas creaturas active, ut objectum volitionis sint. Et licet illa entitas et ille actus formaliter constituat Deum volentem libere, tamen quia non constituit tamquam actus specificatus ab objecto, et præsupponens ipsum, sed ut actus a quo participatur et derivatur ipsa ratio objecti, stat bene quod secundum se, et ut entitas, seu actualitas subjecti est sit necessarius, et ut principium participationis objecti sit liber, et Deus denominatur necessario habens entitatem, seu actualitatem liberæ volitionis, quia hoc pertinet præcise ad perfectionem ipsius Dei, non tamen denominatur necessario volens creaturam, quia hoc etiam pertinet ad communicationem suæ bonitatis in creaturam, quam constituit objectum sui, et hoc est li-

berum, et contingens, prout tangit creaturam. Itaque accidit hic magna hallucinatio ex parte nostræ imaginationis, quam oportet purgare cum de libertate divinæ volitionis tractamus, et illam accipere inverso modo ad libertatem creatam, quia nec actus liber Dei specificatur ab objecto, sicut in nobis, nec est contingens, aut deficere potest ex parte subjecti, in quo est, quia est purus actus, nec egreditur a potentia, et tamen est summe liber in ordine ab objecta creata, quia summe independens ab illis, et summe faciens illa dependere a se. Unde libertas in Deo necessario exigit actum necessarium et necessario existentem in subjecto, eo quod non est actus procedens a potentia subjecti, nec dependens et specificatus ab objecto, sed constituens et communicans objecto rationem objecti liberi, eo quod objectum creatum est. Si ergo non est actus procedens a potentia, sed est purus actus conveniens Deo, semper et conveniet, et similiter si non specificatur aut constituitur, vel dependet ab objecto libero, sed objectum a se; plane quantumcumque objectum ipsum deficiat, vel non deficiat, actus liber, idem perseverabit. Et sic de ratione talis actus liberi non est quod possit deficere in ratione actus. Sed tota libertas consistit in subjiendo sibi objectum et constituendo ac derivando in illud rationem objecti, vel non derivando, quod quidem per actum realem et intrinsecum Deus facit; sed inde non sequitur, quod si Deus nolit, desinat in Deo aliquid intrinsecum, sed quod illud intrinsecum quod est in Deo, desinit immutare et constituere aliquid extra se, quod est objectum ejus. Et hæc terminatio, et immutatio ut tangit objectum, licet non constituat actum liberum in ratione actus liberi, quia summe independens et summe

liberum est in se, non per dependentiam ab objecto, sed objecti a se; tamen qui constituit et facit ipsum objectum in esse objecti voliti, et non solum in ratione producti et existentis, ut dixit Arrubal, ideo non denominatur Deus volens determinationem, aut nolens ante istam terminationem, et constitutionem objecti, quam nos per respectum rationis explicamus. Itaque illa denominatio, seu respectus non pertinet ad constitutionem actus, sed requiritur ad constitutionem objecti, quatenus sine illa terminatione, quam nos per respectum rationis explicamus, non datur objectum, licet detur actus; sine objecto autem actus non denominant. Quæ doctrina valde notanda est, quia in hoc solo tota explicatio hujus consistit. Et sicut Deus non denominatur creans, aut creator antequam effectus temporaliter sit, licet actio in Deo sit æterna, sic antequam objectum æternaliter sit objectum amatum, tum actus liber Dei non denominatur determinate volens; libertas tamen illius actus non ex hoc objecto dependet, nec per respectum rationis ad illud constituitur, sed ex summa independentia et potestate quam habet circa objectum ponendum, vel non ponendum in esse voliti aut noliti, dicitur realiter liber, libertate summa, et divina, et independenti. Quare non inciditur in sententiam Arrubal, quia non constituimus libertatem in Deo per aliquid extra immanentiam actus, et recurrendo ad productionem rei ad extra, sed stando intra ipsam immanentiam, per hoc quod actus ille etiam ut immanens, constituit objectum liberum in esse volibilis, et non solum in esse producti, nec ab eo specificatur aut dependet.

XIX. Ad ultimam replicam de contingentia, an sit prædicatum intrinsecum actus liberi, licet entitas sit

necessaria, quod variis exemplis declarabatur, respondetur nullum exemplum creatum esse posse adæquatum huic mysterio, quia omnes illæ formæ creatæ relativæ, sive ad aliud se habentes, habent entitatem suam ita dependentem a termino extrinseco, ut eo variato necesse sit entitatem formæ variari, et sic non potest esse in se magis indeficiens quam objectum. Sola divina volitio est actus omnino independens ab objecto, sed faciens illud dependere, et ideo est summe libera erga objecta, et tamen in se est entitas summe necessaria, quia immutat, et constituit illa objecta ut vult (et hoc est esse maxime liberam circa objecta et realiter liberam, quia realiter objecta facit a se dependere) et tamen in se non mutatur. Et ad inconvenienti quod rebus omnino invariantis poterit velle vel nolle, etc. jam supra diximus non manere res omnino invariantas, tam passive quam active, sed actum divinum manere invariantum in se passive, variare vero, seu immutare objecta active. Ipsa autem objecta, licet in esse, et statu possibili, sint invarianta, et necessaria, tamen per illam volitionem transeunt de statu possibili ad statum objecti amari, et futuri, et participant rationem boni ut volibilis, et sic non manent invarianta, licet id habeant ex actu ipso divino libero, et absolutissimo in se.

Ad ultimam objectionem, quæ constat ex pluribus interrogationibus, respondetur.

XX. Ad primum posse formam necessariam ex parte subjecti, sed immutativam et constitutivam ipsius objecti liberi, necessario convenire subjecto in ratione actus, et non necessario in ratione attingentiæ objecti, et denominationis inde resultantis, quia Deus denominatur volens libere tale objectum potius

quam nolle. Et hoc ideo, quia forma volendi in Deo libere non se habet, sicut in nobis, in quibus actus ipse, qui est forma volendi solum formaliter præbet hunc effectum voluntati, eamque libere volentem reddit determinate circa hoc objectum, quia ab objecto ipso specificatur et constituitur, non vero objectum sibi constituit, unde sic specificatur et constitutus actus solum formaliter reddit voluntatem volentem. Actus autem divinus licet formaliter compararetur ad subjectum, et sic necessario illi insit, tamen ad objectum comparatur quasi active, quia illi communicat ut objectum suum sit, et sic reddit voluntatem divinam formaliter immutativam, et constitutivam objecti active, quia transfert illud de statu possibilis ad statum futuri, sicut operatio formaliter reddit subjectum agens active, et operans effectum. Et in hoc modo se habendi active ad objectum consistit libertas et contingentia respectu objecti, et denominatio, quæ inde resultat in Deo, quæ potest adesse et abesse. Ad illud quod dicitur quomodo sit vera ista causalis : Quia Deus libere vult hominem esse homo est; si ut sit actus liber involvit in connotato creaturam, respondetur causalem optimam esse, quia illa connotatio creaturæ, quæ ibi involvitur est connotatio creaturæ ut causatæ et participatæ a libero actu Dei, etiam in ratione objecti voluntatis. Unde ante ipsam connotationem est tota ratio, et constitutio intrinseca actus liberi in Deo, ut libere constituat sibi objectum et constituendo tendat in illud, sed non est tota conditio requisita ut objectum constituatur et habeatur terminus, et sic denominetur Deus volens determinate hoc objectum, quia non potest denominari volens hoc objectum nisi posito objecto, sicut licet actio Dei intelligatur ante

effectum, et æterna sit ante effectum temporalem, tamen non denominat agens agere ante effectum secutum, quia hæc denominatio agendi est dependens a positione effectus, non ut a ratione formali, sed ut a termino effecto. Sic in divina volitione procedimus, quæ comparatur ad objectum suum ut causatum et derivatum, a se in esse objecti. Et de ratione liberi est ut deficere possit, in eo scilicet in quo exercet libertatem. Et ita in libero divino deficere potest quantum ad attingentiam objecti, quod constituit, et sibi subicit, non in eo quod sit aliquid reale in subjecto, vel non sit, quia hoc totum necessarium est in Deo, ipsum vero tangere, et constituere objectum libere facit, et secundum habitudinem non necessariam, nec a tali objecto dependet in sui constitutione, etiam ut liber actus est, sed solum habet illud pro effectum a se secuto.

XXI. Ad id quod ultimo dicitur de diversitate decretorum Dei, respondetur decreta in Deo non esse diversa ex parte actus, et entitatis divinæ, sed ex parte connotationis diversorum objectorum, sine quibus non fit in Deo denominatio volendi, aut nolendi determinate, licet non fiat ab objecto, vel respectu ad illud tamquam a ratione formali; sicut in Deo dantur diversæ ideæ, non ex parte conceptus divini, sed ex parte terminationis ad diversas creaturas secundum quod diversimode formantur. Et quando dicitur quod non potest dari duplex decretum volendi et nolendi, nisi ex duplici et diversa connotatione objecti, respondetur quod velle et nolle entitative, et ex parte actus datur in Deo, ante omnem connotationem objecti non ut duplex et diversum, sed ut unum, quia actus ille non dependet, nec specificatur ab objecto: sed vel determinate, vel nolle determina-

te, hoc jam non solum involvit actum ut forma est subjecti, et in genere causæ formalis actuat, sed involvit attingentiam, et constitutionem objecti quod veluti active constituit, et sic non denominat Deum volentem hoc determinate, nisi connotando, aut tangendo objectum, non quia illa connotatio requiratur ut ratio formalis ipsius actus liberi, sed ut conditio ex parte termini ut constituatur in ratione objecti futuri, et extra possibilitatem, in quo solo statu libere amari potest; et hoc posito, actus ipse formaliter libere denominat erga objectum, quia illud libere in ratione objecti tangit, et constituit.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas divina feratur aliquo modo in creaturas possibles sub illo statu?

I. Sensus difficultatis apertus est, quod loquimur de creaturis possibili-
libus in se ipsis, non ut sunt in ipso Deo, qui est exemplar creaturarum, non creatura ipsa possibilis, hæc enim est objectum potentiæ Dei. Et loquimur de illis manentibus in statu puræ possibilitatis: nam si ab illo extrahantur ad statum futuritionis, nulli est dubium quod possint amari, imo hic est effectus amoris divini, dare, non supponere esse; atque adeo extrahit a possibilitate, et ad esse, seu futuritionem transmittit. Sed tamen creaturæ istæ sub illo statu possibilitatis, qui est status excludens, et negans existentiam, possunt considerari, vel secundum quidditatem suam, quæ est capax illius status, et subicitur illi, sicut etiam subicitur statui existentiae, quando de facto producit, vel secundum ipsum statum qui additur illi quidditati, illamque constituit,

vel sub existentia, si res sit producta, vel sub privatione existentiae, si nondum producta sit, sed solum possibilis. Itaque possibilitas, vel sumitur radicaliter pro capacitate, ut res producat, vel formaliter pro statu, id est, privatione existentiae in qualibet temporis differentia. Et potest inquiri, an ipsa res, quæ tali statui subjicitur secundum se, et ratione sui amari possit a Deo, licet status ipse non ametur, quatenus privatio est existentiae, sed res ipsa quatenus capax existendi. Et hæc est prima difficultas in hoc puncto, an detur amor, seu voluntatis divinæ actus circa talia objecta non extrahendo ipsa a statu possibilitatis, sed sub illo manendo, licet non ratione status, sed ratione quidditatis, seu capacitatis ad existendum ametur. Deinde, est secunda difficultas de qualitate illius amoris, dato quod aliquis amor circa illa detur in Deo, an sit simplex, et nuda complacentia, an aliquid efficacitatis habeat, vel solum inefficax sit. Et similiter, an libere in Deo detur, an necessario: in hoc enim auctores qui sentiunt creaturas posibles amari a Deo valde inter se dissentiunt. Hinc alia emergit appendix quæstio, an voluntas Dei circa aliqua objecta suspensa maneat.

QUID TENENDUM?

II. Circa primam difficultatem est antiqua concertatio inter scholam D. Thomæ et Scoti: nam Scotus in III, dist. xxxiv, quæstione unica sentit Deum diligere creaturas posibles inefficaci quodam amore, seu simplici quadam complacentia, quatenus scilicet ei placet illa bonitas possibilis, sed non intendit ad effectum, et existentiam deducere; hæc enim simplex complacentia vocatur. Eadem sententia tribuitur Ca-

jetano infra q. xxxiv, art. III. Sed Cajetanus ibi, non loquitur specialiter de creaturis possibilibus, ponit enim argumentum, quia si Verbum procederet ex comprehensione omnis intelligibilis, etiam Spiritus sanctus spiraretur ut amor essentiae divinæ, et omnis objecti amabilis, et sic vel Deus necessario amaret creaturas, vel Spiritus sanctus non necessario produceretur. Respondet autem Cajetanus, quod uniformiter loquendo de creatura intellecta in Deo, et similiter amata in Deo, par ratio est de Verbo, et Spiritu sancto, nec aliquod sequitur inconveniens. Posset tamen simpliciter negari sequela, et paritas rationis, quia amor respicit res amabiles in se ipsis, Verbum autem res in intellectu. Ubi nihil speciale exprimit Cajetanus de creaturis possibilibus, sed generaliter tradit doctrinam de omnibus quæ amantur a Deo. Et parificat omne amabile cum omni intelligibili, si utrumque sumatur intra Deum: sic enim non amatur creatura in se immediate, sed ut contenta in Deo, et ut est ipse Deus, seu ipsa creatrix essentia. Si vero amentur creaturæ in se ipsis, dicit non esse eandem rationem ac de omni intelligibili, et sic potius videtur asserere quod Deus non amet omne amabile; ita ut ex illorum amore procedat Spiritus sanctus. Hanc tamen sententiam Scoti tenet p. Vasquez hic disp. lxxix, cap. II, et supra quæstione V, art. III: Ruiz, disp. VI, sect. II: Alarcon, tract. III de voluntate, disp. III, c. III: Arrubab, disp. LIII, c. III: Herice, tract. II, disp. XVIII, c. I, et alii.

III. Alia sententia tenet voluntatem Dei non habere actum amoris circa creaturas posibles in se ipsis. Et dico actum amoris seu volitionis: nam actum nolitionis non est dubium habere nolendo eas existere. Sed actus iste proprie non versatur

circa possibilitatem ipsam, vel quidditatem creaturarum, sed circa existentiam, quam Deus noluit illis communicare : voluit enim eas non esse, possibilitatem autem, et quidditatem rerum non possumus dicere quod Deus noluit, quia stultum esset nolle res illas esse possibles : esset enim idem ac velle quod essent impossibles, quod est fatuum et indignum Deo. Quare nolitio circa possibilitatem aut odium, tam stulta esset quam volitio impossibilitatis : æquivalent enim nolitio possibilitatis, et volitio impossibilitatis. Et sic solum est nolitio circa ipsam existentiam possibilem, non circa earum possibilitatem aut quidditatem. Loquendo autem de volitione, seu amore negat hæc sententia Deo tribuendum esse amorem seu volitionem aliquam circa creaturas possibles in se ipsis, aut circa quidditatem earum, non solum efficacem, id est, intendentem ponere res illas in esse : id enim manifeste constat, cum Deus nolit eas esse, sed neque inefficacem, seu simplicis complacentiæ, de quo solum potest esse difficultas. Hanc sententiam tenet Ferrariensis I cont. gent. c. LXXXI, et IV contra gent. c. XIII : Bagnez hac prima parte, q. xxxiv, art. III : Zumel, ibidem disp. I ad III : Navarrete, II tomo, contr. III : Gonzalez, hic disp. LII, sect. II : insinuat Suarez, disp. xxx, sect. XVI, n. XLI, et lib. III de attributis positivis, c. VI, n. X : Valentia, hic disp. II, q. VIII, puncto II, et alii. Et hæc est sententia D. Thomæ ut mox videbimus.

IV. Hæc secunda sententia a nobis tenenda est. Et sic dicimus, Deum nullo modo amare creaturas possibles, nec amore libero, nec necessario, nec simplici complacentia, nec amore efficaci. Hæc sententia deducenda potius est ex rationibus D. Thomæ quam ex specialibus ejus

verbis. Nam licet sæpius affirmet Deum non velle omnia quæ potest facere, sed solum ea quæ secundum aliquod tempus sunt, ut patet in I contra gentil. cap VIII, ubi inquit quod : « Relatio voluntatis divinæ est ad rem existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo intelligente ; » et sic cum possible non sint secundum aliquod tempus, non est relatio voluntatis divinæ ad illa. Et c. LXXXIII, in fine : « Non omnia vult, inquit, quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possunt, omnia autem scit, quæ ad essentiam ejus per quam intelligit quemcumque ordinem habere possunt : » sentit ergo quod circa possible non habet volitionem, licet habeat de illis cognitionem. Et similiter aliis locis insinuat, Deum non amare, nec velle aliqua, nisi in ordine ad effectum, seu existentiam tamquam effectum, et motum a se, ut q. XXIII de verit. art. IV ad XIII, et in I, dist. XLV, q. I, art. II ad II. Et idem insinuat in hac prima parte, q. XX, art. II. Tamen ista loca possunt explicari de voluntate Dei efficaci, qua vult aliqua ponere in esse ; sic enim possible Deus non amat, nec ex necessitate vult aliquid extra se, dando ei esse, quod solum intendit ibi S. Thomas excludere. Oportet ergo aliunde colligere mentem S. Thomæ ut videamus quod Deus non diligit possible, non solum amore efficaci, de quo non est controversia, sed nec etiam simplici complacentia ; et hæc exinde poterit aperte constare, quia sanctus doctor deneget rationem boni et appetibilis ipsis rebus, nisi per ordinem ad esse, et ut subsunt alicui esse : ergo quæ penitus abstrahunt ab esse, quamdiu sub illo statu considerantur, carent ratione boni : sed ad omnem volitionem etiam simplicis complacen-

tiæ requiritur ratio boni ex parte ob-
jecti, alias quomodo complacere pos-
test aliquid, nisi ut appetibile, et ut
bonum : ergo sub statu abstrahente
ab esse, nullam complacentiam res
terminare possunt. Talis autem est
status puræ possibilitatis : ergo sub
illo non possunt terminare etiam
simplicem complacentiam Dei. To-
tus discursus est legitimus. Et so-
lum restat ostendere illud primum
antecedens, quod sanctus doctor de-
neget rationem boni, seu appetibi-
lis alicui, nisi per ordinem ad esse.
Hoc autem constat ex traditis supra,
q. v, art. ii ad iii, ubi aperte docet
bonum convenire enti secundum
ordinem ad esse. Nam, inquit, quod :
« Illud quod per se est appetibile, est
esse, non esse autem solum per ac-
cidens, in quantum scilicet quod-
dam esse appetitur, quo homo non
sustinet privari. » Et solutione ad iv,
dicit : « Quod vita, scientia, et alia
hujusmodi sic appetuntur, ut sunt
in actu, unde in omnibu s appetitur
quodam esse, et sic nihil est appeti-
bile, nisi ens, et per consequens ni-
hil est bonum, nisi ens. » Ubi S.
Thomas requirit ad rationem boni,
et appetibilis ens, ut dicitur ab esse,
seu secundum ordinem ad esse. Unde
in statu abstrahente ab omni esse,
res non remanet appetibilis. Præte-
rea articulo iii, sequenti solutione ad
iii, dicit S. Thomas quod materia
prima sicut non est ens, nisi in po-
tentia, ita nec bonum, nisi in po-
tentia : sed quidditates rerum in
statu puræ possibilitatis sunt solum
entia in potentia, multo magis quam
materia prima, quia ista est in po-
tentia subjectiva ad esse, et ad for-
mam, id est, in potentia receptiva
illius; res autem possibles solum
sunt in potentia objectiva ad esse,
quæ est potentialitas magis remota,
et minus appropinquans ad esse :
ergo pro illo statu solum sunt bona
in potentia : ergo non appetuntur

actu. Et de mathematicis, ut sub-
sunt abstractioni mathematicæ,
idem docet ibi ad quartum, quod
scilicet bona non sint, quia non mo-
vent, licet quidditatem quantitatis
habeant : ergo similiter quidditates
rerum sub statu illo, in quo omne
esse excludunt, bona non sunt actu,
sed potentia tantum ; et sic actu non
movent, neque placent voluntati.
Quod amplius explicat q. xxi de ve-
rit. art. ii ad iv, ubi negat etiam ma-
thematicis rationem boni. Et reddit
rationem : « Quia ut supra, inquit,
dictum est (scilicet articulo primo
præcedenti) bonum non consequitur
rationem speciei, nisi secundum esse
quod habet in re aliqua ; et ideo ra-
tio boni non competit lineæ vel nu-
mero secundum hoc quod cadunt in
consideratione mathematica. » Et
articulo præcedenti dixerat quod ve-
rum sequitur rationem speciei, bo-
num autem sequitur ipsum esse,
quod habet in rerum natura, et non
solum rationem speciei. Nomine au-
tem speciei intelligitur quidditas
sub consideratione quidditatis præ-
cise, quo nomine etiam individua-
tio ipsa considerari potest, quia etiam
suam habet quidditatem. Bonum
autem sequitur ordinem ad esse, ut
distinguitur a quidditate, id est, ip-
sum exercitium existentiae ; seu or-
dinem ad illud : ergo in illo statu
in quo non invenitur aliquod exer-
citium existentiae, neque ordo ad il-
lud, sed denegatio totalis existendi,
prout sic, non terminant actum vo-
litionis alicujus, etiam simpli-
cis.

V. Fundamentum hujus sententiæ
sumitur ex duplici principio. Primo
a priori, ex defectu bonitatis in ob-
jecto. Secundo, ex impossibilitate
amandi ex parte Dei, quia neque est
liber amor ille, nec necessarius. Pri-
mum explicatur, quia quidditates
rerum sub illo statu puræ possibili-
tatis nullam rationem bonitatis ha-

bent, quia possint actu simplicem complacentiam terminare in voluntate divina; constat autem quod omnis volitio, etiam simplicis complacentiæ, circa aliquam rationem boni versari debet, nam quod non est bonum, placere non potest, sed objectum displicentiæ est, illud enim placet quod inclinationem trahit et movet ad se, si enim retrahit, displicet; illud autem trahit inclinationem quod ei proponitur ut conveniens: si enim conveniens non sit, resistit inclinatio: nec enim aptatur inclinationi, cum non conveniat illi. Si autem inclinationi conveniens est, appetibile est ei, et consequenter bonum, quia bonum, et appetibile idem sunt. Tota ergo difficultas vertitur in hoc, an quidditates rerum sub illo statu puræ possibilitatis rationem boni habeant, ut placeant.

VI. Quod ergo sub illo statu res nullo modo bonitatem habeant, quia placere possint voluntati divinæ, probatur, quia in objecto quod placet nihil aliud considerari potest quod voluntati objiciatur, nisi vel existentia, seu ordo ad existentiam, vel connexio necessaria et intrinseca prædicatorum, quæ sola remanet remota omni existentia, et ordine ad existentiam. Quantum attinet ad existentiam, vel ordinem ad illam, nullo modo bonitas manet in statu puræ possibilitatis, ita ut ex hac parte possit placere Deo, sed potius displicet et actu non vult existentiam aliquam rei possibilis, ita quod quantum ad hoc se gerit Deus erga res pure possibles, sicut circa res annihilatas: sicut enim si modo Deus annihilaret rem existentem, nullo modo placeret illi talis existentia quam annihilabat, ita existentia illarum rerum, quas Deus nunquam voluit producere, displicuit ei, quia in nihilo res illæ relictæ sunt, perinde ac si essent annihilatæ.

VII. Quod vero attinet ad connexionem intrinsecam prædicatorum omnia existentia, remota, et non communicata, illa totaliter est intra causas, et in se omnino est nihil, et possibilitas illa objectiva solum est orta ex potestate causæ ad producendam rem illam. Solum ergo potest complacere res illa in suis causis, et in potentia, quia solum est intra causas, et in potentia. Et sic Deus deligit causam talium rerum, quæ est ipse Deus; ipsum autem purum nihil amare non potest, nec sibi complacere, quia nihil est in se et extra causas. Et licet dicatur, quod amatur, seu complacet esse essentiæ, non existentia: contra est, quia esse essentiæ non est esse perfectum aut perficiens, quod solum respicere potest appetitus seu complacentia, sed esse essentiæ est habitudo connexionis inter prædicata constitutiva cum capacitate ad existendum per potentiam agentis. Non est esse perfectum aut perficiens, quia in ipsa habitudine connexionis solum importatur debitum, et ordo unius ad alterum; non autem quod unum insit alteri, aut in illo habeatur, et consequenter non est ibi perfectio, sed debitum perfectionis, nec integritas, sed connexio, et debitum integritatis. Et hæc est ratio, quare in connexione prædicatorum invenitur veritas, non vero bonitas, quia veritas est adæquatio, ubi autem intervenit debitum, invenitur ratio justitiae et adæquationis. Unde sicut debitum et connexio unius prædicati ad aliud sufficit ad rationem justitiae, seu adæquationis, sufficit etiam ad rationem veritatis, eo modo scilicet quo verum invenitur in objecto. Cæterum bonitas, seu perfectio non resultat ex solo debito, quia debitum stat cum carentia seu negatione habendi id quod debetur; ubi autem est negatio, seu carentia est defectus et malum seu non bonum: si

ergo in essentiis rerum remoto omni esse existentiae, et ordine ad illud non invenitur nisi connexio prædicatorum essentialium, quod nihil aliud est quam debitum, quia videlicet debentur ista prædicata illi rei, v. g. homini debetur esse animal rationale, id est, est necessitas, et connexio, seu debitum intrinsecum homini cum rationali, et animali; consequenter ibi non apparet adhuc perfectio, sed debitum perfectionis, seu necessitas, et connexio ad illud prædicatum, quod si in re ponitur, erit perfectio ejus; quamdiu autem non ponitur, sed solum debetur, seu connectitur, perfectio non est, si autem ponitur, hoc ipso habet esse. Colligitur ergo sic argumentum: Ubi solum invenitur debitum, sed nondum ponitur id quod debetur, invenitur debitum cum carentia, seu negatione ejus quod debetur, ergo invenitur debitum cum defectu: ergo invenitur adhuc ut malum, seu ut non bonum, malum quidem, si sit carentia cum privatione in subjecto apto, non bonum autem, si sit carentia cum negatione pura: eodem enim modo se habet malum ad privationem, quo non bonum ad negationem, quod enim est malum ubi est privatio, est non bonum ubi est negatio: sed in quidditatibus rerum secundum se, et omni esse secluso, et in statu puræ possibilitatis, invenitur sola, et nuda connexio prædicatorum necessaria, sine ulla existentia, aut convenientia ad subjectum (quia non est) sed cum sola ratione debiti, et habitudinis debiti unus ad alterum: ergo ibi nondum invenitur perfectio, nec bonum, sed potius non bonum, seu carentia ejus quod debetur; non potest autem simul inveniri bonum, et non bonum, sicut nec bonum, et malum: ergo pro illo statu res non sunt bonæ nec circa illa est voluntas nisi tantum in debito et in potentia.

VIII. Et hinc constat, recte nos dixisse tomo præcedenti, disp. VI, art. II et III, naturas rerum semoto ordine ad existentiam non habere bonitatem, nisi radicaliter et potentialiter. Revera enim ille status in quo considerantur quidditates rerum secundum se, et in statu puræ possibilitatis, non consideratur nisi ut connexio prædicatorum, et ratio debiti, id est, necessitas, qua aliqua prædicata connectuntur, et conveniunt: status autem hujusmodi connexionis et debiti est status radicalitatis, non quod ibi consideretur dari in re aliquod subjectum, cui debeatur aliquod prædicatum, cum nihil sit extra Deum in illo statu, sed quia ratio connexionis, et debiti est ratio radicaliter, et potentialiter se habendi, radici enim debetur quod ex illa germinat aut ei nectitur.

IX. Dices: Possibilitas, quæ in illo statu involvitur, est possibilitas ad esse: ergo invenitur ibi ordo ad esse: cur ergo non sufficiet ut ametur sub illo statu puræ possibilitatis?

Respondetur possibilitatem illam ad esse, dupliciter sumi. Primo, active, ut tenet se ex parte potentiae agentis, et potentis producere res in esse. Secundo passive, ut tenet se ex parte objecti producibilis, vel negative, ut est non repugnantia ad existendum; et hæc non invenitur quasi subjective extra Deum, id est, in aliquo subjecto posita, et habita ab aliquo qua extra Deum nihil est omnino de creaturis possibilibus. Unde quidquid de illis est, non est nisi ipsa potentia activa Dei, quæ potest illas producere; de ipsis autem creaturis non est nisi objective ipsa non repugnantia, ut producantur, et ipsa denominatio extrinseca possibilitatis ex potentia derivata: sic ergo totus ille ordo ad esse, ut tenet se ex parte potentiae Dei, seu

possibilitatis activæ, amatur in ipsa potentia Dei: illa autem possibilitas passive, ut præcise sumitur ex parte objecti, sub illo statu possibilitatis, non amatur, quia non est in statu amabilitatis, ut in solutione argumentorum amplius dicitur.

X. Et hinc tandem confirmatur et explicatur hæc ratio a nobis facta, quia non solum intentio efficax Dei respicit esse rerum, quod assequi, vel dare intendit, sed etiam simplex Dei complacentia respicere debet non puram et nudam quidditatem sub illo statu meræ possibilitatis, sed ipsam quidditatem sub aliquo esse, vel ordine ad esse, quod possit intendi. Ratio est, quia Deus non potest moveri ad complacendum circa objectum omnino fictum et apparenter tantum bonum: hoc enim supponeret in illo imperfectionem, quia scilicet aut fingeret aliquid intellectus, aut voluntas bono ficto et apparenti decepta delectaretur, sed Deus solum fertur in res ut sunt, et sicut eis debetur: ergo in tali statu debet de objecto aliquo complacere, in quo etiam res illa possit efficaci intentione attingi; in illo autem statu in quo non potest efficaciter intendi, nec poterit simplici complacentia amari, quia Deus solum verum et reale bonum amare potest, non fictum, et apparens. Quod autem intendi non potest, et sub statu quo intendi non potest, nec amari potest ut verum bonum, quia vere esse non potest sub illo illo statu: ergo sub illo intendi non potest, et illud dicitur apparens bonum, quod esse non potest: ergo sub eo statu sub quo esse non potest, nec etiam ut verum bonum amari potest sed ut apparens. Constat autem quod quidditas nuda secundum se, vel sub statu puræ possibilitatis non potest existere, nisi exuendo illum statum, et relinquendo

illum tamquam terminum a quo, et induendo alium statum qui est futurationis, vel esse: ergo si ametur quidditas sub illo statu puræ possibilitatis, retinendo illum statum, et non exuendo, et relinquendo illum, sed ut terminum ad quem habendo, amatur sub statu sub quo esse, et existere non potest. Illud autem dicitur amari ut apparens bonum, quod amatur quatenus existere non potest, verum autem bonum est illud, quod existere potest, et sub eo statu et dispositione amatur sub qua esse potest. Ergo ut Deus amet creaturas possibles, non ut bonum apparens, sed verum oportet quod eas amet removendo statum illum, quo stante, non possunt esse, atque adeo extra statum nudæ possibilitatis eas respicere debet, et ut talem statum relinquentes.

Dices: Sub illo statu sunt possibles: ergo sub illo statu complacere possunt: nec enim amantur ut impossibles, quia est status possibilitatis, licet sub illo, in sensu composito, stare non possint, sed transeundo ad alium.

XI. Sed contra, quia licet sub illo statu sint possibles, non tamen ille status si manet, est possibilis, sed est negatio existentiae; nec enim possunt existere manente illo statu, sed relinquendo illum et induendo alium: ergo si amantur non exuendo illum statum, sed manendo, non amantur sub statu, quod possunt esse, manendo in eo statu: ergo neque possunt complacere manente eo statu, et posito ex parte termini qui amatur, nisi apparenter, aut fecte ametur, quod in Deum cadere non potest, qui solum amat res ut sunt in se: sicut res producibiles sunt ex nihilo ita quod ly ex nihilo teneat se ex parte termini a quo, qui relinquitur, si enim ex parte termini ad quem se teneret ly nihil, sic res sub nihilo non sunt producibiles,

nec vere appetibiles. Et cum dicitur quod illæ res non sunt in statu impossibilitatis, concedo, quia impossibilitas est repugnantia ad transeundum de statu puræ possibilitatis ad futuritionem: sed tamen ille status puræ possibilitatis in tantum reddit rem possibilem, in quantum reddit capacem ad relinquendum statum illum, et transeundum ad futuritionem: si autem ille status maneat, et sub termino ad quem se teneat, impossibilitatur ad esse, et ad amari.

NEC NECESSARIO, NEC LIBERE RES
POSSIBILES AMANTUR.

XII. Secunda ratio denegandi Deo etiam simplicem complacentiam de rebus possibilibus sumitur ex eo quod nec libere, nec necessario potest divina voluntas ferri in illas. Libere quidem non fertur, qui illa bonitas, sub qua amatur (si amatur) est bonitas necessaria, et nec per ipsum Deum variabilis, actus etiam ex parte Dei non est variabilis, et sine variabilitate et contingentia, vel ex parte actus, vel ex parte objecti non datur libertas. Et confirmatur, quia si necessario non placet: ergo potest displicere etiam in ratione possibilis, vel ergo displicet sub ratione boni, sub quo modo placet, vel sub ratione mali, seu non boni. Hoc secundum stare non potest, quia creaturæ ut possibles non explicant nisi quidditativa prædicata, et sibi necessario connexa, nullum autem malum est necessario connexum quidditati: malum enim est privatio, et defectus alicujus debiti, si autem iste defectus est necessario connexus, et quidditative, opposita forma non est sibi debita: ergo neque defectus ejus est privatio, et malum illi quidditati. Non ergo in ratione quiddita-

tis est sibi connexum malum necessario sub quo displiceat, alias semper displiceret, quia semper, id est, necessario adest sibi illud malum. Primum autem stare non potest, quia bonum sub ratione boni displicere non potest: est enim per-versa voluntas uti bonum displicet.

XIII. Quod vero necessario non feratur voluntas divina in illas quidditates probatur, quia illud bonum quidditatum possibilem est finitum et limitatum, nec majus aut excellentius, quam ipsæ res existentes, quæ reducuntur ad esse extra causas: ergo non possunt illæ quidditates sub illo statu necessitare voluntatem divinam ut amentur, cum nec ipsa existentia et positio extra causas, quæ tantum bonum est, non necessitet voluntatem Dei: nec enim voluntas necessitari potest a bono finito et limitato, quia non adæquat totam ejus potestatem.

XIV. Confirmatur, quia nostra voluntas non amat necessario etiam per modum complacentiæ creaturas possibles, et quidditates sub illo statu: ergo neque voluntas divina, nam incongruum valde est quod a tali bono voluntas creata non necessitetur, et voluntas divina, quæ infinite major et sublimior est, necessitetur. Nos autem non necessitari ab illis objectis, experientia constat: nullus enim necessitatur amare alios mundos, et ea quæ in ipsisabilia sunt.

XV. Confirmatur secundo, quia nullum objectum est volitum a Deo, nisi vel tale bonum moveat voluntatem Dei ad sui amorem, vel voluntas Dei communicet ei bonum illud quod diligit. Neutro autem modo fertur voluntas Dei in illas res possibles. Non primo modo, quia voluntas Dei non potest moveri ab aliquo bono creato; est enim imperfec-

tio magna respicere objectum aliquod extra se ut motivum sui; sic enim voluntas se habet in potentia erga tale objectum, et ut perfectibile et mobile ab ipso: objectum, autem se habet ut movens, et perficiens, quod nequaquam potest convenire objecto creato in ordine ad voluntatem divinam, cum ipsa potius voluntas debeat esse causa objecti sui et ei tribuere perfectionem, et bonitatem non ab ipsa recipere, et redit argumentum supra factum, quia si res existens non movet voluntatem divinam, ita quod sit objectum ejus motivum, quanto minus quidditas in statu possibilitatis. Non etiam secundo modo, quia voluntas divina non communicat illo objecto bonitatem illam quam in eo diligit, sicut nec possibilitatem, independentem enim ab omni actu voluntatis divinæ illa prædicata quidditativa conveniunt illi objecto, et consequenter bonitas, si quam habet; connexio enim prædicatorum non convenit ex aliqua communicatione voluntatis divinæ, sed ante omnem voluntatem ex sola formatione ideæ, vel ex ratione omnipotentiae; inde enim habet possibilitatem, et consequenter bonitatem sub statu possibilitatis.

Ut autem melius hoc intelligatur, est advertendum quod inter auctores oppositos qui sentiunt Deum amare creaturas possibles, est divisio, an illas amet necessario, an libere. Et est duplex præcipua sententia.

XVI. Prima tenet creaturas istas possibles amari a Deo necessario. Ita Vazquez hic disp. LXXIX, c. II: Arrubal, disp. LIII, c. III: Herice, disp. XVIII, c. I, n. II: Alarcon, tract. III de voluntate Dei, disp. III, cap. IV, qui etiam citat Ruiz, disp. VI de voluntate Dei, sect. II, n. XI. P. Suarez sæpe docet, quod si hic amor circa possibilia datur in Deo, ille erit ne-

cessarius, ut videri potest in met. disp. xxx, sect. XVI, a. n. xxxvii, et lib. III de attributis positivis, c. VI, n. x, licet absolute neget talem amorem dari in Deo. Et fundamentum eorum est, quia non potest aliquid libere amari, nisi vel in ipso actu amandi vel in objecto amato inveniri possit aliqua contingentia, et variatio; quod enim libere amatur potest non amari: aliquid ibi est quod possit aliter se habere; non est autem aliud quam actus volitionis, aut objectum: ergo in ista libertate, vel objectum quod amatur, vel actus quo amatur, debet suscipere aliquam variationem seu contingentiam: si enim necessarius est actus, et necessarium objectum, unde potest resultare libertas in volitione: constat autem objectum illud non esse contingens nec variabile, quia prædicata quidditativa, et necessariæ connexionis sunt invariabilia: sunt enim necessaria. Ex parte vero actus constat dari eamdem immutabilitatem, quia divinus est, et immutabili modo procedit etiam circa objecta libera, quanto magis circa necessaria. Item possibilia habent necessariam connexionem, cum omnipotentia Dei: ergo sic hanc necessario amat, etiam ipsa possibilia ut necessario connexa illi.

XVII. Altera sententia tenet Deum amare creaturas possibles, non necessario, sed libere. Ita attribui solet Scoto in III, dist. xxiii, q. I. Eam clare docet Valentia hic disp. I, q. XIX, punct. II et III, et alii quos citat Ruiz supra sect. I. Et sequuntur etiam in manuscriptis suis non pauci. Fundamentum est, quia creaturæ possibles habent bonitatem limitatam et finitam, cum sint entia creata: ergo non sufficiunt necessitare voluntatem, non solum divinam, sed nec etiam nostram. Consequentia patet, quia voluntas non movetur

necessario a bonitate objecti, nisi bonitas sit talis quod adæquet et impleat totam capacitatem voluntatis: si enim inadæquate se habet ad illam, potest voluntas ad aliud divertere, et illud repudiare, aut tamquam sibi non necessarium omittere: ergo non necessitat.

Dices: Non necessitat ratione sui, et ratione intrinsecæ bonitatis, sed ex connexione necessaria cum alio, quod Deus necessario diligit, scilicet cum omnipotentia Dei, quæ sine possibilitate illorum entium salvari non potest. Sed contra, quia hæc regula de necessario connexis non habet locum in simplici complacentia, quia bene potest voluntas complacere de uno, et non de his, quæ sibi necessario sunt connexa, præsertim si illa solum pertinent ad aliquam denominationem extrinsecam, vel privationem, aut negationem; simplex enim complacentia est præcisiva, quia non tendit ad rem consequendam, ut est de facto, et cum omnibus suis adjunctis et circumstantiis; id enim pertinet ad voluntatem efficacem, sed potest tendere ad bonitatem aliquam ex objecto, et secundum se, et complacere de illa, relictis aliis sibi adjunctis, sicut potest mihi complacere bonitas hominis, quatenus rationalis, aut pulcher, et displicere quod sit mortalis et corruptibilis, licet homini necessario sit annexa mortalitas, et placere mihi pœnitentia, et justitia, non tamen culpa, quam ista vindicat, et illa expiat, et cum qua habent necessariam connexionem. Et entitas actus peccaminosi non displicet Deo, quia dat ei esse, et displicet culpa. Imo addo, quod si possibilitas creaturarum diligitur ex connexione, quam habet cum omnipotentia divina, non diligitur solum simplici complacentia, sed efficaci voluntate, quia Deus omnipotentiam suam efficaciter diligit, et vult

eam esse, et conservari: ergo si ideo diligit possibilitatem creaturarum, quia sine ipsa non potest stare omnipotentia divina, non solum simplici affectu, sed efficaciter vult talem possibilitatem dari, ita quod oppositum, scilicet res illas esse impossibiles efficaciter non vult, si quidem hoc requiritur, ut ipsa omnipotentia detur: si ergo propter hoc vult Deus creaturas posibles, efficaciter vult possibilitatem earum, eo modo quo talis possibilitas potest esse, scilicet vult dari talem possibilitatem, seu vult efficaciter non dari impossibilitatem earum, quia si daretur, non esset omnipotentia.

Et hinc liceat formare argumentum ad hominem contra Vasquez et eos, qui sentiunt quod etiam si redderetur creatura aliqua impossibilis, non ideo destrueretur divina potentia, quia est ens in se omnino absolutum, et omnino independens a creaturis, et ex alia parte dicunt Deum amore necessario amare creaturas posibles. Sic formo argumentum: Ex hypothesi quod aliqua creatura redderetur impossibilis, quæ modo possibilis est, vel adhuc amaretur a Deo amore necessario, sicut quando erat possibilis, vel non. Si amaretur: ergo tam necessario amaret Deus posibles res, quam impossibiles, quo nihil absurdius, sic enim in duabus contradictoriis complaceret. Si non amaretur: Ergo ex sola impossibilitate creaturarum, tolleretur amor necessarius Dei: ergo aliquid quod in Deo est necessarium, sublata possibilitate creaturæ, desineret: idem ergo de ipsa Dei potentia dici potest, quæ non est magis necessaria in Deo, quam ille amor creaturarum: pertinet enim ad necessarium, et quidditativum prædicatum Dei amor ille.

XVIII. Dices: Non desineret ille amor quoad entitatem in se, sed quoad attingentiam objecti, sicut

dicimus de actu libero, si non vellet creaturas, quas modo vult. Vel secundo reddita creatura impossibili, non amaret Deus illam impossibilitatem, sed amaret possibilitatem, quam ante amabat, si daretur. Sed contra primum est, quia ubi attingentia objecti est necessaria, et non fundatur super aliqua variatione objecti quam causare possit ille actus, non potest tolli attingentia, nisi actus ipse, et entitas mutetur. Et ratio est, quia in actu libero, ideo attingentia objecti est contingens, potestque variari ipsa entitate actus invariata permanente, quia objectum contingens, et variabile est, nec ab eo dependet, aut perficitur actus, sed habet illud pro effectu consecuto: non in se passive perficitur. At vero in casu posito, possibilitas, vel impossibilitas objecti non causantur a voluntate, nec sunt aliquid contingens. Sed datur possibilitas ex intrinseca connexionione prædicatorum, vel denominatione sumpta ex divina potentia, quæ res possibles requirit. Unde cum variatio huius possibilitatis, vel impossibilitatis non pertineat ad voluntatis attingentiam, non potest dici quod eadem entitas actus invariata attingat diversimode, et variabiliter ipsos effectus, et ipsas res, variatione ex parte rerum se tenente, non ex parte actus voluntatis, quia ad ipsam voluntatem non spectat id variare. Si ergo, hoc non obstante, voluntas necessario attingit illas res, id habet ratione actus necessario attingentis illa objecta, ex eo quod se, et suam omnipotentiam necessario attingit, et eadem necessitate, licet secundo, fertur in creaturas posibles; hæc autem attingentia si variatur, ipse actus in se variari debet, sicut scientia divina, quia necessario easdem creaturas posibles attingit, si aliquam non attingeret, lumen divinæ scientiæ intrinsece mutaretur. Idem

ergo erit in voluntate, si necessario attingit creaturas posibles. Si autem per attingentiam contingentem et causationem contingentem, non per ipsam entitatem actus necessario eas tangit, libere, et non necessario feretur in illas. Contra secundum vero est, quia reddita creatura impossibili, si Deus adhuc amaret possibilitatem ejus, amaret aliquid chimæricum, possibilitas enim rei impossibilis, chimærica est, et complacere sibi de tali possibilitate, est complacere de aliquo ficto et impossibili. Si autem sub conditione placeret sibi, scilicet si res illa esset possibilis, est ponere actum imperfectum, imo otiosum in Deo, alias etiam modo placeret Deo chimæra sub conditione, si esset possibilis, ut hominem esse Angelum, et cælum esse terram, et quæcumque impossibilia placerent necessario voluntati Dei sub conditione, si essent possible, quod omnino absurdum est.

XIX. Ex his sententiis cum suis fundamentis, firmatur in nostra, quod Deus non amat creaturas posibles, quia nec necessario, nec libere illas amat. Nam fundamenta istarum sententiarum non probant positive Deum amare illas creaturas libere, vel necessario, sed quælibet sententia probat negationem alterius: probat enim sententia affirmans amorem necessarium quod Deus non potest illas amare libere, quia non potest illi convenire conditio essentialiter requisita ad liberum amorem, scilicet contingentia, seu variatio aliqua, sive in actu ipso volitionis, sive in objecto. Non tamen probat positive dari actum necessarium circa talia objecta, quia restat probare, quod amet illas creaturas pro illo statu, cum potius nolit illas esse. Imo addo, quod amor necessarius si sit cum plena advertentia, et non indeli-

beratus, non potest esse solum simplicis complacentiæ, sed efficax, ita quod, si Deus necessario amat creaturas posibles, non solum complacentia inefficaci vult illas, sed efficaciter vult esse, seu dari possibilitatem earum: possibilitas ergo efficaciter est volita, si necessario illæ creaturæ amantur. Ratio est, quia non potest necessario ferri voluntas in objectum, nisi quatenus necessarium sibi illud iudicat, aut totam voluntatem adimplet: si enim sibi necessarium non esse iudicat, non obligatur prosequi, et velle illud, sed vel potest suspendere omnem actum circa illud, vel actum nolitionis habere, et nullam volitionem. Si autem iudicat illud sibi necessarium, efficaciter vult illud, et non solum simplici et inefficaci voluntate sibi complacet, quia id quod sibi necessarium est, ideo est necessarium, quia sine illo Deus non habet esse, sicut ergo efficaciter diligitur esse proprium, ita id quod ad tale esse necessarium dicitur, eodem efficaci amore diligitur in eo statu, in quo necessarium est ad esse talis rei. Ut si possibilitas rerum necessaria est, ut divina potentia existat, et detur in rerum natura, etiam diligit Deus efficaciter talem possibilitatem, volendo quod talis possibilitas detur; non dico, quod velit reducere in existentiam rem ipsam possibilem, nec possibilitas est aliquid existens existentia reali, sed vult talem possibilitatem dari, ita quod efficaciter vult non esse impossibiles res illas, et sic eadem efficacia qua vult suam potentiam esse, vult possibilitatem illam dari. Inconsequenter ergo ponitur necessaria volitio, et negatur esse efficax circa ipsam possibilitatem. Et tamen simplex ista complacentia quæ ponitur ab auctoribus oppositis non circa existentiam rei ponitur, quæ potius non placet Deo, sed circa pos-

sibilitatem ipsam, seu quidditatem possibilem.

XX. At vero sententia negans Deo amorem necessarium, non probat positive dari amorem liberum, sed probat solum negationem necessarii, scilicet quod desit sibi una conditio ad amorem necessarium, quatenus non est illud bonum infinitum et adæquans voluntatem, sed finitum, et limitatum, et sic non est capax necessitandi voluntatem, sicut de facto nostram non necessitant quidditates rerum, licet evidenter eas cognoscamus; evidenter enim cognoscimus esse possibilem alium modum, nec eum necessario amamus, etiam simplici complacentia. Cur ergo necessitatur Deus ad complacendum in illo? An quia caret malo? Sed tamen est finitum bonum, nec Deo necessarium, et sic non necessitatur amare illud, etsi non sit malum. An quia necessario requiritur, et sequitur ad omnipotentiam Dei? Sed si necessario requiritur tamquam quoddam bonum movens voluntatem divinam ad amandum se, quia necessarium est sibi, non solum simplici et inefficaci complacentia, sed efficaci amore amabit possibilitatem illam, quatenus sibi necessaria est; quia etsi possibilitatem illam non velit reducere ad esse, et hoc modo non velit efficaciter rem illam, tamen possibilitatem illam dari, ita quod res illa non sit impossibilis, efficaciter Deus velle tenebitur, quia sic est necessaria sibi ut existat: ergo eadem efficacia qua vult seesse, vult possibilitatem illam dari. Si autem possibilitas ista non est bonum aliquod consecutum ex Deo, sed sola denominatio extrinseca ex potentia divina orta; ergo in se non est objectum amoris, et complacentiæ, sed solum amatur ipsa omnipotentia Dei, ad quam sequitur illa denominatio possibilitatis. De quo statim amplius dicemus.

in solutione argumentorum. Quare ista fundamenta harum sententiarum solum sunt efficacia ad probandum negativam partem, scilicet quod Deus non potest necessario res illas diligere, nec libere, quia desunt aliquæ conditiones ad id requisitæ. Ex eo autem nos inferimus nullo modo eas amare.

DEUM NON SUSPENDERE OMNEM ACTUM SUUM CIRCA POSSIBILIA.

XXI. Supposito quod circa ipsas quidditates secundum se, et remoto omni ordine ad esse, non potest in Deo dari amor, et consequenter circa illa non dicetur quod suspendat Deus actum voluntatis, quia suspensio actus est circa objectum habile et aptum ut non suspendatur, ita quod sit volibile, sed pro sua libertate non vult aliquid voluntas circa illud: et sic suspensio dicit aliquid privativum, scilicet negationem volendi circa id quod potest esse objectum volendi, circa id enim quod non est capax ut sit volitum, non recte dicitur voluntas suspendere, sicut circa verum, et falsum non dicitur voluntas suspendere actum suum, sed omnino negative se habere. Hoc inquam supposito, solum restat difficultas, an circa ipsum esse, seu rem, ut ordinatam ad esse, sub quo solum statu est capax volitionis, aut nolitionis, possit Deus suspendere omnem actum, ita quod nec actu positivo velit, nec nolit, sed omnino omittat.

XXII. Res hæc multum pendet ex his quæ 1-2 ad quæstionem vi, disputanda sunt, an possit dari pura, et physica omissio omnis actus circa aliquod objectum. Sed breviter, quod attinet ad præsens, dicimus quod loquendo de voluntate habente advertentiam ex parte intellectus sufficientem pro altero actu voli-

tionis, vel nolitionis liberæ (nam si deest advertentia sufficiens ad libertatem, non erit perfectio, sed imperfectio suspendere actum) reducitur tota difficultas, an pertineat ad rationem, et perfectionem libertatis, non solum actu positivo velle, aut actu positivo nolle, sed etiam privative, seu suspensive se continere. Et ex eodem principio, scilicet ex perfectione libertatis fundatur et dimanat duplex sententia. Nam quidam putant pertinere ad perfectionem libertatis, ejusque dominium, posse suspendere omnem actum. Alii putant pertinere ad perfectionem libertatis, positivo, et vitali actu versari circa objectum, et non pure negative, seu suspensive se habere, sed talem suspensionem solum nasci ex imperfectione indeterminationis, quando scilicet aliquis in perplexitate et indeterminatione reperitur, aut ex defectu cogitationis, scilicet quia non recordatur, seu non cogitat de aliqua re, et sic nec elicit actum voluntas. Priorem sententiam sequi videtur Albertinus, tom. i, propos. iv, q. theolog. iv, dub. ii, num. ix, et Curiel, lib. i controversiarum, contr. vii, art. iii, alioque juniores. Posterior sententia communior est apud Thomistas. Teneant eam Ferrariensis, Bagnez, Gonzalez, Alvarez, collegium Carmelitatum tract. iv, disp. v, dub. iii, sequuntur p. Granados hic tract. iii, disp. v: Ruiz, disp. viii de volunt. sect. iii, qui citat Fonsecam, et Suarez, et alios. Arridet quoque his qui existimant liberam volitionem Dei aliquo extrinseco determinari, et constitui, ut p. Vasquez hic disp. lxxix, cap. iii: Arrubal, disp. lvi, c. ii, Herice, disp. xix, c. v. Et hi consequenter loquuntur, quia cum apud eos libera volitio Dei, sit ipsa entitas voluntatis, seu essentiæ divinæ cum connotatione objecti ad extra, hoc ipso quod negatio rei ad

datur, extra v. g. negatio gratiæ cum potentia efficiendi gratiam, datur volitio cum nihil aliud requiratur ad positivam volitionem alicujus negationis, quam eam connotari a voluntate, et dari ad extra cum posset non dari, hoc enim modo et non aliter dicitur Deus velle positive, et libere aliquid; potest autem positivo actu velle negationem.

XXIII. Relicto autem hoc fundamento, quia sententia illa de constitutione actus liberi supra rejecta est, totum fundamentum istarum sententiarum reducitur ad id quod supra positum est, quia una putat ad perfectionem libertatis pertinere elicito aliquo actu se gerere erga objectum, alia quod ad perfectum dominium sui actus pertinet etiam ab omni actu posse abstinere. Potest autem dupliciter voluntas libere, et voluntarie se habere circa hanc suspensionem. Primo, volendo illam, aut imperando illam (si proprie imperari potest) ut si voluntas dicat, circa tale objectum, v. g. dandi centum Petro nec volo, nec nolo, sed volo me suspendere. Et tunc non caret omni actu, sed habet actum supra ipsam suspensionem, ita quod suspensio non solum est voluntaria, ut procedens a voluntate, sed est volita tamquam objectum illius actus. Secundo, potest voluntas absque omni actu, etiam volente suspensionem solum cum advertentia et cognitione de ipso objecto suspendere se ab omni actu volendi et nolendi, et totaliter omittere objectum illud, non ex oblivione, aut inconsideratione, sed ex certa scientia. Hoc supposito dico, quidquid sit an voluntas nostra possit ab omni actu physice se suspendere scienter, et advertenter, de quo dicemus citato loco ex lectione secunda, tamen talis suspensio omnimodo, et facta secundo modo imperfectionem secum importat, nec pertinet ad meliorationem

dominii, et libertatis, ideoque non est ponenda in Deo.

XXIV. Ratio est, quia talis suspensio opponitur duabus perfectionibus in voluntate habendi se erga objecta sibi proposita, et alias non redditur perfectius dominium ex tali suspensione. Opponitur quidem duabus perfectionibus, quia nec positive, nec ultimate se determinat voluntas, aut resolvit circa tale objectum per suspensionem illam omnimodam antequam per actum se determinet. Similiter per suspensionem non exercet actum vitalem circa tale objectum, sed habet se voluntas perinde ac si non esset, perfectius est autem operari in actu secundo, et vitaliter exercere actum voluntatis immanentem, quam non exercere circa aliquod objectum. Quod enim per illam suspensionem minus se resolvat et determinet voluntas patet, quia suspensio pura nihil addit supra voluntatem quod ex se ante non haberet, solum enim est negatio omnis actus cum facultate proxima habendi actum si velit, pura autem negatio addita potentiæ indifferenti, non tollit, nec resolvit indifferentiam quam ex se habet talis potentia: ergo suspensio non est finalis, sententia ultima resolvit, licet sit determinata suspensio, et determinata privatio omnis actus. Sed aliquid restat faciendum seu resolvendum ex parte voluntatis, si quidem nullum decretum extat, neque actus voluntatis, qui autem nihil decernit, nihil determinat, nec addit supra indifferentiam potentiæ de se: ergo restat illi accipere determinationem et resolutionem.

Dices: Decernit, seu determinat, et resolvit privative, et omissive, non positive.

Sed contra, quia privativeolvere ex parte actus, per privationem, scilicet omnis actus, est idem quod habere privationem omnis decreti;

ergo non mutat, nec addit supra indifferentiam quam potentia habet de se, et sic privativæ illi resolutioni, seu determinationi restat resolutio determinata et positiva accipienda. Hæc est ergo imperfectio in genere resolvendi, et decernendi, quod privative tantum se habeat in resolvendo, et decernendo, id est, privatur omni positiva resolutione et decreto, et sic nondum ultimate, et perfecte decernit.

Et confirmatur, quia illud est perfectius in voluntate, quod est ei connaturalius, te conformius. Cum autem per suspensionem omnis actus, voluntas non prosequatur objectum sed relinquat, et eundem effectum non prosequendi, seu relinquendi illud possit facere per actum positivum, quo se explicet positive inclinatio voluntatis, connaturalius, et perfectius est voluntati illam rejectionem facere per aliquem actum, v. g. per nolutionem, quam per suspensionem omnimodam, quia cum voluntas sit potentia inclinativa vitaliter, seu per modum inclinationis se movens, et tendens, connaturalius illi est explicando hanc inclinationem in actu, suos effectus habere, quam abstinendo ab inclinatione, vel privando se illa; suspensio enim illa et privatio omnis actus inclinatio non est, neque per modum vitalitatis procedens, sed inclinationis suspensio: ergo minus connaturaliter, minusque perfecte voluntas rejicit objectum per suspensionem, quam per actum nolutionis quo explicat positive suam inclinationem fugiendi ab illo objecto, quia minus vitaliter, scilicet non se movendo.

Et hinc deducitur secundum, scilicet quia per talem suspensionem voluntas comparatur ad objectum, non positive, sed negative, aut privative, perfectius autem, et actualius est tendere in objectum positi-

ve, et per actum immanentem, qui est perfectio ipsius potentiae, et non solum effectus ad extra, quam per negationem, et suspensionem actus: non enim paris, et ejusdem perfectionis, vel rationis est actualis inclinatio, seu operatio, et suspensio actus. Et urgetur hoc amplius, quia licet in potentiis executivis, et operativis ad extra, in quibus ministratur voluntati, ad perfectum, dominium pertineat posse eas suspendere, et non tribuere, aut operari aliquid extra se, tamen in ipsa voluntate, quæ per electionem, et deliberationem dirigit et operatur actu immanenti intra se, non est perfectius cessare ab omni actu, quam habere actum, quia actus ipse pertinet ad vitalem functionem qua vivit illa potentia, et ad functionem deliberantem, et dirigentem alia, et melius est vitali actu, et deliberativo exercere vitalem libertatem, quam ab ea se abstinere.

XXV. Unde in hoc non melioratur aut perficitur libertas, si suspendatur omnem actum, quia quidquid libertas exercet, melius et perfectius exercet, si vigilando, et vitaliter operando, et eligendo id faciat, quam si omittendo, et excludendo a se omnem actum, dummodo ad eliciendum illum, non cogatur. Si ergo voluntas rejicit aliquod objectum, et non vult illud, si per puram omissionem faciat, facit quasi inanime quoddam, aut dormiens; si autem actu nolutionis elicit id faciat, rejicit illud a se quasi vigilando, et vitaliter operando, et sua indifferentia utendo, quia nullo modo cogitur in elicientia illius actus: manet enim objectum æque indifferens, et potentia voluntatis, et judicium intellectus sive suspendat, sive eliciat, et alias eliciendo facit id vitali actu, et in vigilia, et per positivam elicientiam, quæ est melior negatione illius; ergo hic modus nolendi perfe-

ctior est per actum, quam sine illo.

XXVI. Dices : Minus cogitur voluntas si non solum est libera ad volendum, vel nolendum objectum, sed etiam si non coarctetur ad eliciendum aliquem actum, sed possit elicere, vel nullo modo elicere. Nec habere actum pertinet ad perfectionem operantis; nam instatur hoc in operatione transeunti. Perfectius est operari ad extra, quam sine operatione esse: ergo Deus perfectius se habebit si circa omnes creaturas operetur ad extra per potentiam suam, quam suspendendo operationem. Consequentia est nulla, potest enim Deus suspendere omnem actum annihilando omnia: ergo idem erit in voluntate libera. Nec dici potest, Deum non carere actione potentiae executivæ, etiamsi de facto non producat effectum, et ita nullum actum, aut perfectionem deesse Deo, licet res ad extra non fiant. Nam contra est, quia etiam habet totum actum volendi, aut nolendi creaturas, etiamsi de facto non velit istas vel illas, quia entitatem actus necessario Deus habet, et attingentiam volitorum contingenter: ergo non carebit aliqua perfectione ipse Deus etiam si omnem attingentiam erga creaturas suspendat; et sic pura omissio in Deo nullam imperfectionem dicit: entitatem autem actus suspendere non potest, quia est ipsa substantia Dei.

XXVII. Sed respondetur, quod non est major libertas, nec perfectius dominium, si sit libertas omissiva, et suspensiva omnis actus; sed illa est perfectior libertas, quæ cum positiva inclinatione, et deliberatione, seu electione potest non coarctari circa quodlibet objectum, vel actum intra suam sphaeram. Si autem cum positiva inclinatione, et electione id facit, non ab omni actu se suspendit, sed aliquem actum ha-

bet, nempe illum quo eligit, et inclinatur ad non habendum hunc actum, vel non prosequendum illud objectum, vel illud. Hoc autem potest facere voluntas, aut directe eligendo, et volendo fugere a tali objecto, seu potius nolendo illud, aut volendo aliud, ex quo sequitur istius nolitio. Cæterum per suspensionem et privationem omnis actus non habetur libertas, et voluntas explicite, et positive, et vitaliter in actu, sed solum privative, et sic minus habet de inclinatione et electione, et consequenter minus de libertate, seu de perfectione libertatis, quæ per inclinationem et electionem perficitur et minus de vitali motu. Itaque posse abstinere ab omni actu divisive majus dominium, et minor coactio est; posse autem collective ab omni actu suspendi, minus perfectum dominium est, quia minus positivum vitale et actuale, minusque inclinationis et electionis habens, et sic minus ex intimo voluntatis procedit, quia non procedit sed suspendit.

XXVIII. Et ad id quod urgetur, quod habere actum non semper perfectionis est, ut patet in potentia executiva Dei ad extra, quæ potest totaliter suspendere actum sine imperfectione, et ut si annihilaret omnia.

Respondetur esse longe disparem rationem, quia potentia executiva per actionem ad extra perficit effectum potius quam perficiatur in se. Unde per hoc quod suspendat actionem suam, solum suspendit communicationem sui ad alia, quod non pertinet ad perfectionem sui, sed aliorum: posse enim se communicare perfectio est, sed communicare de facto potius perfectio aliorum est quam sui, non enim perficit se nisi forte ipsa potentia operans, et communicans non sit perfecte in actu per se ipsam, sicut est divina, sed sit in potentia ut reducatur in actum

agendo, tunc enim perfectius est operari in actu quam suspendi ab omni actione transeunte. At vero in voluntate et in intellectu suspendi ab omni actu non est perfectio, sed imperfectio, quia actus ipse immanens pertinet ad perfectionem potentiae operantis, tamquam vita ejus actualis, et inclinatio interior in objectum volitum, et exercitium domini per deliberationem, et determinationem sui. Et ideo perfectius hoc exercetur per actum, quam per suspensionem actus, quia vitali modo fit, et per electionem propriam se inclinat, et decernit voluntas, et conformat se iudicio intellectus.

XXIX. Ad id vero quod instatur, quod voluntas divina, sicut et potentia semper est in actu volitionis et nolitionis, et solum deest illi attingentia objecti, quæ non tollit ab illo aliquam perfectionem, atque adeo suspensio ab omni actu nullam imperfectionem in Deo involvit. Respondetur quod licet illa explicatio in creaturas non addat perfectionem supra ipsam entitatem actus, pertinet tamen ad denominationem qua Deus dicitur actu volens vel nolens, et decernens quid circa illas creaturas habendum sit, et fundatur in ipso actu, pertinetque ad ipsum exercitium domini circa creaturas: connaturalius autem, et perfectius exercetur dominium in creaturas per decretum positivum illas eligendo aut rejiciendo, quam per solam suspensionem omnis attingentiae illarum, sicut etiam relucet perfectius providentia divina in reprobatione positiva, quam in sola negativa, quæ non est aliud, quam pura omissio admittendi aliquos ad ad gloriam. Et si ibi sisteret, providentia circa reprobos minus efficax et perfecta foret in genere providentiæ supernaturalis, supposita elevatione omnium creaturarum rationa-

lium ad ordinem supernaturalem, quia sola negatio dandi regnum est communis reprobis, qui modo sunt, et his qui in puris naturalibus relinquerentur, si Deus vellet. Unde cum quæritur, quam imperfectionem habeat pura suspensio, et omissio actus in Deo, respondetur, quod non habet imperfectionem privantem et tollentem aliquid entitatis et actus divini, quia sic esset privatio rei divinæ; quæ omnino intelligi non potest, sed suspensio illa solum intelligitur penes ipsam attingentiam, vel non attingentiam creaturarum quæ, ut supra diximus, non addit perfectionem ad actum voluntatis divinæ, sed est explicatio illius circa creaturas, et fundat respectum rationis ad ipsas. Licet ergo suspensio ista actus in Deo non intelligatur ut tollens entitatem actus divini, sed explicationem ejus et respectum ad creaturas, tamen quoad denominationem exercendi libertatem, minus perfecta denominatio est per negationem comparari ad creaturas, quam per positivum exercitium: sicut etiam in ideis comparatio ad creaturas solum est respectus rationis, et tamen si sic non compararetur ad creaturas, sed negative se haberet, idea erga illas imperfecte se haberet, ista enim denominatio et respectus rationis, licet in se formaliter non sit perfectio, tamen non fundatur nisi in perfectione, et eminentia actus divini, qui non potest per dependentiam, et relationem realem se habere ad creaturas, et hanc non supponeret, nec haberet si solum fundaret negationem seu suspensionem actus. Et sic præsuppositive et fundamentaliter est imperfectio illa suspensio. Sunt enim aliqui respectus rationis, qui etsi in se perfectiones non sint, fundantur tamen in perfectione, sicut respectus, qui ex parte mensuræ ad mensuratum se habent, ex parte perfectivi ad perfe-

ctibile, sicut respectus idearum ad creaturas, et sicut respectus scientiæ visionis ad creaturas existentes, quas si non respiceret positive per visionem, sed negative per abstractionem ab ipsis, imperfectio esset in Deo, non formaliter ratione ipsius respectus, sed ratione fundamenti illum requirentis.

XXX. Quod si petas : Poteritne ergo habere Deus actum voluntatis veluti reflexum, quo velit suspendere actum suum circa determinatum objectum, v. g. circa gloriam Petri? Et ideo circa determinatum objectum, nam circa omnia si suspenderet actum, etiam careret illo quo vellet suspendere. Sed quærimus an possit circa determinatum objectum id facere, ita quod suspensio sit volita, ut objectum alterius volitionis.

Respondetur aliquos id libenter concedere, quia in tali volitione nulla reperitur imperfectio : ergo non est neganda Deo. Alii difficultatem inveniunt in istis reflexis volitionibus concedendis, quia una volitio habet aliam pro objecto, vel nolitionem aut suspensionem, quia videtur sequi processus in infinitum, quia etiam illa volitio, qua vult se velle aut se suspendere, erit volita, idque per aliam volitionem, et ista rursus per aliam, et sic in infinitum. Cæterum ista volitio suspensionis etiam circa determinatum objectum, licet non afferat imperfectionem illam, quæ est per carentiam omnis actus, redditque voluntatem velut inanimem, et non vigilantem, quia jam aliquem actum habet, tamen adhuc aliam imperfectionem non tollit, quam supra notavimus, scilicet quia non facit voluntatem ultimam resolutam circa illud determinatum objectum, cum tamen circa illud habeat Deus plenissimum et perfectissimum iudicium ; volendo ergo suspensionem circa

illud decernit, seu vult Deus nihil resolvere circa tale objectum, quia nec volitionem habere vult, nec nolitionem, vult ergo non resolvere aliquid circa tale objectum, nec ultimate se determinare. Et in hoc semper illa suspensio actus affert aliquam imperfectionem, quia relinquit voluntatem indeterminatam, et indecisam circa tale objectum, quod certe minus perfectionis sonat. Et quod sic relinquat voluntatem indeterminatam, et non ultimate resolutam, constat, quia illa suspensio hoc operatur, quod Deus nec determinetur velle nec nolle tale objectum : ergo manet adhuc indifferens ad velle vel nolle, si autem determinate vellet, aut determinate nollet, ulterius non esset indifferens, et suspensus, sed ultimam sententiam haberet et ultimam resolutionem : ergo quamdiu vult suspensionem, vult non habere ultimam resolutionem. Sed quamdiu non habetur ultima sententia et resolutio in unam vel alteram partem, minus perfecte se habet voluntas, quia non ultimate se explicat in objectum propositum. Ergo talis volitio suspensionis, seu talis suspensio ita est indecens Deo, et illi minime tribuenda propter imperfectionem annexam, dum deest ultima resolutio, et sententia, quæ semper expectatur, et ejus carentia semper anxiat, quod est signum imperfectionis annexæ. Et cum fundamentum oppositum solum innitatur in eo quod ista suspensio non est imperfectio, assignando imperfectionem solutum manet.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXXI. Primo, arguitur ad probandum creaturas possibles sub illo statu manentes, diligi a Deo. Tales creaturæ sub illo statu habent boni-

tatem : ergo sunt objectum complacentiæ divinæ. Consequentia patet, quia illa bonitas est nota Deo : impossibile est autem quod bonitas a Deo cognita ei displiceat, quia displicere de bono, perversum est. Antecedens autem constat : tum quia tales creaturæ sub illo statu sunt entia possibilis : ergo bona, quia bonum est passio entis, et non minus transcendens, quam ipsum ens : ergo cui convenit entitas, convenit bonitas : ergo est objectum amoris, et complacentiæ ; tum etiam quia in tali statu convenit creaturis possibilibus integra, et totalis constitutio suæ quidditatis ; ergo perfecta constitutio : ergo bona. Antecedens constat, quia nihil deest illi quidditati ut sit constituta, v. g. homini in statu possibili, quia est animal rationale, et habet proprias passiones, omnes enim de illo prædicantur et verificantur in illo statu : si ergo nihil deest ad constitutionem, integra est constitutio, cui nullum deest prædicatum constitutivum : si autem est integra ; etiam et perfecta, quia perfectum est cui nihil deest in eo genere. Quod autem est perfectum, est bonum ; quia bonitas perfectionem sequitur.

XXXII. Confirmatur, quia in eo statu convenit enti possibili veritas, si quidem de eo verificantur prædicata intrinseca et necessaria : ergo etiam conveniet bonitas, scilicet eo modo quo veritas objective, et in statu possibilitatis, quod sufficit ad movendam voluntatem : nec enim ut voluntas moveatur necesse est quod objectum sit existens, et in actu, sed ad nondum existens moveri potest, ut infirmus ad sanitatem, quam non habet, imo et ad eam quam non potest jam habere, nec habiturus est, sed solum per miraculum haberi potest, et sic solum est in statu possibili. Adde quod etiam ipse Deus vult multa, quæ solum

sunt in statu possibili, et nunquam habebunt esse, sicut vult omnes homines salvos fieri, et tamen multi non salvabuntur, sed eorum salus manet solum in statu pure possibili, et sic de aliis multis quæ sub conditione sunt volita a Deo, nullo autem modo sunt futura, sed tantum in statu pure possibili.

XXXIII. Respondetur quod, ut late diximus, præcedenti tomo, disp. VI, art. II et III, creaturæ consideratæ solum secundum prædicata constituta, et intrinseca, seu in statu puræ possibilitatis, non sunt bonæ formaliter et simpliciter, sed in potentia, seu radicaliter, et secundum quid, et sic solum in potentia amari possunt, et placere. Et hoc ideo quia bonum est idem quod perfectum, non quomodocumque consideratum, sed ut alliciens et finalizans appetitum, non ut pure et præcise informans seu constituens rem, seu in statu et consideratione constituentis, sed ut diffusivum sui, et movens, seu alliciens appetitum. Unde dicimus quod res in statu puræ possibilitatis habent bonitatem veluti radicaliter, et inchoative, et in potentia, non autem formaliter, et secundum exercitium movendi, quia bonum non potest intelligi, quod habeat exercitium movendi secundum appetibilitatem suam, etiam in simplici complacentia, nisi intercedat aliqua communicatio, et convenientia inter ipsum appetibile et appetitum, seu voluntatem : apprehenditur enim ut conveniens, et placens ipsi voluntati, aut ut accipiens aliquam convenientiam ab ipsa voluntate, unde ei placeat, sicut creaturæ accipiunt bonitatem, et convenientiam a voluntate divina, non illi eam tribuunt. Respectu vero voluntatis creatæ tribuunt ei bonitatem, et convenientiam, non ab ea accipiunt. Sic ergo sive bonitas tribuatur a voluntate, sive tribuatur vo-

luntati, semper apprehendi debet sub aliqua communicatione, et aliqua convenientia, quæ sine aliquo esse vel ordine ad esse non exercetur, nec apprehenditur. Cujus ratio est, quia nihil apprehenditur ut appetatur sub pura speculatione, sed sub aliqua cognitione practica, id est, effectiva, seu movente affectum, saltem imaginario et fecte. Praxis autem respicit opus et exercitium, quod sine aliquo esse, seu ordine ad esse, non est considerabile. Status autem puræ possibilitatis, sub quo res illæ possibiles considerantur, non dicitur status possibilitatis propter ordinem ad esse practice, et in exercitio, eo modo quo aliquid apprehensum ut possibile movet appetitum : tunc enim apprehenditur ut possibile practice, scilicet ut mihi possibile, vel saltem quod fingo esse possibile, vel quod fingo me habere in esse, sicut delectamur in fabulis, et complaceo in eo quod essem Angelus, vel haberem corpus cœleste ; hæc enim omnia feruntur in ipsum esse quod fingimus, et nobis quasi practice possibile, aut existens apprehendimus : sed status puræ possibilitatis accipitur in præsentī pro sola capacitate, seu non repugnantiā ipsius esse, ex parte ipsarum rerum secundum se, et quatenus est intrinsecum et essenziale prædicatum ipsius rei, quæ est possibilis, sine ullo tamen ordine aut exercitio, vel tendentia ad esse, quin potius omne esse illis negando ; sic enim se habet Deus erga res pure possibiles, quod nullo modo ordinat illas ad esse, et ad futuritionem, sed claudit sub negatione essendi. Nec fingit illas aut considerat sub aliquo esse : Deus enim nihil amat, nec sibi aliquid complaceat sub fictione, et secundum esse fictum. Quare neque fecte, neque vere illas considerat sub aliquo esse, vel ordine ad esse. Unde illam possibilitatem, seu ca-

pacitatem essendi pure speculative considerat, et nullo modo practice, id est, non ut possibile sub convenientia et respectu ad voluntatem, sed ut possibile, seu non repugnans secundum se sub respectu ad potentiam efficientem, sine ulla autem communicatione, et convenientia in aliquo esse ficto vel vero cum ipsa voluntate, quod est carere appetibilitate in exercitio.

XXXIV. Unde solvitur argumentum propositum et ejus probationes. Negamus anteedens Ad primam probationem dicitur quod sub illo statu creaturæ possibiles sunt entia in potentia, et objective tantum : ergo sunt bona, distinguo ; radicaliter, et in potentia præcise, concedo ; formaliter, et in exercitio, nego ; seu aliis verbis : sunt bona quasi speculative, et quoad constitutionem essentialē, transeat ; sunt bona quasi practice, id est, sub statu movendi et se communicandi, nego ; quia omni esse, et exercitio movendi carent, sed præcise considerantur ut capaces, seu non repugnantes ut fiant sub ordine ad potentiam efficientem. Et sic nullo modo sub illo statu movent voluntatem, aut placent, ut citato loco latius diximus, et iterum statim magis attingemus solutione ad secundum.

Ad secundam probationem dicitur, quod in creaturis possibilibus est integra, et perfecta constitutio essentialē, distinguo : perfecta objective, et in potentia transeat ; formaliter, et in exercitio, et secundum aliquod esse, vel ordinem ad esse, sicut requiritur ad movendum voluntatem, nego. Item est perfecta quasi speculative in ratione constituendi essentialē, seu quidditatem, quæ est radicaliter, et in potentia bona, transeat ; quasi practice in ratione finalizandi et alliciendi appetitum, sicut requiritur ad formalem rationem boni, nego : illa enim

quidditas sub conceptu quidditatis secundum se, tantum concipitur ut constituta ex prædicatis suis intrinsecis, et essentialibus, et sic est radix solum bonitatis, quia est radix operationis, et esse, et aliorum accidentium quibus perficitur, et sine quibus non est perfecta, nec ejus perfectio communicatur, aut diffunditur. Bonitatis autem ut moveat, aut placeat voluntati, debet esse in statu se communicandi et diffundendi, quod non fit nisi mediante aliquo esse vel operatione aut ordine ad esse; et ideo sub illo statu non habent formaliter bonitatem, id est, bonitatem sub formalitate allicienti, et movendi, ut finalizandi, quia hæc exerceri non possunt nisi mediante aliquo esse vel operatione, quæ in illo statu non reperiuntur. Itaque ubi est ratio perfecti, ibi est ratio boni, eo modo quo fuerit perfectum, et non aliter. In statu autem puræ possibilitatis est perfectio, et integritas, seu nihil deest quantum ad constitutionem essentialiæ et prædicata essentialia, et quoad substantiam, seu entitatem unde oritur bonitas, non tamen quoad exercitium, et statum movendi bonitatem, quæ est per allicientiam et affectionem sui ad appetitum, quod sine aliqua communicatione, et aliquo esse, vel ordine ad esse intelligi non potest, ut diximus, et amplius statim explicabitur solutione sequenti argumenti. Bonum ergo non solum dicit rationem perfecti quoad constitutionem perfectam essentialiæ in sua quidditate et substantia, et prædicatis intrinsecis, sed etiam quoad communicationem, et diffusionem sui, qua potest perficere alia, alliciendo et attrahendo et movendo appetitum, ut late ostendimus loco supra citato, præcedenti tomo, disp. VI, art. I, II et III. Et sic quoad statum, modumque communicationis et convenientiæ deest bonitas rebus

in illo statu puræ possibilitatis.

XXXV. Ad confirmationem respondetur, quod veritas convenire potest rebus possibilibus, et quoad substantiam entitatis, et quoad statum cognoscibilitatis, non tamen convenit bonitas quoad statum appetibilitatis, licet conveniat quoad substantiam vel entitatem integritatis. Ratio differentiæ est, quia licet veritas et bonitas, ut sunt passioness entis, conveniant in hoc quod sunt idem entitative cum ente, et sic ubicumque est ens, est verum et bonum eo modo quo est ens, tamen quoad statum, modumque movendi intellectum, et appetitum, differunt, quia veritas attingitur ab intellectu per hoc quod trahitur ad illum mediante repræsentatione, seu specie, in cujus virtute continetur res intentionaliter, et intelligibiliter, etiamsi in se non existat realiter: sufficit enim quod existat in speciei, non in se: imo intellectus cum sit præcisivus, et indagativus quidditatis, et naturæ rerum non pendet ab esse, et existentia rerum, sed ab illa præscindit. At vero voluntas, licet requirat objectum sibi esse propositum per intellectum ut feratur in illud, tamen id in quod fertur est objectum, practice sub aliquo esse et convenientia affectiva ad voluntatem: voluntas autem non invenit convenientiam in rebus, ut abstractis ab esse, sed ut concernentibus aliquod esse, quia de se est potentia per modum inclinationis, et ponderis ad assecutionem, et possessionem rei, vel dando illi esse, sicut dat divina voluntas, vel supponendo illud, et tendendo ad assecutionem ejus, sicut creata. Et licet simplex voluntas non respiciat, nec tendat ad assecutionem rei efficaciter, tamen illud placet simpliciter voluntati sine efficacia, quod per efficaciam consequibile est. Est autem

consequibilis res in statu essendi, non in statu puræ possibilitatis. Et sic in hoc statu non habet bonitas rei statum appetibilitatis et exercitium, licet habeat entitatem bonitatis, et radicalem substantiam. Sed de hoc amplius dicemus solutione ad secundum. Intellectus autem se habet per modum manifestationis, et lucis, quæ potius dividit, et separat, ac præscindit omnes formalitates, et rationes, ut omnia illustret, et sic non requirit esse in objecto, sed sufficit abstractio, et præcisio.

XXXVI. Cum autem instatur, quod ad non existens, et in statu possibilitatis movetur voluntas, distinguo; ad non existens, nec in re, nec in ordine ad esse, nego; ad non existens in re solum, transeat: nec enim nos dicimus quod præcise requiritur res in esse, vel jam existens ut ametur, sed quod sufficit esse, vel ordo ad esse, et tendentia ad illud, taliter quod nisi aliquod esse apprehendatur, vel verum, vel fictum, nihil appetitur, neque complacet, quia non attrahitur, nec allicitur voluntas, nisi ab aliqua convenientia habendi, vel possidendi, vel fruendi, quod sine esse, vel ordine ad esse practice non fit. Et res impossibilis saltem sub ficto, vel apparenti esse appetitur. Ad id quod dicitur de his quæ Deus vult, quæ tamen nunquam erunt, respondetur quod Deus vult illa, saltem ut futura conditionata, et cum aliquo ordine ad esse, nam saltem ordinat causas ad tales effectus quantum est ex se, licet absolute et quoad efficaciam, et applicationem non velit illos esse. Sic enim vult omnes homines salvos fieri, utique volendò esse, seu existentiam, illius salutis non quidditatem tantum: vult enim fieri salvos, et fieri non est quidditatis, sed esse, vult autem existentiam salutis, non in se immediate neque ut eventu-

ram de facto, sed in causis suis sufficientibus: dat enim auxilia sufficientia ad salutem, et in illis auxiliis ordinat salutem ad existentiam, quia ordinat causas ad ponendam salutem in esse, licet impendantur: ergo non fertur in res illas voluntas Dei sub statu puræ possibilitatis, sed sub aliquo ordine ad esse, prout in causis suis continetur illa salus, et ad esse illius ordinatur causæ; quæ causæ habent esse existentiam. Respectu vero rerum pure possibilium, causæ non ordinantur aut disponuntur ad dandum illis esse, sed ad oppositum, nec pro illo statu attinguntur sub ratione futuri, saltem conditionati, sicut salus omnium hominum, aut alia futura conditionata.

XXXVII. Secundo, arguitur ut amplius doctrina solutionis præcedentis explicetur. Nam si ob aliquam rationem res possibles sub illo statu puræ possibilitatis non amantur a Deo, maxime quia prout sic non habent bonitatem in statu finalizandi, et movendi voluntatem, aut communicandi aliquid ab ea; quod enim respectu voluntatis creatæ est allicientia, et motio, respectu divinæ est acceptio et communicatio: sed hæc ratio est nulla; ergo minor probatur, tum quia simplex complacentia non respicit assecutionem, et esse rei, aut possessionem ipsius; hoc enim pertinet ad intensionem, seu ad voluntatem efficacem; sufficit ergo ad simplicem complacentiam bonitas, quæ secundum essentialem connexionem, et per modum propriæ passionis convenit enti, nec est necesse quod voluntas velit illam possidere, et sic male fundamus negationem istius amoris in eo quod voluntas fertur in assecutionem, et possessionem, vel esse rei, cum simplex voluntas in id non feratur: ergo non petit esse in objecto, ut sit bo-

num : tum etiam quia voluntas potest habere etiam complacentiam de re ficta aut impossibili, ut cum delectatur de fabulis, et fictionibus, aut aliquis desiderat esse immortalis, aut esse Angelus ; si ergo potest desiderare voluntas, aut placere de re impossibili, quanto magis de quidditate rei possibilis. Nec valet dicere quod hæc appetuntur sub ipsa ratione existentiae, sub qua apprehenduntur, vel finguntur. Nam etiam possibilia apprehenduntur secundum aliquod esse : omnes enim supponunt non posse possibilia amari nisi cognoscantur, et si cognoscantur, sub aliquo esse apprehenduntur ; præsertim quia possibilia ordinem dicunt ad esse : possibilitas enim illa ad existentiam est : ergo sub ordine ad esse appeti possunt.

XXXVIII. Confirmatur, quia universalialia sub statu universalitas non repugnat amari, et ille status non minus extraneus est ab exercitio appetibilitatis ; quam status meræ possibilitatis ergo illud fundamentum non obstat quominus diligere possint creaturæ possibiles. Minor constat, quia status universalitatis est status abstractionis a conditionibus individuantes, sine quibus non potest dari existentia, neque operatio, et consequenter neque exercitium appetibilitatis, quod, ut diximus, dependet ab existentia. Unde si mathematica propter suam abstractionem a motu, et esse repelluntur ab usu et ratione boni, ut diximus præcedenti tomo, disp. VI, et creaturæ possibiles sub illo statu non exercent bonitatem, ut modo dicimus : ergo etiam universalialia repellere debent a ratione boni, et non possunt amari. Major autem constat, quia voluntas nostra sequitur apprehensionem intellectus, intellectus autem cognoscit et proponit res in universalibus, et in abstractione

et sæpe sine notitia aliqua individuorum rem aliquam diligimus vage, et in communi : ergo res in universalibus amari possunt, et sic bonitatem habent.

XXXIX. Respondetur negando minorem. Ad primam probationem dicitur quod simplex complacentia non respicit assecutionem rei efficacem, et ut ordinanda, et committenda est per media, respicit tamen assecutionem, seu esse rei efficaciter. Et ratio est quam sæpe diximus, quia bonum non movet voluntatem, etiam ad simplicem complacentiam sui, nisi per modum alicujus diffusionis, seu communicationis sui, quia bonum non habet exercitium appetibilitatis, nisi per modum finis aut eorum quæ sunt ad finem : licet autem omnis causa exerceat causalitatem suam mediante aliqua communicatione, tamen specialiter finis et efficiens causant secundum communicationem in esse, efficiens quidem producendo, et exequendo, finis autem movendo ipsum efficiens, quia est id cujus gratia agens operatur ; et sic istæ duæ causæ specialiter ex sua propria ratione movent, et causant secundum ordinem ad esse, et ad operationem, non vero ad ipsas pertinet constitutio quidditatis, et naturæ, sicut ad formam et ad materiam. Quare bonum non potest habere statum, et exercitium appetibilitatis, nisi sub aliquo esse, vel ordine ad esse ad quod movet ipsum efficiens, seu inclinationem ejus, ut agat, et velit, quia propria ratio formalis extra quam non potest exire bonum, seu appetibile, est movere per modum finis, seu in ordine ad finem. Unde si complacet hoc bonum voluntati seu inclinationi, debet placere secundum aliquod esse, quia solum sub illo induit rationem formalem finis, et exercitium bonitatis et appetibilitatis, licet non semper efficaciter ad assecutionem,

seu executionem talis esse, voluntas moveatur per actum intentionis, sufficit quod si habet simplicem complacentiam, habet principium et inchoationem exercitii causæ finalis, si quidem sub illa ratione attingi debet a simplici complacentia sub qua potest intendi, et consequi, illud enim intenditur consequi, per media, quod prius placet per amorem, et complacentia enim de objecto aliquo de se potest esse principium intendendi assecutionem ejus, licet ex libertate voluntatis quandoque possit sistere in complacentia, et non transire ad intentionem, aut ex defectu mediorum, vel ex alia causa. Quare in ipsa prima et simplici complacentia sub ea ratione formali debet objectum seu finis complacere, sub quo potest potea intendi, si voluntas velit: complacentia ergo fertur in bonum sub aliquo ordine ad esse, quia pertinet ad rationem formalem finis sub exercitio finis.

XL. Quare ad argumentum dicimus quod simplex complacentia etiam fertur in objectum sub ratione existentiae, et esse, non ut assequendum per media et efficaci conatu, sed ut placens et conveniens voluntati, ita ut illud ipsum quod tamquam assequibile per media objicitur intentioni, ut placens proponatur sine mediis simplici effectui: est autem assequibilis res sub esse, et non abstrahens ab esse: placere ergo debet ipsa res secundum aliquod esse, vel ordinem ad esse, vel verum et possibile, vel fictum et imaginatum. Et ideo recte intulimus tomo præcedenti, disp. VI, art. III, solutione ad primum, quod quia finalizatio est circa assecutionem rei, non potest movere voluntatem nisi per ordinem ad aliquod esse, ubi locuti sumus de assecutione abstrahendo ab efficaci vel inefficaci, quod statim ibi explicamus §. Ad

aliam probationem, distinguendo de assecutione ut pertinet ad intentionem, vel ad simplicem complacentiam, et assignando quomodo in utroque casu voluntas respiciat aliquod esse, saltem per modum convenientiae et conjunctionis ad ipsam voluntatem cui placet. Quod totum non currit in creaturis possibilibus, ubi solum consideratur quidditas sine aliquo exercitio existentiae, etiam per modum convenientiae, sed solum capacitas, seu non repugnantia ad esse per modum prædicati intrinseci pertinentis ad realitatem, et entitatem objectivam, non per modum finalizantis et allicientiam, seu affectionem importantis ad appetitum, aut aliquam communicationem vel motionem circa voluntatem, ob statum ita abstractum ab esse.

XLI. Ad secundam probationem dicitur quod res ficta, aut fabulosa vel impossibilis, quando placet voluntati, concipitur sub aliquo esse, saltem ficto sub quo apprehenditur illud objectum ut conforme, et conveniens voluntati, et sic placet ut supra diximus. Cum autem instatur, quod etiam possibilia sub aliquo esse apprehenduntur, et proponuntur voluntati, imo ipsa possibilia eorum et possibilitas ad esse, et sic sub ordine ad esse appeti possunt, respondetur quod apprehenduntur sub aliquo esse, distinguo; quantum ad substantiam et absolutam rationem ipsius esse, seu per modum quidditatis, et constitutionis in entitate, transeat; quantum ad respectum, et modum movendi, et allicienti, nego. Et hoc est quod diximus supra apprehendi ibi bonitatem quasi speculative, et quantum ad entitatem et constitutionem suam non practice, et quantum ad allicientiam, et affectionem. Licet enim bonitas constituatur et consurgat et perfectione rei, tamen non exer-

cet appetibilitatem, et motionem voluntatis, secundum quod consideratur in statu omnino absoluto et ad se, et ut præcise constituitur in sua quidditate, et capacitate ad esse, sed ut redditur respectiva, communicativa, et diffusiva sui. Non diffunditur autem bonitas, nec communicatur, nisi induat respectum aliquem convenientiæ, et communicationis, ad id quod se diffundit, id est, ad appetitum, seu voluntatem. Et ita bonitas sine omni respectu, et in statu puræ constitutionis, et nullius communicationis, non est in statu, nec exercitio bonitatis, et appetibilitatis, licet intelligatur tunc esse constituta bonitas entitative, seu radicaliter, sed non cum exercitio communicationis, et appetibilitatis, et consequenter sub hoc statu non amatur. In statu autem puræ possibilitatis excluditur omne exercitium respectus, et solum consideratur constitutio rei in suis prædicatis sine alio respectu habendi, vel possidendi, vel communicandi, sine quibus respectibus, non datur amor, vel exercitium diffusionis bonitatis. Et ideo ex defectu horum respectuum non sunt res illæ in statu, et exercitio appetibilitatis, quia licet perfectionem, et bonitatem entitativam, et radicalem importent, ita tamen in potentia, quod non solum carent actuali existentia (quod solum non sufficeret ut non amarentur) sed etiam omni ordine ad esse per modum respectus habendi vel communicandi, stante illo statu sine quibus non fit amor. Propter rationem ergo ita absolutam in illo statu sunt indiligibiles, quia sine ullo respectu.

XLII. Dices: Respiciunt omnipotentiam Dei a qua fieri possunt, et possident, seu habent sua prædicata essentialia, et capacitatem ad esse. Cur ergo sub hoc respectu et esse non poterunt placere.

Respondetur quod hic respectus non est in ipsis creaturis, quia nihil sunt, sed est denominatio intrinseca orta ex ipsa potentia divina, unde in se non diliguntur, sed in ipsa potentia, quæ est aliquid existens et possidens ipsam vim faciendi quidquid non repugnat. Similiter prædicata essentialia non habentur quasi subjective possidendo sub aliquo esse, sed quasi objective, quia connexio illorum prædicatorum non repugnat ut fiat a Deo, et sic est objectum potentiæ ejus, et sic creaturæ non habent illa prædicata per possessionem sed per connexionem, et per non repugnantiam objectivam: sunt enim objectum omnipotentiae. Et ita solum possidentur intra causas, non in se, unde amantur in se, ut dicemus sequenti argumento. Capacitas etiam ad esse non est aliquid possessive, et subjective habitum in ipsis, sed solum objective, id est, non repugnantia ad essendum, quæ solum consideratur tamquam unum ex prædicatis connexis, et essentialibus, quia per hoc entitas illa realis est, quia capax essendi. Hoc tamen totum ita consideratur absolute et abstracte, et per modum constituendi quidditatem in illo statu, qui est status quidditatis in se cum negatione aliorum extra quidditatem, quod sub nullo respectu consideratur. Voluntas autem in diligendo semper est respectiva, et movetur a respectu, quia vel sibi diligit, vel alteri.

XLIII. Ad confirmationem respondetur, quod universalialia in statu universalitatis dupliciter considerari possunt. Uno modo cum respectu ad individua, in quibus contrahi, et communicari possunt, et mediantibus illis exercere suas operationes, et habere esse, licet hoc exercitium non habeat in statu universalitatis, sed tamen habet ordinem ad illud,

quatenus habet ordinem ad individua, in quibus exercere omnia illa possunt. Alio modo potest sumistatus universalitatis non respective, sed pure negative, prout consideratur natura secundum se præcise cum negatione omnis individuationis, et eorum quæ ratione individuationis conveniunt. Si hoc secundo modo sumatur status universalitatis, non relinquit rem appetibilem, sed in pura et absoluta abstractione sicut mathematica, vel creaturæ possibles; imo in his non necesse abstrahere ab individuatione, sed solum ab omni respectu, et tendentia ad esse, quod est exercitium individuationis. Et ita illa cognitio sic abstrahens negative, et considerans unumquodque secundum se, est mere speculativa, non practica, quæ respicit res in singulari et cum circumstantiis et exercitio, etc. et ita non deservit appetibilitatem bonitatis. Si vero primo modo sumatur universale, sic non repugnat quod ametur, quia licet abstrahat ab individuis, et ab existentia, non tamen ab ordine, seu respectu ad istam, et ad illa, et sic potest diligere res in universali, et vage, sine aliqua determinatione individui, cum ordine tamen ad individuationem; sic enim licet non consideretur natura ut contracta et determinata ad individua, consideratur tamen ut complectens illa, et habens illa subiecta sibi, et consequenter per ea potens exercere, vel communicare suam bonitatem, et sic est in statu appetibilitatis, quia est in statu respectus, et communicationis ad individua, et per individua.

XLIV. Tertio arguitur: Deus diligit actu suam omnipotentiam: ergo vult nihil esse impossibile illi: ergo vult omnia sibi esse possible, etiam quæ nullo modo facta sunt, neque fient: ergo placet sibi illa possibilitas omnium rerum possible, et

sic res possible ut subsunt isti possibilitati, placere debent propter connexionem cum omnipotentia Dei, quæ omnino stare non potest si ista possibilitas objecti sui non stat: debet ergo in ipsa sufficiens bonitas inveniri ut placeat, et ametur; non tamen ut intendatur consequi, quia ista possibilitas non est consequibilis per media, sed necessario resultat posita omnipotentia, et ex ipsis terminis habetur illa non repugnantia, seu capacitas essendi in rebus possible.

Confirmatur, quia Deus vult non esse istas creaturas de facto, et videt ipsas posse esse, et apprehendit ordinem quem habent ad esse: ergo non esse earum est volitum: si ergo non est capax volitionis, quanto magis ipsum posse esse seu capacitas existendi? Et idem argumentum potest fieri de multis negationibus, quæ sine dubio possunt esse volitæ a Deo, et aliquando cedunt in magnum beneficium, sicut negatio aliqujus felicitis eventus, ex quo nasceretur superbia et præsumptio: ergo si negatio potest esse objectum volitionis ut vestita aliquo ordine ad aliquem finem, cur non possibilitas creaturarum, quæ de se ordinatur ad esse? Addo quod etiam possibilitas ista potest vestiri aliquo ordine extrinseco ad bonum, non minus quam negationes: ergo sub illo poterit amari. Antecedens probatur, tum quia Deus ante omne decretum efficax potest gaudere de possibilitate aticujus rei a se factibilis, et impossibilitate oppositi, v. g. quod sibi sit possibile infundere gratiam, et non infundere vitium, et idem est de quacumque possibilitate cujuscumque creaturæ, quam velit facere; tum quia si possibilitas aliquarum rerum reveletur Angelo, sicut multæ revelantur beati, ex his valde possunt laudare Deum de tam mirabili rerum possibilitate: ergo et de

illa gaudere; tum quia non potest Deus proponere voluntati suæ existentiam rerum ut volendam, nisi sub esse possibili conceptam: ergo amatur illud esse possibile ut reducendum ad actum, sicut et intelligitur simplici scientia Dei sub esse possibili; et sic non potest reddi ullum discrimen inter simplicem intelligentiam, et simplicem actum voluntatis circa creaturas. Postremo adduci solet locus S. Thomæ XIII de verit. art. IV in IV, ubi dicitur quod: « Habitudo ad volitum est æterna et necessaria secundum quod volitum est in exemplari, non autem ut est in se ipso. »

XLV. Ad argumentum respondetur, quod Deus diligendo suam potentiam vult nihil sibi esse impossibile, distinguo; nihil sibi esse impossibile ratione possibilitatis activæ, et amando illam, concedo; ratione possibilitatis passivæ, et diligendo illam, nego. Ad aliam consequentiam: ergo vult omnia sibi esse possible, et placet illa possibilitas, eodem modo, distinguo; possibilitate se tenente ex parte potentiae activæ, concedo; ex parte potentiae passivæ, nego. Et cum instatur, quia ista possibilitas habet connexionem cum ipsa omnipotentia Dei, taliter quod omnipotentia desineret, si illa possibilitas non esset, id autem quod habet connexionem cum omnipotentia Dei, non est possibilitas activa, sed passiva, quia possibilitas activa non est objectum divinæ, omnipotentiae, sed potentia ipsa; id autem quod habet connexionem cum omnipotentia est id quod est objectum ejus, et ex parte objecti se tenet.

Respondetur quod possibilitas passiva, et ex parte objecti se tenens habet connexionem essentialem cum omnipotentia, distinguo; per modum cujusdam non repugnantiae, vel denominationis extrin-

secæ, concedo; per modum alicujus perfectionis, seu positivæ entitatis cum respectu communicationis, et diffusionis sui, nego: ergo placet et amatur illa possibilitas, distinguo; ratione sui, et ex propria bonitate, nego; ratione potentiae activæ seu omnipotentiae, quæ est possibilitas activa, transeat. Non enim omne quod habet connexionem cum alio amatur, amato illo priori, præsertim in simplici complacentia, quæ præcisiva est, ut supra diximus, et potest in uno objecto invenire aliquid quod ei placeat, et aliud ei connexum non attingere, licet si efficaci amore velit rem ponere in esse, etiam illud quod ei non placet debeat non recusare, licet non semper amare; nam multæ negationes aut privationes possunt habere connexionem cum aliquo, positivo quod quidem amatur, non tamen privatio aut negatio illa amatur seu placet, sicut aliquis diligit fidem, non tamen amat obscuritatem illi necessario annexam ita quod complacet in illa, et qui amat adulterium, non placet sibi privatio rationis, seu justitiæ, quæ illi necessario est annexa: istæ enim privationes nihil bonitatis habent in se unde diligantur, seu placeant ratione sui, alias si quidquid est connexum alteri secundum aliquem defectum vel privationem aut negationem deberet placere et amari, hoc ipso quod placeret id cui est annexum, sequerentur mille absurda: nam quia ad ignem, v. g. sequitur necessario fumus, qui amaret ignem, deberet complacere de fumo; et qui vult hominem in statu hujus vitæ, debet ei placere mortalitas, fames et sitis, et cætera quæ homines in hoc statu sequuntur; et qui vellet sibi nasci prolem, debebat complacere de peccato originali, quod eam per se sequitur; et qui vellet poenitentiam aut patientiam, deberet velle

malum vel culpam, sine quibus non est. Quæ omnia cum absurda sint, manifestum est illam consequentiam claudicare : Amatur necessario omnipotentia : ergo et creaturæ possibles sub illo statu possibilitatis, quia creaturæ sub illo statu sunt sub pura negatione habendi esse, et cum non repugnantia ad esse, quod totum pertinet ad negationem, et capacitatem, essendi, non ut respectivam, et communicativam sui, vel communicationem a voluntate Dei accipientem, sed ut est in absoluta præcisione constitutionis et quidditatis. Et mirum est quod sub lætiori statu, nempe sub existentia, illæ eædem res libere amentur a Deo, et sub infeliciori, id est, sub pura ratione possibilitatis teneatur Deus illas amare ut connexas cum omnipotentia. Quod si ut possibles libere amat, potest ergo non amare, et sic displicere ei potest illa possibilitas : ergo et connexio cum omnipotentia displicebit.

XLVI. Ad confirmationem respondetur, quod non esse illarum creaturarum non est volitum positive, et per modum complacentiæ, sed negative, et per modum nolitionis, quia excludit Deus eorum esse, et hoc non pertinet ad simplicem affectum et complacentiam, de qua solum loquimur, sed ad efficacem voluntatem qui efficacem nolitionem Deus habet de illo esse talium creaturarum. Et cum inde ducitur argumentum ad probandum quod etiam ipsam possibilitatem creaturarum diligit, quia est possibilitas ad esse et ad existentiam, et sic sub tendentia et ordine ad esse considerantur illæ creaturæ, jam responsum est supra, quod non est tendentia per modum communicationis, sed per modum non repugnantia et capacitatis objectivæ, et hoc non sufficit ad amorem, quia requiritur aliqua communicatio,

seu diffusio sui, qua appetibilitas ista sub aliquo respectu ametur, et placeat; omni autem respectu, et communicatione remota, non est amor, nec complacentia, nisi in potentia et capacitate, sicut ex parte creaturarum sola capacitas, et non repugnantia bonitatis est, non bonitas formaliter. Ad id quod dicitur de negationibus volitis, respondetur nimium probare, quia illæ negationes si sunt volitæ, etiam efficaciter volitæ sunt, quia pro beneficio aliquando de facto dantur. Et sic dicimus quod negationes istæ non sunt volitæ positive sed negative, quia nolendo aliquod esse, dicitur esse volitum non esse, sicut Deus nolendo alicui prosperum eventum, dicitur velle negationem eventus, tamen non est illa negatio quæ complacet et amatur, sed esse oppositum est nolitum, et hoc modo etiam Deus habet nolitionem de esse creaturarum possibilium, non tamen vult aut complacet de possibilitate, seu de quidditate earum nuda, aut de non repugnantia, aut de possibilitate objectiva, sed earum esse non vult.

XLVII. Ad id quod dicitur de ista possibilitate sub aliquo respectu extrinseco considerata, quod potest diligi, respondetur quod manente statu possibilitatis et non posita ordinatione, vel reductione aliqua ad esse, non possunt res possibles in se diligi, bene tamen ex parte potentia Dei in qua continentur, ut explicatum est.

Unde ad primam probationem, quod videlicet Deus gaudet de possibilitate creaturarum quas potest facere, et de impossibilitate eorum quæ non possunt fieri, respondetur gaudere Deum de illa possibilitate ut tenet se ex parte potentia activæ Dei, non ex parte creaturarum, quæ in se nihil sunt, nec habent aliquam bonitatem in statu et exercitio dili-

gendi, sed solum in potentia diligibilem, ut dictum est.

Ad secundam similiter dicitur quod manifestatio alicujus creaturæ possibilis facta Angelo vel beato inducere potest in laudem, et amorem ipsius divinæ potentiæ, et possibilitatis creaturæ, ut possibilitas activa est, et ex parte Dei se tenet, non ex parte possibilitatis passivæ, ut stat sub illo statu præcise : si enim, ut diximus, creaturas ipsas Deus non amat, licet perfectissime videat, quo modo ex eo quod reveleptur Angelo vel beato induent aliquam majorem perfectionem, ut amentur in se, et ratione propriæ bonitatis.

Ad tertiam probationem dicitur, quod Deus proponens per intellectum existentiam rerum suæ voluntati, ut illam velit, non proponit existentiam sub statu possibilitatis, retinendo illum, ita quod voluntas possit ferri in illum statum, ipso manente, sed proponit sub statu possibilitatis ut exuendo et relinquendo, et sic jam ordinantur creaturæ ad esse; unde non mirum, quod amentur, non solum simplici affectu, sed etiam efficaci; sed tunc possibilitatis status non tenet se ex parte termini ad quem qui amatur, sed ex parte termini a quo qui relinquitur. Ad locum D. Thomæ quem affert Gonzalez hic disp. LII, sect. II, ego fateor me illum non invenire, licet diligenter quæsierim. Si tamen illa verba alicubi dicit, sensus est manifestus de voluntate Dei, ut fertur ad creaturas intra ipsum Deum, et ut sunt in idea seu exemplari, non ut fertur ab ipsa extra in suo statu meræ possibilitatis.

Argumenta quæ possunt fieri pro suspensione omnimodæ divinæ voluntatis supra soluta sunt tractando hanc difficultatem. Cæterum pro faciliiori expeditione aliquorum, quæ solent multiplicari in hac parte, adverte hæc tria.

XLVIII. Primum, quod aliud est Deum pro aliquo instanti, seu consideratione nostra aliquid non facere, seu negative se habere erga aliquem effectum, aliud suspensive se habere, seu absque aliquo actu positivo. Nam quando negamus voluntatem divinam esse suspensam circa aliquod objectum, nec volendo, nec nolendo, loquimur de suspensione habita de facto, et in re et secundum aliquod instans reale, quia hoc pertinet ad quamdam imperfectionem voluntatis, ut ponderatum est supra. Quod autem sub aliqua consideratione, et signo rationis intelligatur voluntas divina nondum libere diligere, nec volendo, nec nolendo, aut negative se habere erga aliquem effectum pro illo signo, dummodo concomitanter, et in re actum aliquem liberum habeat et determinate resolvat, nullum est inconveniens. Sic dicimus quod pro illo instanti, aut signo rationis, quo generatur Verbum, nondum intelligitur Deus determinate libere velle, aut habere scientiam visionis, licet in re utrumque sit, et pro illo signo quo procedit Spiritus sanctus non intelligitur Deus velle libere, sed tantum necessario, quia processio illa per se et in quarto modo solum procedit ab amore necessario, amor autem liber creaturarum non conducit ad productionem Spiritus sancti, quia liber est; processio autem Spiritus sancti non est libera, sumpta libertate pro indifferentia contingenti, licet concomitanter, et in re non sit negandus iste amor liber in processione Spiritus sancti, nec visio creaturarum futurarum in processione Verbi. Similiter pro illo signo rationis quo Deus eligit quosdam ad gloriam, et alius relinquit, dicitur negative se habere erga istos quos relinquit, quæ est reprobatio negativa, non quia in re non detur concomitanter etiam actus positi-

vus excludendi illos, et reprobatio ipsa positiva, sed quia pro illo instanti et signo rationis nondum intelligitur Deus, nisi tantum occupari circa electos, nondum vero decernere circa reprobos, in re tamen decernit. Vel si tunc pro illo instanti efficaciter etiam repellit reprobos a regno (de quo infra disp. x de reprobatione) actu positivo nolitionis illos excludit a regno, non suspensive se habet.

XLIX. Secundum est, quod voluntatem divinam non manere suspensam, sed actu positivo debere aut velle, aut nolle creaturas supposito quod cum summa resolutione, et actualitate procedit, non est aut propter necessitatem ex parte ipsius objective, quasi ipsum esse, vel non esse rei, etiam disjunctive sumptum, propter suam bonitatem, aut perfectionem necessitet ad alterum actum positivum divinam voluntatem, aut quia ad hoc ut creaturæ non sint, nec existentiam habeant, requiratur actus nolitionis positivus cum constet, quod Deo suspendente actum, et quocumque modo non habente volitionem positivam dandi esse creaturis, ipse sine ullo esse manerent. Tota ergo ratio habendi actum positivum, et non manendi in pura suspensione non ex objecto creato, aut ex non esse illius desumenda est, sed ex ipsa ratione subjecti, seu voluntatis, quæ cum perfectissimo et actualissimo modo procedat erga objecta sua, et perfectiori modo tangat objectum, et denominet voluntatem actus positive terminatus, quam pure suspensus, oportet quod positive attingat sive esse, sive non esse creaturarum..

L. Tertium est, quod aliqua attributa divina, quæ vel determinatas virtutes circa voluntatem ponunt, ut misericordia, liberalitas, magnificentia, vel executionem, et productionem ad extra, ut omnipoten-

tia, et similia, non est necesse quod habeant actum positive tangentem creaturas, sicut voluntas: posset enim non exercere misericordiam, aut libertatem, aut productionem omnipotentiae, si nullus vellet producere creaturas. Ratio differentiae est, quia illa priora attributa sunt determinata, et restricta solum ad beneficiendum creaturis, vel ordinem in illis constituendum, ut iustitia, et providentia. Unde subordinantur actui determinato voluntatis, qui est amor, et volitio dandi esse creaturis, quo cessante, ipsa attributa non habent actum, non ex suspensione sua, sed ex cessatione materiae circa quam versantur, quia non ministrant nolitioni qua Deus vult creaturas non esse, sed volitioni. Similiter omnipotentia non versatur circa ipsum velle, vel nolle, sed circa executionem ad extra efficiendo ipsos effectus, et sic solum est executiva divinæ volitionis, qua vult creaturas, non vero ipsius nolitionis, cessante vero volitione creaturam, cessat materia, seu actus cui ministrat executio. Cæterum voluntas ipsa universaliter complectitur non solum esse creaturarum, sed etiam non esse. Unde si non habet actum, non est ex defectu materiae, quia ipsum non esse creaturæ materia et objectum est nolitionis, et ideo si actum non habet, solum potest esse ex suspensione actus, non ex defectu materiae, suspensio autem semper sonat imperfectionem et minus determinationis et actualitatis, ut supra explicatum est.

ARTICULUS VII.

Quæ objecta velit Deus necessario, quæ libere?

I. Dico primo seipsum et quidquid formaliter divinum est, et in-

tra Deum, Deus diligit necessario. Est sententia communis: nam et de voluntate creata id communiter theologi censent, quod necessario fatetur in Deum clare visum, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium. Videatur D. Thomas in præsentī quæstione xix, art. iii, ubi dicit: « Quod voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium objectum ejus. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. » Ubi manifeste docet nostram conclusionem, quod Deus amat necessario suam bonitatem, quidquid autem formaliter intra Deum est, est ens divinum: ergo habet bonitatem divinam: ergo necessario amatur. De eodem videri potest D. Thomas q. xxiii de verit. a. iv, ubi inquit quod: « Respectu principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divinam necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, quæ libertati non repugnat secundum Augustinum v de civitate, c. x. » Idem docet de voluntate nostra, quod de necessitate velit beatitudinem, et de necessitate velit Deum clare visum, in quo est tota et universalissima ratio boni, hac prima parte, q. lxxxii, art. i et ii, et 1-2, q. x, art. ii, et denique i contra gent. c. lxxx idem docet de voluntate divina et i p. q. xli, art. ii ad iii.

II. Ratio hujus conclusionis consistit in assignanda radice et fundamento, unde ut bonitas habet ferri necessario in aliquod objectum, quando operatur cum plena cognitione, et advertentia: nam si advertentia plena careat, fertur necessario in objectum sibi propositum, quia proponitur sine indifferentia, et sic non potest ab illo voluntas modo indifferenti moveri, sed operabitur modo determinato, et contracto ad

unum, ob imperfectum modum apprehendendi objectum, qui est modus necessitatis oppositus indifferentiæ dominii, et libertatis. At vero quando est plena advertentia et cognitio non potest voluntas necessitari, nisi objectum propositum ita universaliter, et ad plenum illi adæquatur, quod si relinqueret ipsum objectum, transiret et relinqueret rationem suam formalem et specificativam ipsa voluntas. Quare necessitas voluntatis circa aliquod objectum sumitur ex necessitate quam habet recedendi aut relinquendi suam formalem et specificam rationem. Est autem formalis ratio sub qua voluntas tendit ad suum objectum ipsa ratio boni, sicut formalis et propria ratio intellectus est ratio veri, et formalis ratio visus est ratio lucidi seu visibilis. Hæc autem ratio boni sub qua voluntas tendit in suum objectum et inclinatur, non est aliqua ratio boni particularis et determinati, sed tota collectio, et universalitas boni appeti potest ab ipsa, quia sicut intellectus omnem rationem entis et quamcumque veritatem potest intelligere, sic et voluntas amare: sequitur enim voluntas intellectum. Ubi ergo solum offertur voluntati bonum particulare, cum non adæquet totam rationem voluntatis, non alligatur illi de necessitate, quia extra illud potest in alio invenire formalem rationem suam, scilicet rationem boni, et sic relinquere illud particulare bonum et duci ad istud vel etiam relinquere istud et inclinari ad aliud, quia in quacumque invenit rationem suam formalem independentem ab alio. Si vero offeratur ei aliquod bonum continens omnem collectionem boni universalissimi, quia infinitum bonum est, si posset illud relinquere voluntas, posset excedere totam sphaeram et collectionem suæ rationis formalis, quod est impossi-

bile, quia posset relinquere totam universalitatem boni, Deus autem in seipso clare visus est universalissimum bonum, quia infinitum; unde dicitur Exodi xxxiii: *Ego ostendam tibi omne bonum*, ad significandum beatitudinem, quæ in Deo clare viso consistit: ergo voluntas necessitatur ad bonitatem divinam clare visam tanta necessitate, quanta ad non excedendum sphaeram suæ formalis, et specificæ rationis, et multo magis Deus qui non solum habet bonitatem suam visam, sed etiam comprehensam. Et est exemplum ad hoc explicandum in materia prima, quæ respicit pro adæquato termino suæ informationis totam collectionem formarum substantialium, et ita per nullam particularem satiatur, nec ita alligatur illi, quod non possit eam dimittere vel amittere. Si autem daretur una forma, quæ totam illam collectionem formarum sua perfectione contineret, illa totam potentialitatem materiæ satiare, et exhauriret, nec posset ab ea divelli.

III. Dices: Hæc ratio multum probat: nam sicut probat in voluntate esse necessitatem quoad Deum clare visum, ita probat esse libertatem quoad objecta, seu bona particularia creata: ergo eadem ratione probaretur esse libertatem in aliis extra voluntatem, quæ habent pro objecto aliquid universale, et non determinantur ad hoc vel illud, sicut appetitus sensitivus fertur ad omne bonum sensibile, et sic licet necessario inclinetur in bonum sensibile, ut sic, vel in totam collectionem boni sensibilis, tamen in hoc, vel illud bonum sensibile determinatum non feretur ex necessitate, quia in nullo invenit adæquatam rationem sui objecti. Similiter visus licet specificetur a colorato ut sic, non tamen a colore determinato, puta viridi, vel rubeo, et sic erit li-

ber respectu particularium colorum; et materia prima licet necessitetur a tota collectione formarum, non tamen ab ista, vel illa forma determinata, et sic libere se habebit ad illas. Sicut ergo argumentum hoc nihil probat in istis, nec etiam probabit in voluntate dari libertatem, et consequenter, neque necessitatem respectu Dei clare visi.

IV. Respondetur argumentum optime probare necessitatem, et inclinationem naturalem voluntatis in Deum clare visum ratione adæquationis cum tali objecto ex parte rationis formalis, a qua non potest voluntas recedere, aut declinare: esset enim declinare a sua specificatione et essentia. Similiter probat ratio quod ex parte objecti nulla datur ratio necessitans voluntatem, quando bonum est particulare, et non totam rationem boni in se continet. Quod vero probetur absolute esse libertatem, seu indifferentiam cum dominio super attingentiam talium objectorum, supponit ultra hoc aliud principium, nempe quod illa objecta non adæquantia totam rationem formalem et specificam potentiæ proponantur cum iudicio indifferenti, et conferente proportionem unius cum altero, non ex instinctu quodam determinato et ad unam tantum partem inclinante, sed utramque partem, et proportionem rerum conferente, et sic determinationem accipiente ex arbitrio suo, non ex instinctu alterius. Et dico oriri ex cognitione collativa, non collativa formaliter solum, sed collativa formaliter, vel eminenter, ut in Angelis, et Deo. Et ita D. Thomas probat in hac quæstione xix, art. xi, esse in Deo liberum arbitrium, quia non agitur ex instinctu, sed ex iudicio indifferenti, et q. lxxxiii, art. i probat, quod homo est liberi arbitrii, quia non operatur ex instinctu, sed ex collatione

judicii. Quare non sufficit ad rationem arbitrii habere se objectum inadæquate, et non ex alligatione ad determinatum et particulare objectum suæ rationis formalis, sed ulterius requiritur quod ex cognitione illius indifferentiæ, et inadæquationis se moveat, quia liberum arbitrium solum est in se moventibus ex cognitione finis, non in his quæ ex solo instinctu moventur ab alio. Et ideo appetitus sensitivus licet habeat pro objecto universalitatem sensibilem, non tamen movetur libere etiam circa particularia sensibilia, quia non ex collatione judicii, et indifferentia, et comparatione objectorum movetur; multo minus visus circa particulares colores, ad quos inadæquate se habet, aut materia prima circa particulares formas libere se habet, licet inadæquate, quia ista non se movet ad formas per cognitionem, ille non se movet ad colores per appetitum, nec per collationem judicii, sed a coloribus movetur determinate.

V. Præter hanc rationem huc usque explicatam, quæ communis est voluntati divinæ, et nostræ, ad probandum quod Deus clare visus diligitur necessario, quia scilicet in eo manifestatur tota plenitudo et universalitas boni, et nulla ratio mali, est alia peculiaris ratio in Deo ad amandum se necessario, quia ipse amor actualis est ipsamet divina essentia: ergo tam necessario se amat, quam necessario existit ipse actus, et ipse Deus. Patet consequentia, quia ipse actus, amoris non egreditur a potentia aliqua Dei, reducendo illam ad actum: sic enim distingueretur ab illa, sed est ipsa entitas, seu essentia divina: ergo sicut naturaliter et necessario Deus est suum esse, ita naturaliter et necessario amor Dei est ipsum esse Dei, et ipsa divinitas; ergo necessario amat ipsum Deum, quia ne-

cessario est conjunctus, illi imo et summe identificatus cum illo, non solum entitative, et subjective, sed tamquam cum objecto amabili, id est, ut summa bonitate a se amata, quia etiam ut objectum est perfectio amoris, et sic necessario illi conjungitur.

VI. Confirmatur, quia objectum se habet ut perfectio appetitus, et ut perficiens ipsum: ergo amor qui necessario habet summam perfectionem, necessario habet suum proprium appetibile, seu bonitatem quam appetit: amor autem Dei habet summam perfectionem, cum sit ipsa substantia Dei: ergo necessario habet conjunctam suam bonitatem, et objectum quod diligit, et hoc est ipsa bonitas divina. Plures rationes vide apud D. Thomam, I contra gent. c. LXXX citato

Quomodo autem necessaria ista volitio circa objectum summe bonum, etiamsi necessaria sit, perfectior sit, et magis intima, et voluntaria, utpote totam voluntatis vim, et universalitatem adæquans, dicemus Deo dante 1-2, circa quæstionem VI. Videatur D. Thomas I p. q. LXXXII, art. I.

VII. Sed inquires: An rationes istæ probent dilectionem hanc esse in Deo necessariam, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium? Et est ratio dubitandi, quia objectum ut objectum solum est specificativum actus: ergo necessitas in actu proveniens ab objecto solum est necessitas specificativa, seu quoad specificationem.

Respondetur nihilominus probare has rationes utramque necessitatem. Et quidem ultima ratio deducta ex perfectione divini actus, quæ identificatur cum ipso esse, et substantia Dei, manifeste id ostendit, quia si quoad exercitium haberet libertatem, posset non amare se, et consequenter non habere sibi conjunctam perfectionem sui proprii

objecti, et sui appetibilis, cum quo habet summam identitatem quod esset carere perfectione. Ratio autem deducta ex universalissima ratione bonitatis, quæ est in tali objecto, id est, in bonitate divina, probat necessitatem quoad exercitium, non ex præcisa ratione objecti, sed ex ipsa natura, et ratione voluntatis supposita tali ostensione, et propositione objecti. Ut enim diximus in libris de anima, q. xii, art. iv, ex Cajetano ut m. Bagnez i p. q. lxxxii, art. ii, necessitas quoad exercitium, ita quod voluntas non possit aliam operationem exercere, nec eam suspendere, non oritur ex objecto ut objectum est, quia sice objectum solam specificationem tribuit, sed nascitur ex subjecto, et statu ejus circa tale objectum: ipsa enim natura voluntatis hoc petit ex vi sua, quod circa tale objectum clare visum, et in se, quia est universalissimum bonum, et omnem capacitatem et universalitatem ejus adæquat, toto pondere, et tota universalitate sua feratur. Unde non est indifferentia in voluntate ad cessandum ab actu, quia cum illud bonum sit ita adæquatum toti capacitati voluntatis, quod totum ejus conatum et pondus ad se trahat, cum ex nulla parte aliquid mali, vel carentia boni appareat, non potest nec ipsum objectum, nec cessatio ab eo proponi, ut displicens, et disconveniens, quia idem est proponi sibi ut convenientem cessationem ab illo amore, atque proponi sibi ut conveniens non velle esse beatum, quia in illo objecto, et exercitio circa ipsum est tota et adæquata beatitudo. Non velle autem esse beatum est contra rationem formalem, et specificativam voluntatis. Ex ipsa ergo natura et pondere voluntatis, et propria ratione formali illius oritur, quod viso clare Deo sit necessitata in exercitio ad amandum illum.

VIII. Dico secundo: Non est inconveniens ponere in divina voluntate aliquam necessitatem erga objecta creata extra statum possibilitatis posita, nempe necessitatem quoad specificationem, vel ex suppositione alicujus prioris voliti, ita tamen quod ita necessitas oriatur ex ipso Deo in voluntate non ex objecto voluto. Sumitur hæc conclusio ex D. Thoma i contra gent. c. lxxxiii, ubi ostendit Deum velle alia a se necessitate aliqua conditionis, vel suppositionis, et necessitatem etiam ex suppositione admittit in hac quæstione xix, a iii, et xxv de verit. a. iv. Similiter necessitatem quoad specificationem admittit in hac prima parte, q. xxi, a. i ad ii, ubi dicit quod: « Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet, etc. » Ergo quoad specificationem necessitatur voluntas divina erga bonum suæ sapientiæ ratione regulatum, ita ut circa illud non possit habere displicentiam, licet in exercitio non necessitetur hoc vel illud bonum determinate eligere. Item in i contra gent. c. xcv, expresse docet: « Deum non posse velle aliquod malum, quia semper operatur operatione virtutis: » constat autem quod virtus ex sua specificatione necessario fertur in bonum, quia est id quo aliquis bene operatur: voluntas ergo divina quæ per essentiam suam est virtus, non minus necessitatur quoad specificationem erga bonum, ita ut non sit libera, nec possit velle malum, sicut necessitatur ipsa virtus.

IX. Ratio autem utriusque partis ea est, quia neutra necessitas, scilicet ex suppositione et quoad specificationem officit libertati, et non dicit imperfectionem, sed potius perfectionem: ergo Deo neganda non est. Antecedens probatur, quia utraque nascitur ex ipsa libertate aut perfectione volentis: nam ne-

cessitas ex suppositione nascitur ex eo quod libere aliquid est volitum, et inde sequitur necessario esse volendum id quod illi rei per se est annexum, sicut ex suppositione quod Deus vult esse hominem debet necessario velle creare animam, quia sine anima non potest intelligi homo, et ex eo quod Deus voluit dare gloriam Petro, necessario non potest reddi nolita illa gloria, quia actus Dei est immutabilis et æternus. Et sic illa prima necessitas suppositionis oritur ex ipsa libera volitione alicujus objecti, qua supposita, necessarium redditur necessitate consequenti, id est, necessitate quæ fundatur, et sequitur ad ipsam liberam volitionem quod ametur id quod tali objecto vel actui necessario est annexum: ergo talis suppositionis necessitas non destruit libertatem, quia ex ea oritur et ad eam consequitur. Imo pertinet ad perfectionem ejus, quia esset diminuta libertas, et sibi contradicens, si volendo enim objectum non vellet id quod ei necessario est annexum: sic enim vel recederet a priori volitione, et esset inconstans, vel vellet duo opposita, et sic esset sibi contradicens. Similiter necessitas quoad specificationem oritur ex perfectione libertatis, et ex ipsis visceribus rationis ejus formalis, quia ad perfectionem voluntatis, et ad rationem ejus formalem pertinet ita respicere bonum, quod ab eo non possit deficere, nec velle aliquid, nisi sub ratione boni, quia ad perfectionem libertatis, et voluntatis pertinet ut recta sit, et recte amet quidquid amat: si enim non recte amat, perversa est et defectuosa: ergo non posse non esse rectam perfectio est, quia posse non esse rectam est posse deficere a perfectione, et rectitudine, et quanto ab ista deficit voluntas, deficit a perfectione, et sic imperfecta est. Necessitas ergo volendi bonum, et rectum, et non deficientem

di ab ipso, simpliciter est perfectio et non contrariatur libertati, quia potius eam firmat, et consolidat in sua ratione formali, quæ est ordo ad bonum sub ratione boni, et hæc est necessitas quoad specificationem, id est, quoad speciem actus circa tale objectum, quod est bonum, ita quod voluntas si circa bonum et rectum versetur, non nisi persequendo, et amando versari possit. Unde optime dixit S. Thomas I p. q. LXII, a. VIII ad III: « Quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quod eligat aliquid divertendo a ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major arbitrii libertas est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus. » Sic ergo Deum esse necessitatum ad non peccandum et ad volendum quod justum et rectum est, si voluntas habeat actum circa illud, et ad abominandum quod malum est, perfectio est voluntatis et libertatis ejus.

X. Et ex hoc manet probata secunda pars conclusionis, quod ista necessitas non ex ipso objecto nascitur, sed ex ipso Deo qui nullo objectum creatum potest necessitare ipsam voluntatem divinam cum fit ea inferius et infinite imperfectius. Unde non supponitur bonitas creata ad divinam voluntatem quæ eam moveat, sed ab ea derivatur bonitas quam amat: imo hæc est etiam ratio quare necessitatur quoad specificationem Deus circa amorem boni, quia omne bonum vel est ipse Deus, vel derivatum a Deo, nec aliud est in Deo erga creaturas amare, quam dare: ergo id quod amat tale est, quod non possit odio haberi, quia a Deo est: ergo necessitatur quoad specificationem a se ipso. Et similiter necessitas ex suppositione

a se incipit, quia ex eo quod libere aliquid vult, necessitatur ad volendum id quod tali objecto connexum est: ergo illa necessitas oritur ex priori volitione. Non ergo primordialiter ab objecto nascitur aliqua necessitas in voluntate divina, sed ab ipsamet derivatur. Simpliciter ergo quæcumque extra Deum sunt, libere vult quoad exercitium, et efficacem voluntatem, qua dat eis esse.

XI. Dico tertio: Nulla necessitate obligatur divina voluntas in ordine voluntatis efficaci, et productivæ rerum in esse ad amandum ea quæ meliora sunt in esse physico, sed neque ad ea quæ meliora sunt in esse morali, aut ad maiorem ipsius gloriam videntur conducere absolute et secundum se, sed semper eligit meliora respective, id est, secundum proportionem et respectum ad finem præsuppositum, et ad suæ sapientiæ ordinem, et dispositionem. Loquimur in hac conclusione de voluntate, et amore efficaci qui versatur circa creaturas existentes. Nam circa mere possibles jam supra diximus Deum non habere amorem, nisi quatenus continentur in omnipotentia sua. Quod si aliquam de eis habet complacenciam, unamquamque æstimat, et vult juxta gradum suum, et non aliter. Loquendo ergo de voluntate efficaci, qua res producuntur in esse, prima pars conclusionis extra omnem controversiam est; constat enim quod ultra omnem creaturam quam Deus de facto produxit in hoc universo, vel producet, posse facere alias species, et individua perfectiora, et ea quæ fecit, in accidentibus meliorare sine termino, quia potentia ejus infinita est, et infinitis modis participabilis, et sic qualibet data, potest alia melior fieri: ergo non necessitatur voluntas divina ad eligendum, et volendum perfectiora

in esse physico, et ad dandum eis esse, sed infinita reliquit in statu meræ possibilitatis, quibus si daret esse, perfectiora essent his quæ modo produxit: sicut etiam ex Angelis et hominibus quoad esse supernaturale gloriæ multos reliquit nobiliores in esse naturali: *Et contemptibilia mundi elegit, ut confundat fortia et ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret, ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus*, 1 ad Cor. I.

XII. Circa secundam partem conclusionis. aliqui hærent, putantes Deum morali quadam necessitate eligere id quod magis decet suam gloriam, attentis omnibus circumstantiis, non quia semper eligat id quod melius est secundum se, sed quod comparative est melius, id est, decentius ad suam gloriam omnibus attentis, sicut oculus secundum se est melior aure, et pede, non tamen debuerunt omnia membra esse oculi, quia id non erat melius comparative ad totum corpus, et consequenter neque comparative ad decentiam divinam, et providentiam, quæ magis providet toti, quam parti. Et pro hac sententia stat p. Granados hic disp. III, sect. II: Ruiz, disp. IX, et X de voluntate. Cui refragatur Suarez, I tomo, III p. disp. IV, sect. III, in fine: Vazquez, I pendisp. CVII, cap. II, cum multis aliis quos por se citat p. Alarcon, tract. de voluntate, disp. III, c. VII.

XIII. Cæterum lis ista modica videtur, et ex doctrina D. Thomæ eam compono. Sub duplici statu possumus considerare divinam voluntatem. Primo, supponendo aliquem determinatum finem et statum rerum, quo volito, et amato juxta suam sapientiam, et reliqua omnia in pondere et mensura, et ordine decentissimo constituit ad maiorem gloriam suam, non absolute, sed pro illo statu, et ad hoc tenetur debito morali justitiæ suæ distribu-

tivæ seu providentiæ suæ, quæ rectissima est. Alio modo potest considerari voluntas divina absolute antequam determinatum aliquem statum rerum et finem eligat, et tamen intellectus divinus proponit illi infinitos rerum ordines, et omnes divitias omnipotentiae suæ, ut ex infinitis rerum combinationibus eligat quod voluerit, ex quibus omnibus potest resultare gloria sua, licet extrinseca, et a qua nullo modo dependet, quia sine illis omnibus perfectissimam gloriam habet in se, et comparatione substantialis et intrinsecæ gloriæ suæ valde modicus est omnium creaturarum cumulus, et quod perfectiores vel minus perfectæ eligantur a Deo, parvi momenti gloria Deo accrescit, scilicet sola gloria extrinseca. In hoc ergo statu, vel in hoc signo considerata voluntate, dicimus nullo debito, aut necessitate morali teneri voluntatem divinam eligere id quod est majoris gloriæ extrinsecæ, sed potest quod minus est eligere juxta beneplacitum suum et liberrimæ voluntatis suæ consilium.

XIV. Elicio hanc resolutionem ex S. Thoma, qui in primo ad Annibaldum dist. XLIV, quæ tione unica, a. III, sic inquit: « Modus Deus facit res potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte illa qua exit ab operante, et sic non potest Deus meliori modo facere res quam facit, quia modus ille sequitur bonitatem et sapientiam facientis, quæ est infinita. Alio modo ex parte facti, et sic absolute loquendo Deus potest facere res meliori modo quam facit, quia potest eis meliorem modum essendi tribuere: sed ex suppositione divini ordinis, quo unicuique finem certum præfixit, non potest fieri meliori modo. » Et loquitur etiam de melioratione in ordine ad gloriam Dei, quia eodem tenore loquitur in alio primo sententiarum, distinctione si-

militer XLIV, q. I, a. II, et dicit: « Quod ex parte ordinis ad finem qui est Deus (ista est gloria Dei) secundum quod cresceret bonitas partium universi, et ordo earum ad invicem, potest meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent quanto similitudinem divinæ bonitatis magis consequerentur, quæ est omnium finis. » Ipsa ergo gloria extrinseca Dei potest melior esse, et tamen non est electa sic de facto a Deo. Et subdit solutione ad primum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura talium partium, quia sic melior ordo esse non potuit. Manifeste ergo tradit nostram conclusionem. Videatur etiam hac prima parte, q. XXI, a. IV, et q. XXV, a. VI, ad III, ubi docet quod: « Universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem attributum istis rebus a Deo, in quo bonum universi consistit. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere illis rebus factis, et sic esset illud universum melius. » Quibus verbis nostram tradit sententiam, quod scilicet suppositis istis rebus, ex quibus hoc universum constat, non potest esse melius quantum ad decentiam ordinis eis attributi, bene tamen res alias potest facere, aut factis addere, et tunc esset aliud universum et alius ordo rerum, et illud universum esset melius. Quare non tenetur Deus eligere quod melius est simpliciter, licet ex suppositione alicujus finis, vel status teneatur decentissimum ordinem providere juxta mensuram et finem ad quem ordinat.

XV. Et ratio utriusque dicti ex eo desumitur, quia quando Deus determinat aliquem finem, seu statum rerum, illumque eligit, tota decentia, seu bonitas illius status, et illarum rerum quas eligit non jam est absoluta, sed respectiva, et propor-

tionata, videlicet non quantum in se potest esse perfecta et melior, sed quantum pro commensuratione illius finis congruit; non est autem aliquis finis præsertim universalis et generalis, qui non possit a Deo intendi et consequi multiplicibus viis, et mediis, sicut prædestinationem hominum posset consequi per statum innocentiae si durasset, et sine illo ut modo fit, et per redemptionem rigorosam, qualis per mysterium incarnationis fit, aut sine illa gratis remittendo peccata per gratiam suam; et idem est de multis aliis rebus, quæ diversis mediis possent consequi. Unde pertinuit ad infinitam Dei sapientiam determinare statum aliquem, et mensuram, seu regulam ponere juxta quam res determinate, et in singulari fiant et ordinentur. Et dicimus quod supposita determinatione ista, tenetur decentissimum ordinem eligere debito suæ providentiæ et sapientiæ, eo quod ordo illo rerum accipit totam decentiam ex respectu ad illum finem sic regulatum per divinam sapientiam; non potest autem decentior ordo inveniri, quam qui est regulatus a Deo, et a sapientia Dei, juxta proportionem ad finem a se determinatum: licet enim possent res meliores fieri absolute, et meliora media adhiberi, quæ in se entitative meliora essent, tamen supposita mensura, et regula Dei qua determinavit hunc finem, incipiunt media induere decentiam quamdam respectivam et convenientiam, quatenus deserviunt et adæquantur, non solum fini illi absolute et secundum se, sed ut determinato, et mensurato per divinam sapientiam, et bonitatem: sed ordo qui reperitur in mediis in ordine ad consequendum finem ut regulatum et mensuratum a Deo, ex hoc ipso habet majorem et superiorem decentiam, quam quodcumque aliud medium solum

consideratum ad istum finem in sua entitate, aut ad quemcumque alium finem in sua entitate meliorem, sed nondum a Deo mensuratum et regulatum et determinatum, et Deus tenetur debito suæ providentiæ, et suæ justitiæ atque honestatis ordinare omnia media ad regulas suæ sapientiæ, et bonitatis, et ad finem illum non absolute in se, sed ut determinatum et regulatum a divina sapientia et bonitate: ergo tenetur decentissimum et perfectissimum ordinem servare, suppositis istis rebus (ut dicit S. Thomas) quia tenetur servare ordinem regulatum a sua divina sapientia et bonitate.

XVI. Ex eodem autem principio manifestatur, quod in illo priori, in quo nondum intelligitur Deus determinare et eligere hunc finem vel statum finis præ alio, nulla morali necessitate, aut debito obligatur ad eligendum id quod melius et perfectius est secundum se, etiam hoc intuitu, ut inde resultet major gloria Dei. Quia tunc hoc debitum non nascitur ex aliquo priori actu voluntatis divinæ præsupposito, sed solum proponuntur divinæ voluntati ipsæ creaturæ, et variæ combinationes possibiles, in quibus sunt varii gradus perfectionis, et consequenter ex illis varie resultare potest gloria Dei magis vel minus, si Deus voluerit illas eligere. Cæterum hæc major, vel minor gloria ut nascitur ex ipsis creaturis, seu fundatur in illis, nullum debitum, aut necessitatem moralem inducit Deo, ut eligat id quod præstantius et melius est, etiam in ordine ad gloriam suam, prout tenet se ex parte creaturarum, et fundatur in illis, sed potest eligere id quod minus est: tum quia gloria Dei considerata ex hac parte, id est, ut tenet se ex parte creaturæ, et in illa fundatur, quacumque data, et proposita, semper restat alia perfectior et perfectior in infinitum, ergo nun-

quam potest Deus eligere id quod præstantissimum est, sed semper eligit aliquid minus, quia semper restat aliquid majus ex parte creaturæ producibilis ad maiorem gloriam Dei: ergo nullo debito morali potest teneri ad eligendum melius. Tum etiam quia dato quod eligeret id quod melius, et præstantissimum est ad gloriam suam vel eligit illud libere, vel necessario. Si necessario, non est electio, sed coarctatio, et sic Deus non libere daret esse illis creaturis, sed necessario, quod est impium. Si libere: ergo potuit relinquere melius objectum, et accipere id quod minus est, nullo debito morali adstrictus, quia si aliquo adstringeretur, teneretur exequi illud, et sic non esset liber in oppositum. Tum denique, quia gloria quæ provenit Deo ex perfectiori creatura, vel ex minus perfecta, licet inter ipsas creaturas sit magna distantia, et una longe melior alia, tamen comparatione ad Deum cui adest infinita gloria ex semetipso, nihil momenti affert, quod a perfectiori creatura reddatur gloria illa extrinseca, vel non reddatur. Imo totus creaturarum cumulus comparatione ad Deum quasi nihil et inane reputatur et quasi gutta roris antelucani: ergo non est aliquid considerabile ista major vel minor gloria extrinseca, et ex creaturis orta, ut inferat aliquod debitum, vel necessitatem moralem in Deo ad diligendum id quod potest esse objectum majoris gloriæ, quia cum sit gloria valde extrinseca, nullo modo dependet Deus ab illa, nec in physica sua entitate, nec in sua morali decentia.

XVII. Sed objicies primo: Nam in Deo fatemur summam libertatem respectu creaturarum, et ob id negamus illi debitum, seu necessitatem aliquam moralem ad eligendum quod melius est: ergo eadem ratione debemus negare necessitatem

aliquem quoad specificationem respectu creaturarum, sed solum respectu suæ bonitatis, respectu cuius etiam habet Deus necessitatem in exercitio, et ita debet in Deo coincidere necessitas quoad specificationem et quoad exercitium, vel utraque negari. Consequentia probatur, quia summa libertas debet excludere omnem modum necessitatis: ergo etiam debet excludere necessitatem quoad specificationem, hæc enim aliquo modo excludit libertatem, et sic opponitur summæ libertati.

Et confirmatur, quia creaturæ nullo modo pertinent ad specificum objectum Dei, nec divinum esse, aut beatitudo ab eis ullo modo pendet, sed sunt objectum mere secundarium et materiale divinæ voluntatis potiusque ab ea pendent, quam Deus ab illis: ergo nullo modo necessitant Deum quoad specificationem actus. Patet consequentia, quia voluntas solum necessitatur quoad specificationem ab objecto specificativo suo, vel ab eo quod requiritur ad ipsam beatitudinem vel esse rei, ut S. Thomas docet 1-2, q. x, in c. ii, et ad iii, ergo cum creaturæ nullo modo pertineant ad objectum specificum voluntatis Dei, nec ad habendum finem, et beatitudinem divinam, non necessitant quoad specificationem. Nec dici potest, quod Deus necessitatur ad non volendum malum, quia malum non est capax volitionis, et complacentiæ Dei. Nam contra est, quia ante voluntatem Dei prohibentem, seu legem Dei, non datur peccatum, hoc enim est malum quod est contra legem et voluntatem Dei: ergo voluntas ejus non necessitatur ab illo objecto quoad specificationem, sed a se. Et e contra, illud est bonum quod est conforme voluntati suæ; ergo ex sua voluntate et non ex objectis sumit necessitatem quoad specificationem, quia sua voluntas est regula totius

rectitudinis et bonitatis. Et ob hoc solum, ut diximus, Deus facit quod melius est semper, quia facit quod est debitum regulis, et ordini suæ voluntatis; ergo ex ipsa sumenda est mensura necessitatis quoad specificationem non ex objectis.

XVIII. Respondetur necessitatem quoad specificationem in Deo non oriri ex ipsis objectis creatis ut supra diximus, sed primordialiter, et per se ex ipsa divina bonitate, quæ est specificativum objectum voluntatis divinæ, et principium unde derivatur bonitas creata, participative tamen inveniri in ipsis objectis, quatenus a voluntate et bonitate divina participant aliquid quod non est capax displicentiæ, ut bonum honestum et subordinatio ad Deum; et similiter aliqua ita deficiunt a Deo, et permittuntur ab ipso, quod solum sunt capacia displicentiæ divinæ, ut peccatum, et sic necessitatur voluntas divina ad abominandum illud ex specie sua. Fatemur ergo in Deo summam libertatem, et quod non adstringitur aliquo debito ad eligendum id quod melius est ex se, et ex propria perfectione creata. Negamus autem consequentia, quod huic libertati aliquo modo opponatur necessitas quoad specificationem, ut supra satis ostendimus: quin potius libertas contrarietatis, scilicet ad bonum et malum est imperfecta et defectuosa ex ea parte, qua est ad malum, quia hoc non nisi deficiendo amari potest, et sic talis libertas contrarietatis ad bonum et malum, est idem quod libertas ad efficiendum et deficiendum, quod imperfectionem importat, et Deo concedi non debet.

XIX. Ad confirmationem respondetur, quod necessitas quoad specificationem orta ex ipso objecto respectu voluntatis, non invenitur nisi in objecto specificante, et in iis quæ pertinent ad beatitudinem, vel sine

quibus beatitudo stare non potest, ut esse, vivere, et similia, ut loquitur D. Thomas loco citato ex prima secundæ. At vero necessitas quoad specificationem orta ex ipsamet voluntate, et communicata ac derivata ad ipsa objecta secundaria, quia ex se bonitatem non habent, nisi participata a divina bonitate, talis necessitas participata non debet convenire ex vi objecti, sed participari debet a voluntate in objectum materiale et secundarium. Nec talis necessitas participata dicitur necessitas quoad specificationem, quia necessaria fit quoad speciem actus, aut ab ea actus dependeat; sed quia incapax est ne alia species actus versetur circa tale objectum, nisi complacentia seu volitio, non displicentia seu volitio, quia bonum honestum est, et subordinatum Deo, et hoc totum a Deo participat. Ad id vero quod dicitur de malo, respondetur quod malum illud quod est intrinsece annexum alicui actui, ut odio Dei, licet ut sit peccatum formaliter requirat legem, tamen quia ex se et ex intrinsecis fundat malitiam, et fundamentaliter est peccatum, ideo quoad specificationem necessitat voluntatem ut prohibeat illud, non quia actus dependeat a tali objecto, sed quia non est capax alterius actus si circa illud detur, nisi prohibitionis, et abominationis, et sic non est in potestate voluntatis amare illud, sed licet possit in exercitio non explicare aut promulgare legem circa illud, tamen si actum exerceret circa illud, non potest non esse prohibitio et abominatio, propter incapacitatem objecti, ut ametur amore non defectuoso. Et sic ex incapacitate necessitat quoad specificationem, non ex motione qua moveat illam de necessitate. Quod vero dicitur id esse bonum quod est conforme divinæ voluntati, et sic ex se non necessitare quoad specificatio-

nem, probat quod necessitas quoad specificationem non oritur primario et per se ex virtute objecti creati moventis, sed ex bonitate et voluntate divina sibi bonum communicantis, et hoc jam concessimus.

XX. Secundo objicies: Nam D. Thomas sæpe docet Deum facere id quod melius est ex parte ordinis faciendi, nec posse melius universum in ratione universi fieri, nec meliorem mundum, ut docet infra q. xxv, art. vi et q. xlvii, art. iii ad ii, et alibi; sæpe imo hoc ipsum ipsa Scriptura dicit, et Ecclesiast. iii: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus perseverent in perpetuum, non possumus ei quidquam addere, nec auferre quæ fecit Deus ut timeatur*: ergo in ordine ad timorem seu reverentiam Dei, et ad ejus gloriam nihil melius potest fieri, quia sic posset aliquid eis addi vel auferri. Similiter Ecclesiast. xxxix dicitur: *Opera Domini universa bona valde*: et Genes. i: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Et similia multa in Scriptura occurrunt, et passim apud sanctos patres qui dicunt Deum semper voluisse et fecisse meliora, quos late citat Ruiz ubi supra, et Granados citata sectione ii, præsertim Augustinus, libro de quantitate animæ, c. xxxiii, ubi dicit: « Sic sunt omnia ut omnino melius esse non possint. » Et Damascenus, libro ii fidei, c. xxix: « Sic fieri omnia, inquit, Dei providentia, ut meliori modo existere prorsus nequeant. » Et eodem sensu multi alii patres loquuntur. Imo Aristoteles dixit viii physic. text. lvi: « Id quod præstat, in natura esse, modo possit, arbitramur; » ergo auctor naturæ semper melius seu præstantius operatur.

Confirmatur, quia non est dubium quod inter creaturas, una est magis amabilis, quam alia, non solum physice, quia una est perfectioris

entitatis, quam alia, sed etiam moraliter, quia ex una desumitur major gloria Dei, quam ex alia: sed constat, quod ille qui perfecte vult et amat aliquem, vult illi id quod melius est, sicut justii qui amant Deum in hac vita volunt ei id quod est ad majorem ejus gloriam: ergo cum Deus velit se perfectissime, vult sibi id quod perfectissimum et melius est, et cum non possit non se diligere perfectissime, ex hac parte tenetur velle semper id quod melius est ad gloriam suam, et id quod per intellectum suum judicat melius esse, quia perfectior est amor, qui perfectiori judicio conformatur.

Respondetur auctoritates S. Thomæ contra nos adduci non posse, cum stet pro nobis, ut vidimus locis supra allegatis, solum enim affirmat ex suppositione et denominatione finis electi a Deo non posse aliquid melius fieri non absolute, sed secundum ordinem, et respectum ad istum finem, et statum rerum. Et ad id quod adducitur ex quæstione xlvii respondetur, quod D. Thomas ibi longe aliud diversum tractat, scilicet quod plures mundi essent meliores quam unus secundum multitudinem materialem, et quod tale melius non est de intentione Dei agentis. Non vero affirmat quod absolute et ante omnem suppositionem voluntatis divinæ teneatur Deus id quod melius est eligere. Similiter in auctoritatibus illis Scripturæ sermo est de operibus factis a Deo, et quæ subsunt ordini a se determinato, et attributo huic universo, qua determinatione, et suppositione facta, non potuit aliquid melius Deus facere quantum ad ordinem huic statui, et determinationi divinæ convenientem, quod est non posse fieri melius respective, et ex suppositione determinati hujus status, non tamen absolute. Et sic pro isto statu, et sub hoc ordine et respectu non possu-

mus quidquam addere vel detrahere, quia sic totus ordo corrumpetur, ut docet S. Thomas infra q. xxv, art. vi ad iii. Ad auctoritates patrum eodem modo respondeo, quod loquuntur de voluntate divina non absolute eligente, sed ex suppositione, et determinatione hujus universi, et regulis suæ sapientiæ in illo efformando, et fine determinato ad ipsum constituendum, sic enim pulcherrime fiunt, et meliori modo quo esse possunt propter ordinem decentissimum, qui eis attribuitur a Deo, ut dicit S. Thomas quæstione xxv citata, art. vi ad iii, decentissimum inquam, non absolute, sed comparative ad hunc statum, et finem quem determinavit. Nec contra hanc explicationem affert Granados aliquid momenti, eaque est solutio et doctrina S. Thomæ et sic non est quod immoremur.

XXI. Ad confirmationem respondetur Deum perfectissime, et summo modo se amare, qui autem perfecte amat aliquem, vult illi id quod melius est juxta beneplacitum illius, non quod absolute in se melius est, aut nobis melius videtur. Ex bonis autem quæ conducunt ad gloriam Dei, quædam conducunt ad gloriam Dei internam et essentialem, et hæc est sua bonitas et omnia sua attributa, et hæc vult Deus sibi necessario, non ut melius, sed ut optimum. Alia sunt bona extrinseca, et secundaria, a quibus illa prima nullo modo pendent, et gloria quæ ex eis provenit Deo extrinseca est, et tanto ei melior, quanto magis in eis juxta liberum voluntatis suæ consilium operatur. Unde cum Deus sibi velit perfecte et ardentissime bonum, et in manu et voluntate sua sit eligere quod voluerit ex istis bonis extrinsecis, semper vult sibi melius dum voluntati suæ conformius eligit ex omnibus illis bonis. Unde non solum Deus vult sibi melius ex bonis

divinis, sed ex bonis creatis vult sibi melius formaliter, id est, magis secundum suam voluntatem, licet ex parte rei materialiter electæ non sit semper id quod est melius absolute, sed quia hoc ipsum est id quod voluit, et in quo implet voluntatem suam, hoc ipsum formaliter est melius, et magis ad gloriam suam. Nec potest is qui aliquem perfectissime amat, magis ad gloriam suam amare, quam permittendo omnia arbitrio suo, et ut impleat in omnibus voluntatem suam. Nec justi aliter volunt majorem gloriam Dei, quam volendo ut fiat voluntas ejus, sicut in cælo et in terra, sive res in se sint meliores, sive non. Nec tenetur voluntas conformare se ei quod judicat intellectus esse melius, absolute, sed melius respective et proportionate ad regulas sapientiæ suæ et voluntati consilii sui.

XXII. Possent etiam fieri argumenta contra primam conclusionem ad probandum quod Deus necessario amat creaturas, quia actus ille voluntatis necessario in Deo est, et careret aliquo actu, si non amaret, et similiter infinitus amor ejus est erga creaturas, et infinita misericordia, et liberalitas: ergo habet propensionem infinitam in creaturas: ergo non liberam, et denique amando seipsum ut finem, amat creaturas ut media ordinata ad finem; et sic in creaturis amandis semper invenit aliquod bonum infinitum, et necessario amatum, scilicet se ipsum ut finem.

Sed hæc omnia jam supra soluta sunt agendo de constitutione actus liberi in Deo, ubi ostendimus Deum necessario habere entitatem actus liberi, sed non terminationem ad creaturas, nec aliquid deesse Deo si non vellet istas creaturas, sed solum aliquid deesse creaturis, quæ participant bonitatem a Deo, non supponunt illam. Similiter amor

infinite est ex parte Dei, sed ex parte objecti creati non est objectum adæquatum illi infinito amor, sed inadæquatum, et sic non infinite amatur ab amore infinito, et consequenter nec necessario. Vult autem Deus se ipsum ut finem in creaturis ut mediis, sed ut finem ipsis inadæquate se participantem, nec ab eis ullo modo dependentem. Unde talis finis, licet in se ametur necessario, ut in se est, tamen ut communicabilis mediis, non nisi libere quia inadæquate se habet ad illa, et independentem ab illis est eorum finis.

NOTA.

De ipso actu divinæ voluntatis qui est amor, an sit etiam gaudium, vel ab illo distinguatur in Deo, et an sit amor amicitie vel concupiscentie, hæc et alia similia commodius circa quæstionem xx, ubi sanctus doctor agit de amore, tractabuntur.

DISPUTATIO V.

DE EFFICACIA ET INEFFICACIA SIGNISQUE
DIVINÆ VOLUNTATIS.

ARTICULUS I.

Prælude totius disputationis.

Tria oportet in hac difficillima, et valde controversa disputatione præmittere quasi præsupposita, et præludia totius disputationis.

Primum, quid sit efficax voluntas et quid ad illam requiratur (non loquor de auxilio, sed de voluntate in communi, et de voluntate divina.)

Secundum, quid sit ordo inten-

tionis, et executionis in decretis divinis.

Tertium, quomodo assignanda sint diversa instantia, seu prioritates, aut signa voluntatis divinæ.

EFFICACIA VOLUNTATIS, QUID REQUIRAT.

I. Solet efficax voluntas diversis nominibus appellari, scilicet voluntas simpliciter, ut distinguitur a voluntate secundum quid, quæ ex parte vult, sed non ex toto, nec cum effectu; appellatur etiam voluntas absoluta, ut distinguitur a conditionata, quæ etiam dicitur velleitas, quia per voluntatem inefficacem vellet aliquis rem fieri, et sub conditione, si non esset talis occasio, vel talis circumstantia; ea tamen posita, de facto vult aliter fieri, sicut qui projicit merces in mare occasione tempestatis, vellet autem non projicere, si non esset tempestas, et peccator vellet converti ad Deum, et agere poenitentiam, si non esset obligatio restituendi alienum, aut dimittendi alienam, sed ea supposita, non vult dimittere, nec poenitere. Denique, vocatur voluntas efficax, voluntas consequens, et inefficax, antecedens, quia ad illam consequitur effectus ex se, ista vero antecedit effectum, et solum ipsam rei bonitatem vult secundum se, qua etiam ratione vocatur ista inefficax simplex complacentia, alia vero vocatur efficax, quia et rem ipsam, et ea quæ ad ejus positionem et consecutionem requiruntur, vult quasi duplicata voluntas, prior vero et inefficax gaudet, seu complacet de re, de ejus vero consecutione nihil tractat. Nec obstat, quod etiam in simplici complacentia potest esse peccatum, etiam sine ulla voluntate de executione ad extra, sicut

consentit in delectationem, et non in opus: ergo videtur posse dari efficacem voluntatem sine ordine ad consecutionem et opus. Respondetur enim, quod etiam in simplici complacentia, et inefficaci voluntate, respectu operis potest dari libidinosa delectatio, quæ sit peccatum, quia ad peccatum non requiritur efficax voluntas, sed sufficit complacentia, imo et omissio, non repellendo insurgentes motus appetitus. Et quantum ad hoc quod est delectari intra se, efficax est, quia delectationem ponit in se de facto, licet respectu operis ad extra inefficax sit

II. Quare efficacia voluntatis per omnia illa nomina significari solet, et sic eam significavit D. Thomas in hac quæstione XIX, art. VI ad I, et in I, distinct. XLIX et XLVII, utrobique quæst. I, art. I, et quæst. XXIII de verit. art. II. Et in omnibus istis locis perpetuo docet S. Thomas voluntatem consequentem, quæ est voluntas simpliciter, et absoluta, et efficax, esse illam quæ respicit rem secundum omnes suas particulares conditiones; quia sic fit, et ponitur in re, et voluntas efficax respicit rem ut ponenda est in re, et secundum quod in se existit. Voluntas autem antecedens est illa quæ respicit rem, non secundum omnes suas particulares circumstantias, et ut ponenda in re, sed secundum aliquam præscisionem, aut ex aliqua parte tantum, et secundum illam placere potest, licet ex alia parte obstat quod ponatur in re propter alias conditiones repugnantes, sicut si homo consideretur secundum naturam humanam præcise, bonum est vivere, et salvari, sed si consideretur non solum ut homo, sed ut homicida, et peccator, et quod non vult converti, non est bonum vivere, nec salvari. Sed tamen de hac distinctione voluntatis antecedentis

et consequentis, et quomodo eam Damascenus distinguat, et in quo sensu sit intelligendus, plenius dicemus infra.

III. Quare in sententia D. Thomæ voluntas efficax est illa quæ respicit aliquid ut ponendum in re, et sub eis conditionibus, et formalitatibus, quæ requiruntur ut ponatur in re; inefficax autem vult aliquid, non ut ponendum in re, nec secundum omnes conditiones aut circumstantias, quæ requiruntur, aut quibus ordinatur ad hoc ut ponatur in re, licet secundum se, vel secundum aliquam conditionem placeat sibi. Quod etiam alio modo explicat D. Thomas quæst. VI de verit. artic. I, et quæst. XII, art. X, quia in ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem causarum, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Et sic in cognitione futurorum, et in revelatione prophetica, quæ a divina præscientia descendit, est duo considerare, scilicet ipsum ordinem causarum ad effectus suos, et exitum seu executionem hujus ordinis in hoc quod effectus acti procedunt ex causis suis. Voluntas ergo respiciens tantum ordinem ad finem, seu ordinem causarum, sed non ipsum eventum et exitum effectus a causis non est efficax, nec consecutiva finis. Quæ autem respicit ipsum eventum, et exitum rei a causis, efficax est, nec solum respicit sufficientiam ex parte virtutis, sed egressum effectus a tali virtute.

IV. Dices: Voluntas divina nihil vult nisi per ordinem ad esse, ut præcedenti disputatione, art. VI, explicavimus, et illud quod vult debet esse participatum ab ipsa voluntate divina, et non præsuppositum ab ea: ergo semper voluntas Dei est efficax, nec potest intelligi voluntas aliqua antecedens, quæ non imple-

atur, sed omnis est consequens, quia omnis impletur, quod tamen negat D. Thomas, Consequentia patet, quia voluntas antecedens dicitur illa, quæ vult rem secundum aliquam conditionem et non secundum omnes, vel ordinat aliquid in causis, sed non exitum ipsum rerum a causis suis: sed hoc ipsum est ex Deo quod causæ sint sic ordinatæ, et quod res sic se habeat secundum se, aut secundum illam conditionem tantum, secundum quam consideratur a voluntate antecedente, et nihil amplius vult per illam voluntatem, ergo illa impletur, et respectu ejus quod vult efficax est: ergo nulla datur in Deo voluntas inefficax, quia omnis voluntas implet id quod vult.

Respondetur quod voluntas non dicitur efficax vel inefficax, antecedens vel subsequens nisi comparatione ad aliquod particulare objectum quod aliquando perducitur ad effectum, aliquando non. Et hoc totum ex voluntate Dei dependet, et ab ea ordinatur. Quare inefficax vel efficax voluntas Dei non est distinguenda per ordinem ad universalem finem, quem Deus intendit, neque penes impletionem, vel non impletionem divinæ voluntatis ex parte sua, quasi voluntas inefficax sit quæ frustratur, efficax vero quæ impletur, sed efficacia vel inefficacia in divina voluntate sumitur per comparisonem ad particulares effectus ex parte creaturarum, ita quod, quando aliquis effectus determinatus intelligitur ut exiens a suis causis, dicitur voluntas Dei efficax circa illum quia vult, et intendit rem illam esse et de facto poni; quando vero aliquis effectus non exit a suis causis, neque de facto ponitur extra illas, dicitur inefficax voluntas, seu antecedens, quia non respicit existentiam rei, ut de facto ponendam extra causas, sed solum

sub aliqua conditione, aut sub aliqua formalitate ei placet: attentis autem omnibus circumstantiis non vult, sed hoc ipsum non velle est ex intentione, et voluntate Dei, quæ efficax est circa non esse et non velle. Et ita secundum unum ordinem et respectum dicitur efficax, seu antecedens voluntas, quæ secundum alium inefficax est. Non potest autem voluntas divina absolute et secundum omnes ordines et universalissimum finem et causalitatem suam considerata inefficax esse aut frustrari, vel non impleri, ut docet S. Thomas in hac quæstione XIX, art. VI, et in I, dist. XLIX, q. I, art. I, in hoc enim sensu dicitur Isai. XLVI: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*: et Judith IX: *Hoc factum est quod ipse voluisti, omnes enim viæ tuæ paratæ sunt, et tua judicia in tua providentia constituisti*. Universalis ergo voluntas Dei, quæ dicitur omnis voluntas, semper fit, et omnes viæ ejus paratæ sunt, quia nihil imparatum et frustrabile est illi. Distinguitur autem in efficacem et inefficacem comparatione singularium effectuum extra Deum, quod unus exeat non comparatione gubernationis et directionis, seu intentionis divinæ absolute, quasi hæc aliquando impleatur aliquando non, aliquando frustretur aliquando non, quia semper impletur intentio divina, nam etiam quando res non exit extra causas suas, etiam Deus illud vult et intendit et disponit.

V. Quare licet eadem voluntas materialiter et identice possit esse efficax et inefficax respectu diversorum, tamen semper observanda est ratio formalis secundum quam distinguitur efficax ab inefficaci, videlicet quod sub illo respectu, et in ordine ad illud objectum vel rationem, quam respicit ut de facto ponendam et secundum exitum a cau-

sis sit efficax, sub eo respectu quo relinquit intra causas fit inefficax; esse tamen causas ordinatas et dispositas ad operandum, licet de facto non operentur, quia est aliquid de facto habitum, quod ad illud efficax denominatur voluntas, licet quoad effectum qui non exit, efficax non sit.

Et quia res ista maxime fundamentalis est, et conducens ad plures difficultates theologicas, quæ ex cognitione efficaciam voluntatis dependent, oportet hanc distinctionem efficacis ab inefficaci, ejusque rationem et vim propriam ex suo fundamento cognoscere et ostendere.

VI. Et ideo sciendum est quod amor duplex genus causalitatis in nobis exercet, scilicet et afficit et efficit. Et afficere quidem convenit et in genere causæ formalis, quia amor ipse affectus quidam seu affectio est voluntatis, tamquam forma. Efficere autem convenit ei in genere causæ efficientis, quatenus ex effectu amoris movetur quis ad consequendum seu habendum in re rem amatam. Et ita amor formaliter per se facit unionem cum amato in affectu, efficienter autem quærit unionem cum amato in re, ut docet S. Thomas 1-2, q. xxviii, art. 1. Hinc ergo sumitur distinctio inter amorem inefficacem et efficacem. Si amor sistat in affectu, et non quærat aliquid in effectu, inefficax est, quia non efficit, nec ad efficiendum ordinatur; efficacia autem ab effectu dicitur, seu ex ordine ad effectum, quod pertinet ad genus causæ efficientis, sed amor ille sterilis est, et solum intra se sistens, pertinetque ad voluntatem simplicem et volitionem, quæ antecedit actum intentionis, et potest in illo esse magna complacentia, et vehemens delectatio, nec tamen efficax est, quia ad actum voluntatis, qui est

simplex volitio immediate sequitur fruitio, seu complacentia de re volita, non fruitio consummata, quæ est in possessione reali rei amata, sed fruitio inchoata, quæ incipit ab affectu primo de re, ut docet S. Thomas 1-2, q. xi, art. iv. Efficax autem amor facit conversionem ad rem in se, ut de facto et realiter obtinendam, et ideo efficax dicitur, quia incipit habere ordinem causæ efficientis ad rem in se consequendam, vel producendam, et sic efficax dicitur, quasi efficiens, et ordinem induens efficientiæ, respicitque rem ut de facto, et secundum exitum a suis causis. Et sic incipit ordo efficacis amoris ab actu intentionis, qui non est simplex volitio, vel complacentia de re amata, sed volitio tendens, seu in illam tendens, ideoque dicitur intentio, quasi non solum affectu amans, et uniens sibi, sed tendens afficienter ad quærendum, et ideo incipit jam attingere media, saltem virtute, quia intentio non est simplex actus volendi, sed actus volendi finem sub aliquo ordine ad media; et propterea non est jam simplex actus, sed quasi duplicatus, quia duo attingit, finem, et ordinem ad media, non simplici bonitate contentus est: et sic etiam amor efficax semper est quasi duplicatus, non simplex, ideoque robustus et fortis, quia respicit rem, non in sola sua bonitate, sed in ordine ad consecutionem, et ad media. Propter quod multi sunt qui amant aliquid, v. g. Deum, et valde delectantur de ipso, et videntur sibi vehementer amare, et totum hoc est simplex amor, bonus quidem, sed nondum perfectus, quia non duplicatus, neque robustus: imo qui sola delectatione nititur, cessante illa (ut sæpe cessat per tentationes) corrui. Efficax autem amor non multum occupatur circa delectationem simplicem de Deo, sed circa ordinationem eorum

per quæ assequendus est, et ita maxime versatur circa custodiam cordis, circa tollenda impedimenta vitiorum, tentationum, et passionum, circa implenda omnia, quæ voluntas Dei jubet; hic est amor ex toto corde, et qui non solum dicit: *Domine, Domine, sed facit voluntatem Patris*: licet verum sit quod pro imperfectis et incipientibus multum etiam conducat assuefacere cor ut delectetur sæpe de Deo, etiam simplici delectatione, quia inde efficax intentionis actus derivatur, et saginatur.

VII. Ex his colligitur primo, efficaciam voluntatis non eodem modo in omnibus reperiri, quia ordo, et tendentia ad ponendum rem in esse et ad dirigendam executionem et exitum rei a causis non eodem modo subest omnium voluntati. Nam in nobis, et in voluntate quacunque creata efficax amor esse potest, etiamsi frustrabilis sit a suo eventu, in Deo autem si eventus non sequitur, evidentissimum signum est quod ille amor efficax non est, et sic in Deo omne efficax decretum est infallibile. Ratio differentię est, quia licet utrobique, scilicet tam in Deo, quam in nobis efficax volitio respiciat exitum rei a suis causis, et rem ipsam, ut de facto ponendam, tamen quia in potestate voluntatis creatę non sunt omnes causę a quibus eventus ille dependet, nec omnia impedimenta potest excludere, stat bene quod perseveret amor de eventu rei consequendo, nec mutetur intentio et voluntas ponendi res de facto, et tamen frustretur ille eventus ex defectu potestatis, quia non est in manu talis voluntatis causas adhibere vel impedimenta tollere, unde eventus ille sortiatur effectum. At vero divina voluntas in suo velle habet omnem potestatem, et omnes causas, sive promoventes, sive impediētes talem eventum, non po-

test talis eventus impediri, aut promoveri nisi ex voluntate Dei. Quare si effectus frustatur, et non habet eventum, ex Dei voluntate non habet illum: ergo non stat frustrari eventum, et Deum habere voluntatem ut de facto fiat, quod est habere voluntatem efficacem, sed necessario debet esse voluntas inefficax, scilicet ut effectus non fiat, quia si non fit, ex voluntate ejus non fit.

VIII. Colligitur secundo, quod quia in voluntate efficaci, id quod formaliter respicit, est res sub existentia, seu res ut de facto ponenda in exercitio, et hoc non potest esse, nisi attentis circumstantiis, ex quarum consideratione, et ponderatione vel voluntas retrahitur, vel firmatur in proposito suo, principaliter debet relucere duplex principium a quo dependet existentia rei, scilicet finis qui est motivum, cujus gratia movetur voluntas, aut utilitas ad quam deservit; unde etiam sumitur causa, et si principaliter motiva, id est, cujus gratia, tamen impulsiva, id est, quę juvat, et quasi acuit voluntatem, etsi non principaliter movet: alterum autem principium est efficiens: ab eo enim datur existentia et ponitur res extra causas, unde si voluntas efficax est, et existentiam rei vult de facto, oportet quod illam velit in exercitio et executione ponendam, et consequenter ut dependentem a causa, et efficientia per quam inducenda est. Utrumque horum constat, quia voluntas ut velit efficaciter rem, ut ponendam in esse, aliquo motivo debet moveri, et aliquo fine, quia alias otiose, et irrationabiliter procederet, et ita cessante illo motivo cessat talis voluntas, aut erit ponendum aliud decretum et alia denominatio, si ex alio motivo voluntas fertur. Si autem requiritur motivum ex parte finis, ut subsistat illa voluntas efficax, etiam requireretur dependentia

ab agente, quia finis motio est respectu efficientis, ut moveatur ad operandum, et exequendum. Ergo non potest subsistere efficacia ut ex fine, nisi terminetur et se extendat ad ipsum agens, quod movetur a fine. Et ideo voluntas ista efficax practica est, et practica cognitione regulatur, quia ad opus ipsum et exercitium efficientis ordinatur.

Quomodo autem ista efficacia voluntatis debeat attingere talem finem, quod pertinet ad intentionem, et talem efficientiam agentis, quod pertinet ad media, quibus fit executio, an virtualiter tantum, an etiam formaliter, et verum etiam in individuo, dependet ex his quæ statim dicemus de ordine intentionis, et executionis, quia ex utroque componitur ista efficacia, incipiendo a fine ut ex movente, et consummando per media ut exequentia, et agentia per electionem, per imperium, per usum, per ultimam executionem.

IX. Colligitur tertio, aliud esse voluntatem efficientem, aliud efficacem, licet efficax voluntas etiam efficientem includat, sed aliquid amplius dicit. Nam efficiens præcise dicitur ab effectu, qui de facto sequitur, et ita sufficit ad hoc quod sit efficiens quod concomitanti concursu, vel etiam ex associatione alterius concausæ, ipsa voluntate concomitanter concurrente, effectus sequatur: ut autem sit efficax voluntas, requiritur quod ex directione et fine præconcepto et volito, ita moveat ad efficiendum, quod determinate moveat ad talem effectum, non vero ita indeterminate, et indifferenter se habeat, quod æque bene possit sequi, vel non sequi effectus ex tali volitione finis. Et hujus ratio est, quia concursus efficientiæ in voluntate efficaci semper se habet ut executio, ordo autem et respectus ad finem ut directio, quia ex fine mo-

vetur efficiens ad agendum, et ab eo regulatur, alias casu et fortuito operabitur. Si ergo finis volitus non inclinatur determinate ad agendum, sed tali modo est volitus quod æque movet ad quærenda media vel non quærenda, ad efficiendum de facto vel non efficiendum, ergo stante voluntate ista, stat bene non sequi effectum, ergo stat bene hanc voluntatem esse inefficacem, et sic non respicit per se, et ex vi talis voluntatis existentiam, seu esse rei, nec ex sua formali, et intrinseca ratione ordinatur ad rem, ut de facto ponendam: ergo voluntas talis in ratione, et in vi voluntatis non est efficax, quia formalis ejus ratio: et id quod est per se volitum non est esse rei, seu res ut de facto. Si ergo efficiens operatur de facto, et non ex efficacia voluntatis per se id volentis, fortuito operabitur, et a casu, non per se ex vi voluntatis, et sic erit quidem efficiens de facto, sed non erit efficax voluntas per se loquendo si quidem compatitur secum inefficaciam in ratione voluntatis, et ex meritis suis. Ut ergo voluntas aliqua sit efficax in ratione voluntatis, non sufficit efficientia, quæ est voluntatis executio, sed requiritur volitio determinata finis, id est, respiciens determinate ipsum esse, et executionem rei de facto, seu exitum ejus a suis causis, non autem æque compatiens ordinari ad effectum in re ponendum, vel non ordinari.

X. Quare qui solum accipiunt efficaciam voluntatis ex efficientia ipsa, et operatione de facto subsecuta, non autem ex fine voluntatis derivari efficaciam in efficientiam tamquam in executionem suæ directionis, destruunt duo principalia principia in hac parte.

Primum est, quod voluntas in ratione voluntatis, id est, volendi obiectum, non sit efficax, sed solum denominatione extrinseca efficax di-

eatur, et sic non est sumenda efficacia ejus per ordinem ad objectum, quia hic ordo est intrinsecus voluntati, ut voluntas est, nec est necesse quod determinate voluntas respiciat finem, seu objectum, ut de facto ponendum, sed sufficit quod respiciat in objecto bonitatem ipsam simplici affectu, sive ponendam de facto, sive non, solum autem in re de facto efficiatur et ponatur res illa alias volita, et inde denominetur extrinsece efficax, non vero ex influxu voluntatis in talem efficientiam.

Secundum est, quod operatio illa de facto efficiens, a qua fit denominatio in voluntatem, et reddit illam efficacem denominatione extrinseca per accidens, et fortuito sequitur ex tali voluntate, quia salvatur tota ista voluntas sine hoc quod effectus sequatur, nec per se, et ex objecto respicit illam operationem: ergo si sequitur ista operatio, non sequitur per se ex tali voluntate, sed per accidens: nec habet aliam voluntatem ad quam per se sequatur, quia de illa curret eadem difficultas an determinate et efficaciter illam velit ex directione finis, an tantum per accidens. Sequitur ergo quod respectu finis intenti sequitur per accidens. Unde qui hoc inconueniens devorant, et hæc duo principia negant, ne in Deo ponant fortuitam et casualem operationem coguntur recurrere ad scientiam mediam, qua Deus sciens operationem illam in tali conditione, vel statu futuram, voluit illam de facto poni, et ad illam concurrere cum voluntate creata perseitate scientiæ, non perseitate voluntatis, et intentionis. Quare remota scientia media, efficacia ista extrinsecæ denominationis evacuat providentiam Dei, et mundum tradit casui, et fortuitæ fluctuationi. Felix scientia, quæ omnium creaturarum gubernationis clavum te-

net, et sola fortunæ temeritatem propulsat!

XI. Colligitur denique, efficaciam voluntatis non perfici uno actu, sed pluribus. Nam in voluntate et datur simplex voluntas finis ad quam sequitur simplex etiam fruitio, seu complacentia, et datur voluntas intentiva, seu affectiva finis quæ respicit finem ut assequendum, et sic incipit dicere ordinem ad media, non quia illa præsupponat, aut ab illis moveatur ut efficax sit, sed potius respicit media, ut ex se consecuta, et ex sua efficacia et resolutione derivata. Et ab ista intentione finis sequuntur plures actus circa media usque ad ultimam executionem et efficientiam de quibus agit D. Thomas 1-2, a quæstione XII, usque ad XVII, sicut sequitur electio circa media, consensus, consilium, usus, imperium, executio, etc. Quomodo autem in istis inveniatur efficacia, quia et includuntur hic actus pertinentes ad ordinem intentionis, et executionis, jam explicamus.

ORDO INTENTIONIS, ET EXECUTIONIS IN VOLUNTATE DIVINA.

Et apud theologos frequens est, et pluribus difficultatibus controversiisque deservit, præsertim in materia de incarnatione, et prædestinatione, aliisque similibus difficultatibus, in quibus agitur de his, quæ Deus vult ex parte finis intendendo, et ex parte mediorum exequendo, et quomodo decreta ista componantur in Deo.

XII. In assignando isto duplici ordine intentionis, et executionis, aliqua sunt, in quibus omnes theologi conveniunt, alia in quibus valde diffident, præsertim recentiores. Nam omnes theologi conveniunt in hoc, quod isti duo ordines ponendi sint: constat enim prius nos inten-

dere aliquem finem, quam exequi : nullus enim movetur ad exequendum et ponendum aliquid in re, nisi quia vult illam executionem, nec vult exequi nisi propter aliquem finem, et alicujus rei gratia, alias non nisi fortuito ageret, et a casu. Conveniunt etiam ordinem intentionis, quatenus respicit finem non solum simplici affectu, et in se suaque bonitate absolute sumpta, sed relate ad media pertinere ad voluntatem efficacem. In hoc enim etiam p. Vasquez convenit, ut patet 1-2, disp. XL, c. II, num. IX, ubi expresse affirmat quod spes et desiderium possunt manere in ratione simplicis affectus, et inefficacis, quia feruntur in finem suum, sed non ut consequendum ; intentio autem semper est efficax affectus opere consequendi finem. Hoc tamen quod hic dixit semper, alibi limitasse videtur ad solam intentionem finis relate ad media physica, non moralia, scilicet 1 p. disp. LXXXII, c. V, in fine. Quamvis verum sit, auctorem hunc videri attribuere ordini intentionis magnam habitudinem et diversos actus, ita ut a voluntate simplicis affectus incipiat, et per actus volendi finem, et consultandi media discurrat usque ad executionem in re tradit ponendam, ut constat ex his quæ hæc prima parte, disp. LXXXIX, c. VII, a numero LIII, et III p. disp. XXIII, c. VIII, a numero XCIX, et ideo potest refugium invenire, quo aliquando ordinem intentionis inefficacem appellet ratione primæ voluntatis simplicis, aliquando efficacem ratione secundæ voluntatis intendentis et consultantis de mediis ante opus executionis.

XIII. Diffident autem auctores, et non modice certant, præsertim Vasquez et Suarez, in duobus.

Primum, ex parte ipsius intentionis, an intentionis ordo quatenus finem ipsum respicit ante media exe-

quentia efficax sit, et efficaciam habeat, eo quod efficacia tota denominationem accipit ab effectu, et ab eo quod de facto eventum habet : intentio autem finis antecedenter ad media effectum habere non potest, nec nisi per media illum habet : ergo neque efficaciam ; et sic difficile videtur efficaciam in intentione invenire separatim, vel antecedenter ad executionem, cum ex suo essentiali conceptu efficacia executiva sit, et effectum habeat.

Secundum est, ex parte ipsius executionis, an executionis ordo sit decretum aliquod in mente habitum distinctum a decreto, quo Deus vult aliquid per modum intentionis, ita quod duplex voluntas seu decretum versetur circa idem objectum intra mentem, alterum intendens finem efficaciter, nihil de executione tractans, alterum de executione ejusdem rei disponens ; an vero intentionis ordo comprehendat quidquid decreti est in voluntate circa rem exequendam, vel de facto ponendam, ordo vero executionis non jam pertineat ad decreta voluntatis, sed ad executionem in re faciendam, et ita solum sit ordo inventus in re, non in mente dispositus.

Circa hæc componenda p. Vasquez duo sentit.

XIV. Primum est, intentionis ordinem posse esse efficacem in vi voluntatis intendentis finem ante prævisa media, si sint media physica, et physice solum perducentia ad finem, si vero sint media moralia, v. g. merita respectu præmii, non posse efficacem voluntatem finis dari ante ipsa media, sed sufficere inefficacem, seu simplicis affectus erga finem.

Secundum est, ordinem intentionis comprehendere omnes actus voluntatis, et intellectus, qui pertinent ad intentionem et consultationem de re agenda, ordinem autem

executionis, non in mente, sed in ipsa re inveniri. Et sic intelligitur inverso modo procedere ordinem intentionis et executionis, quia ille incipit a fine et a propinquioribus mediis, hic vero a remotioribus, quoniam ille servat ordinem causæ finalis descendens a fine ad media, hic vero ordinem causæ efficientis procedens ad finem, ideo a remotioribus causis incipit, quia in efficientibus remotior causa proximior movet, et sic a remotiori incipitur. In consultatione autem, et decreto voluntatis duplicem ordinem ponere, alterum intentionis, alterum executionis nullo modo admittit. Primum dictum habet in hac prima parte, disp. LXXXII, c. v. Secundum in disputatione LXXXIX, c. VII, num. LIII et LIV, et III p. disp. XXIII, c. VIII, et non longe est ab ista sententia Arrubal hic disp. LIX, qui efficacem intentionem finis præcedere dicit solum in causa, scilicet in medio aliquo quod amatur in illa intentione efficaci finis.

XV. Aliqui vero ad explicandam magis hanc sententiam distinguunt de causis, a quibus immediate pendet aliquis effectus, sive sit causa intrinseca, sive extrinseca, et de causis remotis. Et dicunt quod intentio efficax necessario debet respicere finem connotando causas illas, et actionem, a qua in singulari dependet ut a causis immediatis, et ita si intentio sit efficax, non potest præscindere ab executione causæ immediatæ, nec quoad hoc potest distingui ordo intentionis efficaciæ, et executionis. Quoad causas vero remotas, seu mediatas potest bene præcedere intentio, etiam efficax ipsius finis, et per aliam voluntatem decernere de istis causis tamquam de mediis remotis. Ita p. Alarcon, tract. III de vol. disp. v, c. IV, qui etiam ex hoc reddit rationem cur possit intentio efficax finis præce-

dere voluntatem de mediis physicis, non de mediis moralibus in sententia Vasquez, quia videlicet media moralia ut merita non se habent ut media remota, sed ut proximum motivum dandi finem in ratione præmii. Et declaratur hoc: tum quia merita non tam se habent ut media, quam ut conditio et qualitas personæ qua se dignum reddit præmio, unde debent intrare in ipsa voluntate, qua efficaciter, et determinate eligitur finis in hac persona, seu ista persona eligitur illi fini, sicut quia esse redemptorem est conditio, et qualitas personæ Christi venientis in mundum, non potuit intendi efficaciter abstrahendo a conditione veniendi ut redemptor, vel non veniendi; tum quia merita et alia media moralia in tantum influunt in finem, in quantum movent ipsum agentem, seu intendentem ut velit talem finem exequi. Quare si inveniunt voluntatem jam efficaciter intendentem, cessat eorum vis et causalitas, et sic nihil operantur extra intentionem volentis efficaciter. Secus est de mediis physicis, quæ non influunt movendo voluntatem intendentis, sed mota et applicata ab intendente, ut per virtutem suam producant effectum, qui est consecutio finis, et sic supponere possunt voluntatem et intentionem efficacem, non præcedere.

XVI. Communis tamen sententia contradicit sententiæ Vasquez in utroque dicto ipsius: nam dari efficaciam in actu intentionis finis ante actum electionis mediorum, et multo magis ante usum, et executionem eorum in re, imo efficaciam volendi media derivari ex efficaci intentione finis, docent communiter, qui tractant in prima secundæ de actibus voluntatis circa quæstionem XII et XIII, ubi agitur de intentione, et electione, et qui tenent Deum ordine intentionis eligere efficaciter

ad gloriam prædestinatos ante prævisa merita, quos infra referam tractando hanc difficultatem, disp. VIII, art. I. Et interim videri possunt Gonzalez, disp. LXXIII : Carmelitani super quæstione XXIII, art. IV, disp. IX : Suarez, lib. I de prædest. c. VIII, et cap. XIV, et videri potest tomo I, III p. disp. V, sect. I, et disp. X, sect. IV : Villegas, contr. XIII, et alii quos ibi citabimus. Quod autem ordo executionis non inveniatur solum in re positus, sed etiam in decreto voluntatis distincto a decreto, et actu intentionis, et electionis, tenent communiter omnes qui cum D. Thoma existimant usum esse actum elicitum a voluntate, et non solum a potentiis applicatis ab ipsa ad exequendum, quæ est sententia communis contra Vasquez 1-2, disp. XLVII, c. II, ubi negavit usum esse actum elicitum a voluntate, et eodem fundamento ductus negavit ordinem executionis, ut distinguitur ab ordine intentionis esse actum seu decretum voluntatis III p. disp. XXIII, c. VIII, referens se ad dictam disputationem XLVII, ex 1-2. Sed hanc ejus sententiam de usu voluntatis singularem appellat Montesinos 1-2, super quæstione XVI, art. I, disp. IX, q. I, et videri etiam potest Lorca super quæstione XVII, disp. XXII, ubi plures citant auctores contra Vasquez et similiter Suarez, lib. I de prædestinatione, c. XIV : Gregorius Martinez, 1-2, q. XVI, art. I, dubio unico, eamque docetesse communem intelligentiam Thomistarum, Medinae, Conradi, et aliorum, et etiam extra scholam D. Thomæ.

XVII. Dicendum est ergo primo, ordinem intentionis habere efficaciam in sua linea, et ordine, id est, per modum radiceis, et principii a quo incipit et originatur omnis efficacia : non tamen ibi compleri et consummari, seu exerceri totam ef-

ficaciam, sed in illis actibus qui continent ad ordinem executionis : ideo enim vocatur ordo executionis, quia executive exercet, et complet efficaciam intentam prius in ordine intentionis ; sicut etiam in efficientibus tota virtus operandi est in actu primo radicaliter in natura, et formaliter in potentia, sed executive, et exercite non est nisi in actione, et actu secundo, sic tota efficacia radicaliter, ut sic dicam, et originative est in ordine intentionis, sed exercite, et complete in ordine executionis. Et hoc verum est tam respectu medii physici quam moralis, tam respectu causæ immediatæ et proximæ quam remotæ et mediatæ, a qua movetur et pendet proxime.

Ratio hujus conclusionis est, quia ordo intentionis est ordo causalitatis ex parte finis, ordo vero executionis est ordo causalitatis ex parte efficientis, executio enim a causa exequente est, et hæc est causa efficiens. Quia vero causa efficiens non operatur nisi ut mota a finali, quia finis est cujus gratia agens operatur, oportet quod motio finis præcedat causalitatem efficientis, et sic ordo intentionis, qui est ordo finis, seu causæ finalis ut intentæ, et volitæ præcedat ordinem executionis. Quare ordo intentionis solum importat ordinem causalitatis finis, ut est movens ipsum efficiens ad agendum ; ergo debet in hoc ordine causalitatis finalis habere efficaciam movendi finaliter, ante efficaciam ipsius agentis in efficiendo, imo ista efficacia in efficiendo ab illa in finalizando derivari debet. Et in hoc maxime apparet æquivocatio oppositæ sententiæ, quæ efficaciam solum consideravit uno modo, et in uno genere causæ, scilicet in genere causæ efficientis, et ideo non potuit percipere efficacem voluntatem, etiam in genere intentionis, ante-

quam sit volita et prævisa ipsa causa efficiens, vel etiam ipsa causa moralis ex qua procedit ille effectus.

XVIII. Cæterum negari non potest, quod non solum in genere causæ effectivæ, sed etiam in genere causæ finalis, quæ ordinem intentionis occupat, danda sit efficacia illius ordinis, et illius generis : nam etiam causa finalis suam causalitatem habet distinctam a causalitate efficientis, per quam movet ipsum efficiens ad operandum : ergo etiam debet suam efficaciam habere in genere finis moventis antecederet et distincte ab efficacia causæ efficientis. Patet hæc consequentia, quia efficiens movetur a fine tamquam a causa antecedente se : ergo si de facto movetur, efficaciter movetur ante efficaciam ipsius efficientis, et influxum ejus in effectum : nam efficacia causæ, influxus causæ est, et per influxum suum habet efficaciam suam ; ergo si est influxus causæ finalis ante efficientem, est efficacia causæ finalis ante efficientem ; et sic ordo intentionis, qui est ordo causæ finalis, efficaciam habet in suo genere et ordine ante ordinem executionis, qui est ordo causæ efficientis, quia est ordo causæ exequentis. Rursus influxus, et causalitas finis non potest importare efficaciam in ratione finis, nisi etiam importet illam in ratione voluntatis, quia influxus finis est influxus in vi voluntatis, causat enim finis ut apprehensus et volitus : ergo efficacia finis est efficacia voluntatis, et sic dari debet efficacia voluntatis antecederet ad actionem efficientis, quia illa efficacia voluntatis finis movet causam efficientem ut agat.

XIX. Nec dici potest quod ad hoc sufficit simplex affectus et volitio inefficax finis, qua posita moveri potest efficiens ad operandum, licet non per necessariam connexionem,

quia inefficax amor est. Non autem requiritur quod efficax sit, quia sic necessario traheret ipsum agens.

Sed contra, quia simplex affectus est ante actum intentionis, nec movet ad assequendum finem, sed solum bonitatem rei repræsentat, non ejus assecutionem : hoc enim pertinet ad intentionem quæ respicit finem relate ad media, per quæ assequendus est, simplex autem affectus pure respicit finem sine ullo respectu ad media : ergo ex tali simplici affectu (qui ideo simplex est, quia non duplicat affectum in ordine ad media) non potest per se sequi operatio, sed si sequitur, erit per accidens, et non ex intentione finis, quia si non proponitur ille finis ut assequendus (id enim pertinet ad intentionem) nec cum respectu ad media : ergo licet moveatur voluntas ad assecutionem ejus, et ad ponenda media, tamen fortuito, et per accidens movebitur, nec ex vi finis, aut humano modo. Patet consequentia, quia cum tali simplici affectu æque bene compatitur effectum non sequi illo invariato, et eodem modo se habente in ratione voluntatis erga finem : ergo ex vi sua non habet connexionem per se cum affectu : ergo neque influxum per se, quia influxus causæ fundatur in connexionem, et perseitate cum effectum, vel effectus cum ipsa : ergo si non sequitur per se, solum sequetur per accidens, quando ex tali affectu sequitur. Nec dico, quod sequitur per se perseitate necessitatis, sed perseitate intentionis, et directionis, quæ solum habet locum in operantibus modo rationali, et ex fine, seu propter finem se agentibus. Et ubi non est connexio per se hujus directionis, sed ex tali affectu dirigente æque bene habet sequi effectus, vel non sequi, non est directio per se, sed fortuita. Nec obstat quod neces-

sario trahit per hanc determinationem ipsum agens, quia hæc necessitas est ex suppositione finis voliti, et consequenter est necessitas secundum quid, quæ libertati non obstat.

XX. Ex his autem deducitur, quod hæc efficacia finis in ordine intentionis, seu causæ finalis ita antecedit efficaciam causæ efficientis, quod etiam antecedit efficientiam, seu executionem causæ proximæ et immediatæ, et non solum remotæ, nec solum media physica; sed etiam moralia : nam respectu omnium istorum currit ratio facta, si quidem influxus finis, et efficacia ejus non solum movet causas remotas, sed etiam proximas ad operandum, et multo magis proximas, quia influxus finis non pervenit ad causas proximas, si mediantibus remotis, quæ movent et impellunt proximas, nec minus proximæ agunt ex directione finis, quia non agunt temere neque fortuito, sed alicujus gratia : ergo ex influxu et efficacia finis. Et similiter media moralia ut merita seu preces operantur ex influxu finis, et alicujus gratia : ergo supponunt efficaciam finis, non minus quam media physica. Nec obstat quod media moralia operantur movendo voluntatem operantis, atque adeo supponunt non esse motam : operantur enim non ut finis, nec ut id cujus gratia : meritum enim et preces non sunt finis, sed movent tamquam medium, et ratio quæ per se sufficit ducere ad finem in exercitio, sed movet alium ut ipse ducat. Itaque id quod faciunt media physica vi sua physica faciunt media moralia per motionem alterius, quem alliciunt ut faciat id quod media physica facerent. Movent ergo ut media, non ut finis, et ad executionem movent non ad intentionem ; et sic supponunt voluntatem motam per modum finis, moveat vero tamquam media

ut executioni detur finis. Et cum dicitur, quod se habent potius ut qualitas et conditio personæ, quam ut media, distingo : ut qualitas, et conditio requisita ad conferendum finem per modum præmii, concedo ; ut qualitas, et conditio requisita ad volendum finem simpliciter seu intendendum illi personæ, nego. Itaque qualitas meriti requiritur ad executionem dandi præmium, et movet agentem, non per modum finis, sed per modum medii, ut det præmium ; quia enim non est medium physicum, quod sua virtute potest finem assequi, et causare, oportet quod etiam in ratione medii moveat agens, ut physice causet. Quod si in ratione medii movet, supponit agens motum in ratione finis, et ita adhuc invenit quomodo causalitatem suam exerceat movendo efficiens. Quare ratio oppositæ sententiæ ex magna æquivocatione procedit, scilicet quia meritum operatur movendo, seu alliciendo ipsum agens, et non distinguit de modo movendi per modum finis, aut medii.

XXI. Quod autem dicitur, quod efficacia in ordine intentionis necessario respicit essentiam agentis proximi, et omnium causarum a quibus effectus immediate pendet, et consequenter earum existentiam, non tamen supponit, aut respicit illo actu intentionis causas remotas, sed per alium actum disponit de eis tamquam de mediis, omnino inconsequenter dictum est. Etenim ut per illud decretum efficax Deus videat illam actionem et illas causas proximas a quibus pendet effectus, etiam debet illas videre ut operantes actu, et agentes, alioquin si agentes non videt, neque actionem videbit ; nec sufficit videre illas existentes, nisi videat etiam operantes ; sed si videt operantes actu, etiam debet videre causas remotas earum, quia actua-

lis operatio causæ proximæ non procedit nisi ex motione causæ remotæ et ejus impulsu : a causis enim remotis incipit actio et ordo efficientis : ergo id consequenter dicitur, quod causas remotas remittit Deus ad aliud decretum quod pertinet ad ordinem executionis, et causas proximas videt in decreto efficaci ipsius effectus. Patet consequentia, quia non potest ordo intentionis esse efficax per se, nisi videat effectum egredientem a causa et causis immediatis, neque egredientem effectum potest videre, nisi videat actionem, et efficientiam qua egreditur, sed neque potest videre hanc actionem et efficientiam nisi videat causam illam agentem immediatam esse motam a causis remotis et mediatis, quia ex connexionem, et continuationem cum illis operatur : ergo ex ipso quod videt causas proximam operantem, videt esse motam a causis remotis et mediatis : ergo non indiget alio decreto sequenti, ut videat et determinet causas remotas ut moveant proximam, si quidem jam vidit movisse illam, hoc ipso quod eam in actu producere vidit, ut motam ab istis.

XXII. Dico secundo : Ordo executionis non solum est executio realis, et in re posita, sed est decretum, et actu voluntatis distinctus ab ordine intentionis, et derivatus ex illo.

Ratio est, quia ordo intentionis, ut dictum est, est ordo causæ finalis, ut influentis per modum finis in causam efficientem, ut agat : finis enim movet causam efficientem, et efficiens gratia finis operatur : finis autem movet, ut cognitus, et apprehensus, et mediante apprehensione sui et amore : ergo oportet quod immediatum efficiens quod movetur a fine, sit voluntas : ergo primus effectus finis postquam est amatus et intentus a voluntate, est

ut voluntas velit efficere, et voluntarie efficiat, et sic ordo executionis, seu efficientiæ necessario debet inveniri in voluntate post decretum intentionis.

Prima consequentia probatur, quia finis causat alliciendo, et movendo metaphorice : per alliciendam autem solum movetur inclinatio, et voluntas : ergo si finis movet causam efficientem, oportet quod moveat causam efficientem movendo inclinationem ejus ; hæc enim solum est quæ movetur per alliciendam : ergo inclinatio est immediatum efficiens quod movetur a fine, et ab ordine intentionis, ut scilicet voluntas non solum efficiatur, sed etiam efficiat et efficienter operetur, licet ex uno fiat continuatio ad aliud, scilicet ex affectu ad affectum

Secunda vero consequentia patet, quia voluntas non redditur efficiens per hoc præcise quod sit affecta fini, et amans ipsum finem, sed ulterius per hoc quod velit efficere, et media proposita sibi executioni mandare, quia pro executione ipsa major virtus et robur requiritur, et majores difficultates se offerunt, quam pro toto ordine intentionis in voluntate componendo et fabricando : ergo non sufficit intentio finis quantumcumque efficax in finalizando, nisi pro executione re ipsa facienda novo decreto et ordine assistat voluntas et instet operi, tum ut voluntarie efficiatur, tum ut difficultates ex voluntatis inclinatione superentur. Ex hoc enim fundamento probabitur infra disputatione septima, prædestinationem, et in universum providentiam omnem quæ deservit ordini executionis requirere specialem actum qui dicitur imperium, et usum, ut vincantur difficultates in executione inventæ ; et et ideo principalis actus prudentiæ est imperium, quia respicit princi-

pales difficultates vincendas, quæ sunt in executione, ut docet S. Thomas 2-2, q. XLVII, art. VI. Et de hoc etiam latius agemus Deo dante 1-2, q. XVI et XVII, ostendendo dari hunc actum usus elicited a voluntate, et non solum a potentiis imperatis, et actum imperii etiam post electionem ex eodem fundamento, quia necesse est voluntatem decreto suo firmari, et velle executionem, etiam contra impedimenta, quæ se offerunt in exequendo; quod si nulla impedimenta sint, saltem ut executio ipsa voluntarie fiat, et potentiæ exequentes, quæ voluntati ministrant, voluntarie moveantur ad opus, quod nullo modo stare potest, nisi voluntas ipsa velit efficere, et potentias illas movere, atque ex tali voluntate, ipsæ potentiæ libere et voluntarie exequantur. Ordo ergo executionis non debet inveniri solum in re, id est, in ipsis potentiis executivis, in quibus invenitur ut in exequentibus, sed etiam in ipsa voluntate applicante per actum suum et inclinante, ut non mere naturaliter exequantur, sed voluntarie, scilicet ut a voluntate motæ, et applicatæ. Voluntas autem non applicat executivas potentias causalitate finali, et ordine intentionis, sed causalitate effectiva et applicativa, quæ præsupponit, et oritur ex causalitate finis, si quidem agit gratia ipsius; ergo ordine executionis, et ita hic ordo invenitur in voluntate distinctus ab ordine intentionis.

XXIII. Dices: Invenitur distinctus ab ordine intentionis inefficaci, seu ab affectu simplici a quo initiatu totus ordo intentionis, non autem ab ordine intentionis efficaci, quia hic includit etiam consultationem de mediis, et totam volitionem ejus quod exequendum est, et modi exequendi, et antequam executionem non velit, efficax non est.

Caeterum ista responsio æquivocat

valde in illo nomine efficax, sumendo illud uno solum modo, scilicet pro efficacitate efficientis, nec distinguit illud ab efficacia finis intra genus, et latitudinem causæ finalis, in quo tamen genere etiam efficacia danda est, quia etiam finis de facto causat, et movet ipsum efficiens ut agat, et sit intra suum genus causandi efficaciam habere debet, quatenus finalizat, et movet de facto, distinguiturque ab inefficaci fine, quia finis inefficax solum movet ad amandam bonitatem in affectu, non ad quærendum se in effectu, ideoque non respicit finem relate ad media, aut si respicit media, non multum curat, sicque languet circa effectum, et sic compatitur secum quod ex vi talis amoris non sequatur electio. Finis autem sub efficacia finis consideratus respicit finem ut assequendum et relate ad media, sicque non movet solum ad amorem bonitatis suæ, quæ est simplex affectio, sed ad assecutionem sui movet ipsum efficiens, et reddit inclinationem voluntatis non solum affectuosam, sed effectricem. Quod vero dicitur, ordinem intentionis ut efficacem includere consultationem, et totam volitionem eorum, quæ postea in re facienda est, dicimus confundi in hac parte ordinem volitionis comparative ad ordinem executionis, cum ordine totius volitionis comparatione ad executionem in re. Dicimus quod tota executio, quæ fit in re prius est volita, et in ipsa voluntate præcedit quidquid agitur in re ut volitum: sed tamen in ipsa voluntate præcedit duplex ordo, et uterque efficax in sua linea et ordine, antequam fiat effectus in re; alter ex parte finis, ut in intentione, seu ut finalizante, alter ex parte efficientis ut inclinantis ad efficiendum executive. Et primus ordo non respicit consultationem de mediis, et ipsam applicatio-

nem usumque voluntatis ut media ponantur, nisi in quantum hæc dependent a fine, quia in genere, et linea finalizandi ea respicit, et non aliter, sed in quantum effective fiunt, vel efficiunt, aut operantur ex præsuppositione finis, ad alium ordinem pertinent, nempe ad ordinem executionis, qui est ordo efficientis, non solum efficientis in re, et ex parte potentiae executivæ, sed efficientis ex parte voluntatis inclinativæ ut voluntarie exequatur.

XXIV. Unde in præcedenti tomo, in connexionione partium D. Thomæ agentes de actibus voluntariis in prima secundæ distinximus actus pertinentes ad ordinem intentionis, et executionis. Quod ordo intentionis versatur circa finem, et concluditur tribus actibus voluntatis duobus absolutis, et qui pertinent ad simplicem et inefficacem amorem, scilicet primus amor finis, et fructio imperfecta seu complacentia de illo et tertio actu non jam absoluto, sed comparativo, qui respicit finem, non solum in se, sed ut consequendum relate ad media, et hic actus est efficax ordine intentionis, quia finem respicit non solum ut sistentem in se, et in sua bonitate, sed ut se effundentem supra efficiens, movendo ipsum, et super media, ut ad assecutionem respiciant. Post istos tres actus incipit ordo actuum circa media adhibenda, et in illis incipit ordo executionis : sed tamen iste ordo applicans media et tractans de illis, prius habere debet illa in affectu, deinde in effectu. In affectu habet primo, consultando et inquirendo de illis si sit aliquod dubium aut difficultas, et sic consultata media proponit voluntati, deinde illa media placent per consensum, et tandem determinatur illud quod exequendum est per electionem. In effectu vero incipit executio realis ab imperio præcipiente et ordinante

ut applicentur media; deinde est usus, qui est actus voluntatis applicantis potentias, et media voluntarie ad exequendum, tandem fit executio, et assecutio finis. Videatur ibi. Exempla autem facile possunt occurrere.

XXV. Instat Vasquez argumento quod sibi valde efficax videtur disputatione illa LXXXIX, c. VII, in quarto loco, et repetit illud III p. disp. XXIII, c. VIII, num. XCVIII, ad quod inquit adversarios non respondisse; jam si semel Deus vult aliquem finem absolute, et efficaciter ante visa et decreta media, nunquam poterit ordine executionis propter illa media velle talem finem : sed Deus vult aliquem finem intuitu mediorum, ut vult dare gloriam propter merita in executione : ergo oportet quod illudmet motivum resplendeat in ordine intentionis, et quoad hoc non distinguetur uterque ordo tamquam distinctum decretum in voluntate, quia non potest habere distinctum motivum. Consequentia constat, et minor patet, quia vere et proprie dicitur Deus velle dare gloriam propter merita in executione, si quidem non coronat nisi eum qui legitime certaverit, et per merita mensurat præmium : ergo intuitu meritorum dat gloriam. Major vero probatur, quia quando in re et in executione ordinate proceditur ex uno medio ad aliud aut per unum medium in executione attingitur assecutio finis, non dicitur unum esse volitum intuitu alterius et propter aliud, licet dicatur ex uno sequi aliud, sicut, v. g. si quis vocat chirurgum ut scindat venam, et ex scissione sequitur sanitas, non dicitur sanitatem velle intuitu scissionis, aut scissionem intuitu chirurgi, licet videat a chirurgo fieri, et sequi scissionem venæ, et ex scissione venæ sequi sanitatem : ergo similiter non dicetur Deus intuitu

meritorum velle gloriam dare, sed ex meritis velle ut sequatur gloria. Si ergo vere dicitur intuitu meritorum velle gloriam, illa merita seu media fuerunt in ordine intentionis, quod est manifestum signum non esse efficacem ordinem intentionis, nisi includat in se ipsa media.

XXVI. Respondetur distinguendo majorem : si Deus semel vult aliquem finem ante decretata et prævisa media, non poterit etiam ordine executionis velle finem propter media, si ly propter dicat causam finalem, et cujus gratia, concedo ; si ly propter dicat causam præparativam et dignificativam subjecti, quod reducitur ad causam materialem, et ex parte subjecti se tenentem, nego. Ad minorem : Deus vult aliquem finem intuitu mediorum, sicut gloriam intuitu meritorum, distinguo ; si ly intuitu dicat vim causæ finalis, et cujus gratiæ, nego ; si ly intuitu dicat causam dispositivam, aut dignificativam subjecti, et ex parte ejus se tenentem, concedo. Et sic non oportet quod in ordine intentionis resplendeat illud medium, seu illud meritum ut motivum cujus gratia, et ex parte finis se tenens : revera enim merita non se habent ut finis cujus gratia, sed ut dignitas subjecti, et tamquam causa dispositiva ad præmium, et sic tamquam intuitu dispositionis, et dignificationis subjecti, aut intercessionis sese habeant ut preces, non tamquam intuitu causæ finalis datur præmium. In quo non tenent illa alia exempla quæ adducit p. Vasquez, quia solum se habent ut media physica, non ut moralia, et sic non dignificant subjectum, aut disponunt, ut intuitu eorum dicatur finis dari in executione, v. g. quod intuitu chirurgi dicatur scindi vena, aut intuitu scissionis dari sanitas, quia in his mediis physicis sequitur finis ad ea, ut effectus ad

causam efficientem, in mediis autem moralibus non sequitur sic ad illos effectus, sed datur ratione et intuitu illorum tamquam allicientium, ut subjecto sic disposito, aut dignificato conferat præmium. Unde in quibusdam mediis habet locum dicere quod intuitu eorum detur finis, in aliis non. Et mirum est in re tam clara invenisse difficultatem Vasquez, et argumentum hoc alicujus momenti reputasse. Et ex ejus solutione constat, non esse negandum ordinem executionis in voluntate post ordinem intentionis, sed ordinem executionis derivari ex ordine intentionis, et posse aliquando etiam in ipso ordine executionis verificari, quod intuitu alicujus medii detur finis, quando medium morale est, aliquando non, quando est solum medium physicum, et ad illud sequitur executio finis.

XXVII. Dices secundo : Ex Vasquez illud axioma : Primum in intentione est ultimum in executione, non intelligitur, quod utrumque inveniat in mente ; sic enim utrumque esset in intentione, et in affectu, sed unum in mente, aliud in re ; ponere autem utrumque in mente et in decreto voluntatis nullus unquam docuit.

Confirmatur, quia etiam nos quando aliquid intendimus, statim ad opus procedimus, neque id repetimus quando consultamus, aut decernimus de re : ergo multo minus Deo debemus tribuere illa duo decreta, sed statim post ordinem intentionis potest operari.

Ac denique modus iste loquendi usitatus est, quia Deus vidit Petrum futurum sanctum, voluit ei dare vitam æternam, non autem voluit dare vitam æternam ut sanctus esset : ergo non sunt ponendæ istæ duæ prioritates in decreto Dei.

Respondetur quod licet exequi in effectu solum sit in re, exequi ta-

men in affectu seu inclinatione et in præparatione et ordinatione exequendi etiam in mente invenitur, sed non omnis affectus et decretum mentis est intentio, sed solum illa quæ versatur circa finem relate ad media. Inde vero resultat alius affectus, seu decretum præparans et ultimo inducens executionem, ut voluntarie fiat.

Ad confirmationem respondetur, quod nos semel intento fine non repetimus ipsum directe in se et formaliter, sed repetimus virtualiter quatenus in volitione mediorum semper virtualiter operatur finis, et ex illo deducitur decretum de executione, et ultima executio ipsa in re. Et sic attribuitur etiam Deo. Ille autem modus loquendi, scilicet quia Deus videt Petrum futurum sanctum vult ei dare vitam æternam, est verus in ordine executionis, non in ordine intentionis. Cum autem dicitur Deus non vult dare vitam æternam ut simus sancti, si ly ut dicat causam finalem, verum est: non enim finis vitæ æternæ est sanctitas nostra; si autem ly ut dicat effectum consecutum ex fine, sic Deus vult dare vitam æternam ut simus sancti, quia ex eo quod vult dare vitam æternam ut finem, sequitur quod det nobis sanctitatem et gratiam ut media.

XXVIII. Denique instabis: Nam Deus quando procedit ordine intentionis ad volendum finem, procedit cum comprehensione perfectissima omnium mediorum, et sic non indiget ulla consultatione et inquisitione eorum; neque etiam ulla difficultas, aut impedimentum respectu hujus datur, quia totum dependet a se, et ipsa a nullo, et sic si aliquod impedimentum, aut difficultas ponitur, est qui ipse vult: ergo non indiget aliquo ordine executionis distincto ab ordine intentionis, nec aliquo decreto voluntatis per modum impe-

rii vel usus ad tollenda impedimenta et vincendas difficultates.

Respondetur istos ordines non distingui in Deo quasi plures actus ex parte Dei, sed unus et idem actus est, solumque distinguitur penes diversa connotata, et respectus seu formalitates ex parte objectorum, sic enim distingui solent diversa decreta et instantia rationis in Deo, ut mox dicemus. Et sic licet omnia media Deus simul ex parte sua cognoscat et comprehendat, tamen etiam videt ipsa inter se ordinari ad invicem, et unum causari ex alio, aut etiam ex fine, sicut dicitur Judith. ix: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti*. Et sic ille actus Dei ut tangit finem, potest sufficienter distingui ex parte diversorum objectorum a se ipso, ut tangit media derivata ex tali fine. Et quando dicitur quod non est aliqua difficultas aut impedimentum vincendum per decretum divinum, distinguo: nulla est difficultas respectu ipsius Dei, et potentiae ejus, concedo; nulla est difficultas ex parte ipsorum objectorum, quatenus unum impedit aliud, aut ei repugnat, nego. Et sic ratione ipsorum objectorum requiritur actus imperii et usus, qui est idem omnino actus cum actu intentionis ex parte Dei, sed distinguitur ex parte objectorum, in quibus procedit executive, non tollendo difficultates aliquas, et impedimenta, quæ respectu Dei impedimenta sint, sed quæ inter ipsa objecta impedimenta et difficultates esse solent. Et Deus ut intelligitur præparare et disponere quomodo ista impedimenta tollantur effective et executive, intelligitur habere ex parte decreti sui ordinem executionis; ut autem intelligitur velle aliquem finem in ordine ad quem præparat, et exequitur ista, dicitur habere ordinem intentionis. Inquisitionem autem et consul-

tationem de mediis non habet, quia hæc dubitationem supponunt, et consequenter imperfectionem, sed Deus habet consilium solum quoad rationem certitudinis, et resolutionis de agendis, et sic solum operatur secundum consilium voluntatis suæ, non ex consultatione dubietatis suæ. Plura ad hæc pertinentia dicemus infra d. VII, de prædestinatione.

QUOMODO INSTANTIA ET SIGNA RATIONIS IN DEO DISTINGUANTUR, ET SECUNDUM QUÆ CONNOTATA?

XXIX. Cum actus divinus sit unicus et simplicissimus, omnia objecta sua indivisibili modo complectens, inter quæ objecta datur ordo et distinctio, et unum est propter aliud ex parte rerum volitarum, licet non ex parte volitionis divinæ, oportet quod ipse actus voluntatis divinæ comprehensivus omnium istorum objectorum sic se habeat erga illa, quod gerat vicem plurium actuum, ita quod ea quæ nos per plures actus volumus, et attingimus, Deus unico actu gerente vicem omnium istorum, et eminenter illos continente attingat. Unde dat locum ad considerandum in illo actu quasi diversa officia, et diversas terminationes, et respectus ad diversa objecta, quibus quasi dividitur, et distinguitur non entitative, sed respective, et terminative, sicut etiam distinguimus ideas in Deo non entitative, sed respective, quia licet ex parte Dei sint unus et idem conceptus, seu species expressa, tamen ut accommodatur uni creaturæ formandæ, eo modo quo formabilis est, et quo alia non est formabilis, resultat diversus respectus in illo conceptu ad unam creaturam, quam ad aliam, sub quo respectu denominatur ille conceptus, idea, et forma istius, seu formativa is-

tius, et non alterius. Sic ergo actus voluntatis divinæ, ut decernens circa unam creaturam, et volens illa, intelligitur ut distincto modo se habens in decernendo, seu respiciendo istam creaturam, atque in recipiendo aliam, et sic illemet actus secundum diversos respectus gerit vicem plurium actuum, seu decretorum respective, cum in se sit unus entitative. Nec præmissa est ista distinctio decretorum, et ordo eorum a patribus, et familiaris valde facta est scholasticis, qui non possunt plene explicare modum, quo divina voluntas disponit de creaturis, et decernit de illis, nisi secundum istos respectus et connotationes, analogia desumpta ad nostros actus, quibus sic volumus et decernimus de objectis. Unde S. Prosper in epistola ad Augustinum, quæ est ante librum de prædestinatione sanctorum, agens de distinctione præscientiæ a proposito, seu decreto Dei: « Licet, inquit, dividi præscientia a proposito temporali distinctione non possit, præscientia tamen quodam ordine fit subnixa proposito, etc. » ubi fatetur distinctionem realem non esse inter propositum et præscientiam seu prioritatem et antecedentiam durationis, quod significat temporalis distinctio, posse tamen esse distinctionem virtualem, seu secundum aliquem ordinem, et respectum. Et D. Thomas infra q. XXIII, art. IV dicit: « Electionem et dilectionem Dei esse priorem nostro modo intelligendi prædestinatione. » Et in hac quæstione art. V docet: « In Deo non dari ordinem ex parte actus, ita quod velit hoc propter hoc, sed ex parte objectorum, quia vult hoc esse propter hoc. » Ergo instantia, seu prioritates, et signa atque decreta distinguimus in Deo, ex comparatione, et connotatione ad objecta quæ vult, prout in illis ob-

jectis distinctio, et antecedentia, aut prioritas est.

XXX. Difficultas autem est in duobus. Primum, an decreta Dei, et actus liberi distinguere a nobis non possint, nisi ex parte objectorum respondeat diversa aliqua mutatio, respectu cuius diversa decreta distinguantur, an vero sine tali diversitate, ex parte objectorum possint diversa decreta assignari et distinguere.

Secundum est, qua regula utendum sit ad designanda, et distinguenda ista instantia, decreta, et prioritates in Deo, cum constet posse sub eodem decreto multa et diversa objecta contineri. Sicut nos etiam possumus multa velle unico actu, et e contra posse circa eamdem rem plura decreta, aut instantia vel prioritates distinguere.

XXXI. Circa primum valide inter se digladiatur Vasquez, et Suarez, et unusquisque suos habet sectatores. Vasquez enim in hac prima parte, disp. LXXXII, c. VI, docet sine mutatione rerum inter se non posse varias ordinationes divinæ voluntatis, aut ordinem instantium assignari. Et idem significaverat d. xcvii, c. IV. Suarez autem, lib. I de prædestinatione, c. xv, oppositum sentit, scilicet non esse necessarias diversas mutationes in rebus extra, ut varientur decreta in Deo, sed sufficere extrinsecum aliquem respectum, vel denominationem ad varianda decreta. Et idem affirmat libro II de scientia conditionatorum, c. VII, et tomo I, III p. disput. v, sect. I, et aliis locis.

Fundamentum Vasquez in eo stat, quia non potest rebus omnino eodem modo se habentibus, et invariantibus, duplex contradictorium de eodem prædicari, v. g. quod Deus velit incarnationem Christi propter solam hominum salutem, et quod non velit eam propter solam hominum salutem : ergo oportet ad hanc

contradictionem verificandam, dari aliquam mutationem, et variationem realem, in qua illa contradictio possit verificari : sed ex parte Dei nulla datur : ergo tota debet esse ex parte creaturæ, alias de eodem subiecto invariato duo contradictoria verificarentur.

XXXII. Et hinc confirmatur universaliter hæc ratio, quia decretum divinum non potest libere tangere de novo creaturam per mutationem sui : ergo per mutationem creaturæ. Patet consequentia, quia ista nova attingentia, et novum decretum fundat novum respectum inter voluntatem divinam et creaturam, novus autem respectus non potest fundari sine aliqua mutatione alicujus extremi, ergo si ista mutatio ex parte Dei assignari non potest, ex parte creaturæ assignanda est, aut variatio decretorum danda sine variatione respectus, quod intelligi non potest : nam ad unam creaturam sub uno respectu et ratione, unica voluntas Dei sufficit.

XXXIII. Fundamentum autem Suarez sumitur ex diversis exemplis, et inconvenientibus ad quæ deducitur opposita sententia. Exemplum sunt : nam in primis potest Deus aliquid privativum morale facere, v. g. tollere obligationem moralem, nulla reali mutatione in homine facta, v. g. relaxare obligationem voti per solam dispensationem suæ voluntatis, quæ relaxatio nihil ponit in homine, et tamen habet voluntatem in Deo. Potest etiam remittere omnem pœnam temporalem debitam in purgatorio, aut sola sua voluntate, aut ad preces alicujus sancti, vel ob ejus merita, et tamen remissio illa nihil ponit in homine, sed est extrinseca condonatio. Potest tertio, velle plures negationes, quæ aliquando maxime conducunt ad evadenda peccata, aut ad alios effectus, v. g. quod homini non oc-

currat memoria alicujus injuriæ, vel alterius tentationis, quæ si occurreret, fatigaret ipsum, et in peccatum impelleret, et tamen illa negatio memoriæ, seu oblitio actualis nihil ponit in homine. Nec potest hic accommodari responsio, quæ ad voti relaxationem datur a Vasquez disputatione illa LXXXII, c. VI et ab aliis, quod illa relaxatio debet habere adjunctam revelationem, et manifestationem Dei de tali relaxatione, alias nihil operabitur, vel etiam, ut alii dicunt, destruendo fundamentum vel subjectum hujus obligationis, v. g. destruendo hominem, qui emisit votum, vel in vinculo matrimonii tollendo uxorem per mortem, qua mortua, cessat vinculum. Sed nos de hoc modo relaxandi non loquimur, sed de illo qui potest fieri a Deo vivente homine, et tamen potest Deus irritare, et totaliter tollere obligationem voti; si enim pater potest irritare vota filii, et non ponit in illo aliquid reale, cur non poterit Deus cujuscumque hominis irritare vota? Contra primum autem modum instat Suarez, quia ibi est duplex volitio, alia tollendi obligationem per dispensationem, et condonationem extrinsecam tantum, alia revelandi id alteri, ut operetur ex relaxatione voti, et tamquam non obligatus. Et licet hæc requiratur ut conditio ad hoc ut iste sciat se non esse obligatum, et sic operetur, tamen ad relaxationem ipsam et obligationem vinculi ista voluntas non tollit illud formaliter, sed illa prior condonativa, quæ nihil ponit in homine. Et præterea ponamus, quod Deus nihil illi homini revelet de tali relaxatione, sed aliquantulum post vel interim ne ipse peccet contra tale votum, non concurrat cum ipso ut habeat memoriam voti, totum hoc est negativum, et nihil ponit in homine, et tamen ponit voluntatem in Deo. Præterea in rela-

xatione pœnæ temporalis non requiritur revelatio ista, neque ad hoc ut Deus auferat occasiones peccandi, et oblivionem immittat, vel non concurrat ad memorandum, ista enim sine revelatione, aut intimatione aliqua suos effectus habent, sine ulla enim revelatione potest Deus post remissum peccatum, totam pœnam temporalem remittere sola sua voluntate: sicut enim remittit eam in baptismo, quia vult; in Sacramento autem pœnitentiæ non remittit totam pœnam, etiamsi in baptismo aliquando non major infundatur gratia, quam in pœnitentia; posset ergo si vellet extra Sacramentum totam pœnam remittere, si vellet, sicut vult in baptismo. Illa autem voluntas si adesset, non poneret novam mutationem realem in homine, sed solum denominationem moralem non habendi obligationem ad pœnam post hanc vitam: ergo sine effectu reali ad extra, potest Deus novam habere voluntatem et decretum.

XXXIV. Et confirmatur amplius ista sententia, quia Deus potest eandem rem in se omnino invariata velle ex diverso fine et motivo per diversa (et in sententia opposita etiam ex fine inefficaciter volito, et non ponendo in re: fatentur enim Deum ex gloria inefficaciter volita omnibus hominibus producere omnes, et quosdam de facto salvare, alios non: potest etiam habere voluntatem alicujus conditionati non ponendi in re unquam, sicut habuit voluntatem ut Joas devastasset Syriam, si septies jaculasset terram IV Reg. XIII, quam tamen non vastavit, nec jaculo septies percussit. Non ergo requiritur necessario mutatio aliqua realis ex parte objecti ut dicantur esse diversa decreta in Deo. Antecedens quoad voluntatem de re conditionata constat exemplo adducto,

et ad modum illius potest Deus habere circa alias res similem voluntatem et decretum: ibi autem connexio illa inter res ita disparatas non nascebatur ex aliqua connexione, et ordine rerum inter se. Quæ enim erat connexio inter percussiones illas, cum jaculo in tali numero, et percussione Syriæ usque ad consummationem? Erat ergo illa ordinatio, et connexio solum ex voluntate Dei, et tamen illa voluntas nihil ponebat in illis rebus. Nec obstat quod posuit aliquid ad extra, scilicet revelationem illius facti, aut promissionem sic adimplendi. Contra enim est, quia hæc revelatio nihil posuit nisi in mente prophetæ, cui Deus revelavit, in rege autem Joas, in jaculo ejus, in Syria percutienda nihil posuit, nec connexionem illam inter percussione terræ, et Syriæ fecit revelatio, sed supposuit, et solum manifestavit: ergo licet voluntas revelandi aliquam mutationem posuerit in eo, cui revelatio facta est, tamen voluntas percutiendi Syriam nihil posuit in ea, neque in jaculo, et rege percutiente terram et tamen in Deo fuit voluntas de tali connexione. Est ergo voluntas libera in Deo sine aliquo effectu ad extra in eo circa quod est voluntas.

XXXV. Quoad voluntatem autem et decretum diversum propter solum diversum finem, re ipsa omnino invariata manente, constat in decreto incarnationis, quæ est volita ex vi hujus decreti ob redemptionem generis humani, ita ut si homo non peccaret, Christus non veniret, et tamen posset Deus ob alium finem, eamdem incarnationem velle, et tunc haberet aliud decretum: posset enim venire propter redimendum Angelum, aut propter exaltationem universi, non autem ad redimendum hominem. Et similiter Deus potest aliquod beneficium no-

bis exhibere propter diversa motiva, seu fines, v. g. dare homini eamdem gloriam liberaliter, ex dono suo, aut ex meritis, et pluviam dare propter abundantiam frumenti, et cursum causarum naturalium servandum, aut propter preces, et miseriam pauperum: qui fines nihil reale variant in pluvia, et tamen diversa voluntas in Deo est. Et præsertim hoc urgetur quando finis non est in re ponendus, neque efficaciter intentus, ut admittunt oppositi auctores, ut si Deus producat omnes propter gloriam, quam non omnibus largiturus est: et in eorum sententia ex gloria ineffaciter omnibus volita, tam reprobis quam prædestinatis movetur Deus ut ex fine ad eligendum aliquos ad gratiam: tunc illa voluntas finis ineffaciter voliti, ut ipsi dicunt, quid ponit in rebus ad extra; et tamen Deus habet voluntatem circa talem finem: vult enim omnes homines salvos fieri, et ista salus non fit in omnibus: sufficit ergo ad voluntatis actum, seu decretum in Deo aliquid volitum conditionata voluntate et ineffaciter, licet in re nihil mutationis ponat.

XXXVI. Ad hæc non habent oppositi auctores quid respondeant, licet non modice se affligant, nisi vel dicendo aliquam variationem realem dari ad extra quando Deus vult aliquid diverso decreto propter diversum finem extrinsecum, v. g. revelationem aliquam talis voluntatis, aut promissionem, aut pactum, vel aliquem alium effectum, quem nos ignoramus, vel saltem aliquem effectum negativum a parte rei, scilicet non ponendi illum finem propter quem alias posset esse volita talis res, aut quod talis finis non moveat voluntatem divinam, licet semper sit cognitus a Deo. Ad decreta vero conditionata negant ea de facto dari in Deo, sed solum esse conditionata ex parte actus, non vero

absoluta, et de facto ex parte actus et conditionata ex parte objecti, id est, quod illa decreta non dantur in Deo, sed darentur posita illa conditione.

XXXVII. Sed hæc nihil momenti afferunt. Nam quod attinet ad revelationem, promissionem, vel pactum, hæc non semper necessaria sunt. Nam quod attinet ad promissionem vel pactum, multa sunt quæ nec promissionem dicunt, nec pactum, et tamen ex solo diverso fine possunt variare decreta, ut in exemplis supra allatis constat, si Deus vellet incarnationem non ex fine redemptionis hominum, sed ex alio fine, aut si vellet dare pluviam, non propter cursum naturalem causarum, sed propter preces pauperum, vel ob alium finem. Et illa decreta quæ promissionem Dei, vel pactum continent, manifeste probatur dari in Deo de facto, sicut ipsa promissio de facto ponitur, et tamen circa res promissas nihil reale ponit, quia solum sub conditione fit promissio, et illa non purificatur. Solum ergo potest assignari effectus ad extra per hoc quod promissio illa manifestatur ad extra, quod est reducere ad revelationem. Et de hac jam diximus, quod non est effectus voluntatis illius conditionatæ et inefficacis sed supponit illam et manifestat eam: est autem effectus alterius voluntatis efficacis, qua Deus vult revelare illam priorem voluntatem. Et certe mirabile est quod non possit Deus habere voluntatem illam nihil immutantem de novo in rebus, sed solum ex fine extrinseco distinctam ab alia, et quod necessitetur illam revelare ad extra, nec possit sibi soli retinere; quod vero recurrunt ad effectum aliquem nobis ignotum, fugiunt lucem, qui ad tenebras ignorantiae recurrunt. Contra ignorantiam autem non est nobis colluctatio, nec concertatio. Quod

attinet ad effectum negativum, quod scilicet Deus non ponat talem finem quando vult propter aliam rem aliquam, et non propter illum, ponat autem, et conjungat rem cum tali fine, quem vult, v. g. si incarnationem vellet non propter redemptionem hominum, sed Angelorum, tunc incarnationis decretum esset diversum, quia apponit diversum finem, scilicet redemptionem Angeli, et negat alium, scilicet redemptionem hominum: hoc inquam non sufficit, tum quia in istis diversis finibus aliud est considerare voluntatem, et decretum Dei de fine ipso, aliud decretum de ipsa re quæ ex tali fine est volita. Circa voluntatem finium poterit esse diversitas (si fines ipsi diversi sint, et voliti efficaciter) ob diversam mutationem ex parte objecti, quia modo est volitus unius finis, modo alius; et sic si sunt diversi fines voliti, quidni etiam circa ipsos erunt diversa decreta? Sed vis argumenti est non solum circa fines, sed etiam circa rem ipsam, quæ est volita ex diversis istis finibus dari diversa decreta, sine hoc quod aliquid in tali re immutetur: nam v. g. incarnatio eadem quæ modo est volita ex fine redemptionis hominum, posset eademmet esse volita ex alio fine, puta ex redemptione Angelorum, et tunc non solum decretum de redemptione Angelorum esset diversum, sed etiam decretum de incarnatione, licet ille finis de redemptione Angelorum, aut negatio finis de redemptione hominum adjuncta incarnationi ipsi nihil reale varient in illa; et similiter pluvia data intuitu precum, aut intuitu abundantiae terræ sine precibus nihil variat reale in ipsa pluvia, licet variet in ipsis motivis, quia ordinatio pluviae ad illos fines omnino extrinseca ipsi est, sicut et ordinatio incarnationis ad hanc, vel illam redemptionem, et tamen de-

cretum circa ipsammet incarnationem non est idem. Sed adhuc dato, quod illa extrinseca ordinatio ad tales fines aliquam variationem, saltem secundum respectus de novo advenientes ponat in rebus sic ordinatis, et ita dicatur quod incarnatio ordinata ad redimendum Angelum est alia a se ipsa ordinata ad redimendum hominem, quid dicemus, quando Deus movetur ad aliquid volendum ex fine non efficaciter voluto, nec in reponendo, ut admittit sententia opposita? Ut si Deus ex voluntate salvandi omnes homines producat illos, illa salus omnium non est ponenda in re, et tamen ex illa movetur ad producendum omnes, essetque diversum decretum, si ex solo naturali fine illos vellet producere. Quid ponit diversum in hominibus illa gloria inefficaciter volita? Dicunt: Movetur ab illa divina voluntas.

Insto: Ergo movetur ab aliquo non ponente variationem in objecto extra, et tamen movetur ad diversum decretum habendum: ergo, etc.

XXXVIII. Quod attinet ad decreta de facto habita circa objecta conditionata, ubi evidentius apparet Dei voluntas sine mutatione reali ad extra circa ipsa futura, satis præcedenti tomo, d. xx, a. ii, ostendimus illa dari. Ubi etiam addidimus, quod nullum est futurum ita pure conditionatum, quod non aliquid absoluti importet, saltem ex parte causarum, quæ de se sunt ordinatæ ad tale futurum, licet de facto non producat illud, et ipsa veritas futuri conditionati jam de facto est determinata ad unam partem, cum posset ad aliam determinari. Et sic ratione hujus absoluti (etiamsi alia ratio non subesset) possent talia decreta circa futura conditionata poni in Deo. Sed tamen in præsentia est advertendum, quod causas inferiores

esse ordinatas ad tale futurum conditionatum, licet ex parte causarum supponat realem virtutem ad tales effectus, non tamen reali respectu potest respicere ista conditionata, quæ nunquam sunt, nec erunt, et non decernit Deus de illis ratione alicujus realis mutationis in illis, vel in causis ut ordinatis ad illa: nec enim hæc virtus causarum, quæ ordinata est a Deo, ut quantum ex se est, posset illa conditionata futura producere, accipit realitatem aliquam et immutationem per hoc præcise, quod illa futura sub tali conditione producenda essent, sed de facto non producentur, præsertim in conditionatis disperate se habentibus, ad quæ præter naturalem inclinationem vel ordinationem, et inter quæ non est alia connexio quam extrinseca ex beneplacito Dei, ut supra ponderavimus.

XXXIX. Quare hæc sententia simpliciter tenenda est, et necessario admittenda a Thomistis qui ponunt decreta absoluta ex parte Dei, et conditionata ex parte objecti ad cognoscenda futura conditionata: in hoc enim apparet universalis dominium Dei, et dispositio super omnes creaturas in quocumque statu, etiam conditionato, et secundum omnes combinationes, etiam secundum ordinationem extrinsecam ad diversos fines, et secundum denominationem aliquam moralem, sicut est in obligatione legum, institutione sacramentorum, deputatione alicujus officii, et aliorum similium, quæ in rebus non ponunt intrinsecam denominationem, aut mutationem, et licet per revelationem aut locutionem seu manifestationem Dei debeat constare nobis de ipsa voluntate, tamen illa manifestatio, aut revelatio Dei, est effectus voluntatis manifestandi, et sic supponit aliam priorem voluntatem, qua rem manifestatam voluit in se, et exinde

colligimus non repugnare quod Deus etiam sine manifestatione quoad nos habeat illam voluntatem non immutantem realiter ad extra quoad se. Et exinde ulterius inferimus, quod apud Suarez et alios, qui hoc ita admittunt, nulla est repugnantia nec imperfectio, quod Deus habeat decreta actu, et de facto circa futura conditionata volendo et determinando quid in unaquaque occasione contingeret et fieret determinate. Quod si ita est, in illis decretis, sine dubio cognoscet Deus determinatam veritatem talium futurorum, et sic non indigebit scientia media, nec illa de necessitate ponenda est in Deo, quia intra se, et in manu sua, seu voluntate sua habet sufficiens medium, imo et perfectius, et infallibilius et eminentius ad cognoscendam hanc determinatam veritatem, scilicet intuendo decretum suum, et determinationem suam erga talia futura. Si ergo intra se habet tale medium ad illa cognoscenda, non indiget scientia media quæ est ante omne decretum, et independens ab illo, cum in ipsis decretis eminentius et perfectius ea objecta cognoscat et convenienti modo ad ipsum Deum, scilicet incipiendo a se, ut a causa objecti cogniti, non ipsum objectum supponendo ante se, et ante decretum suum, ut ab illo cognitio dependeat.

XL. Ad fundamentum oppositæ sententiæ respondetur, jam nos supra disputatione quarto ostendisse circa actum liberum Dei quomodo possit idemmet actus invariatus entitative velle, et non velle objectum, et eadem ratione potest velle ex uno motivo, et nolle ex alio. Et quando instatur, quod hoc est verificare duo contradictoria de eadem re omnino invariata a parte rei, tam intrinsece in se, quam extrinsece in suo connotato seu effectui, res-

pondetur hoc inconveniens in divinis esse valde generale, et solvi in multis materiis, ut in constitutione actus liberi, quomodo eadem entitate possit Deus velle, et non velle objectum in relatione, et essentia; quomodo eadem entitas sit communicabilis ut natura, non communicabilis ut relatio; in distinctione virtuali attributorum, quomodo dicatur Deus misereri per misericordiam, non misereri per justitiam, producere Filium similem per intellectum, non producere similem Spiritum sanctum per voluntatem, cum tamen intellectus et voluntas, misericordia et justitia sint eadem entitas a parte rei. Ad quæ omnia dixit S. Thomas sufficere virtualemente distinctionem in Deo, ut ex ipso adduximus et solvimus tomo præcedenti, disp. iv, a. vi, circa solutionem ad secundum, imo ut ibi ostendimus hoc fuit ipsissimum fundamentum Gilberti ad ponendam distinctionem realem inter deitatem, et Personas, ut ibidem notavimus, quam tamen nec Scotus ponere ausus est, quia illa propositio Gilberti in Concilio Rhemensis damnata est, ut ibi ostendimus. Et tamen illud argumentum de duabus contradictoriis quod non verificantur de eadem re invariata a parte rei, si quid probat, etiam probat non esse eandem entitatem realiter et identice personam et naturam, attributa inter se, actum volendi et nolendi, etc. quod nullus dicet, si quidem etiam de eadem entitate materialiter et entitative una a parte rei, non possunt a parte rei duæ contradictoriæ verificari. Nec relevatur illa verificatio contradictionis de voluntate divina per hoc, quod extrinsece, et in suo connotato habeat mutationem, et variationem realem, quia contradictoria ista non de ipso volito quod est connotatum, sed de ipso velle quod est actus verificantur: dicitur enim Deus velle

Incarnationem esse propter redemptionem hominum, aut non velle propter redemptionem hominum, et inquirimus quomodo verificentur ista contradictoria de eodem velle, non de eodem volito: ergo impertinenter adducitur variatio realis ex parte voliti, si ex parte voluntatis non datur, et contradictoriæ istæ de ipsa voluntate, quæ in re est una entitas invariata, dicantur. Tenentur ergo ipsi solvere suum argumentum, quod tamen evidens esse jactant, ut Alarcon tract. III, disp. V, c. II et III.

XLI. Quare ad argumentum simpliciter dicimus id quod D. Thomas simili argumento respondet I p. q. xxxix, art. I ad II, ubi proponit simile argumentum sic: « Affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem, sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona: nam persona est distincta, essentia vero non est distincta: ergo persona, et essentia non sunt idem. » Argumentum hoc est prorsus idem quod facit apposita sententia in actu voluntatis divinæ, quæ potest velle, et non velle sub diversis motivis: ergo petit aliquam variationem et diversitatem, si non intrinsecam saltem extrinsecam, quia de eodem subjecto non possunt affirmari duo contradictoria invariatis eisdem rebus: nam similiter non poterunt affirmari de persona, et natura (si sunt eadem omnino res) quod sit distincta seu incommunicabilis, et non distincta seu communicabilis. Respondet autem S. Thomas non quod requiratur aliqua diversitas vel ratio realis, saltem extrinseca: hæc enim impertinenter adducitur ad affirmationem et negationem de ipso actu, seu de ipso velle in se, sed respondet sic: « Ad secundum dicendum quod in quantum essentia, et Persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequi-

tur quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero, et per consequens, quod supposito uno, non supponatur alterum. » Quare S. Thomas non requirit variationem realem in connotatis extrinsecis, vel in effectibus, ut de aliquo subjecto dicatur affirmatio et negatio, sed sufficere dicit differentiam secundum rationem. Ad quid ergo requiritur ista variatio realis? Sic ergo quando subjectum entitative, et in re est indivisibiliter unum et idem, sed virtualiter, et eminenter multiplex, ita quod unicum existens facit officium plurium, potest, licet invariatur in se, admittere affirmationem, et negationem perinde ac si realiter essent plura, quia illa unica realitas plurium officio fungitur, et non est affirmatio, et negatio ejusdem de eodem, quia non sub eadem formalitate, sed sub distinctione virtuali affirmatur, et negatur aliquid, et hæc distinctio sufficit ad verificanda illa contradictoria. Et quia affirmatio et negatio dicuntur de subjecto, ut consideratur in mente, et ibi consideratur ut multiplex et distinctum, potest prout ibi, et sub tali formalitate distincta, admittere affirmationem et negationem, et a parte rei illam admittit fundamentaliter, prout fundat illa res diversas has distinctiones. Unde non absolute possunt dici duo contradictoria de Deo, et de attributis vel actibus divinis, sicut non est verum absolute Deum esse et non esse, in æternitate antichristum vivere, et in æternitate non vivere, in Deo esse entitatem communicabilem (scilicet naturam) et non esse entitatem communicabilem, sed attendendam esse semper formalitatem propositionis, significationemque terminorum, et formalem sensum: cum enim negatio si malignantis naturæ, posita in propositione, totum quod post se invenit negat, et sic si po-

nantur termini absolute significantes, et non facientes aliquem sensum formalem et restrictivum, non possunt absolute dici de eodem subiecto a parte rei, et entitative invariato: sicut dicere Deus est, Deus non est, negativa absolute negat: essentia est res communicabilis, non est res communicabilis, negativa est falsa, quia de ipsa realitate totum negat, et totaliter, seu sub omni sensu etiam identico. Cæterum si fiat sensus formalis, et sub aliqua appellatione vel formalitate, vel expressa, vel subintellecta fiant propositiones contradictoriæ, tunc de eodem subiecto entitative, et materialiter invariato possunt fieri contradictoriæ propositiones, ratione diversæ appellationis, vel formalitatis ibi virtualiter inclusæ, super quas cadit contradictio, quæ facit quasi duplex subiectum, ut latius explicavimus citato loco in præcedenti tomo, disp. IV, art. VI, ibique docuimus hoc magis fieri per terminos contradictorios, quam per propositiones contradictorias, licet etiam per istas fieri possit, quando sunt ejusdem de eodem sub eadem ratione significandi vel concipiendi.

XLII. Quia ergo in actu volitionis divinæ, seu in ipso velle semper importatur appellatio, seu formalis ordo ad suum objectum, quia, ut dicunt dialectici, actus animæ, ut cognoscere, et velle, appellant supra suum objectum formale, ut intelligitur sub illa formalitate, inde est quod quando duæ contradictoriæ dicuntur de eodem subiecto, id est, de eadem voluntate, seu de eodem velle divino, non dicuntur sub eadem formalitate et appellatione, sed ut dicit ordinem ad diversum connotatum, sive illud connotatum sit diversum realiter, sive non, (hoc enim impertinenter se habet) sed sufficit, quod resultet distincta formalitas, seu appellatio in ipso ac-

tu volitionis, ratione cujus contradictio verificatur, quia illa contradictio non fit, nec habet pro subiecto entitatem absolute, sed sub illa formalitate, seu appellatione, quæ cum sit duplex, et quasi duplex subiectum sub ea ratione, et formalitate qua suscipit contradictionem. Quare dicimus quod non verificantur duo contradictoria de eodem subiecto, invariantis omnino rebus, quia non est idem subiectum formaliter, et sub eadem appellatione, et ratione, qua est subiectum contradictionis, sed sub diversa, quia est subiectum virtualiter multiplex. Nec res sunt omnino invariantæ, quia licet volitio Dei entitative, et in se sit eadem, tamen active est diversa, quia variat objecta; ad hoc autem non est necesse quod variet illa realiter, et physice, sufficit quod extrinsece et denominative, quia hoc sufficit ad varianda objecta formaliter in esse objecti seu volibilis, quia sub diversa ratione respicitur a voluntate.

XLIII. Ad confirmationem dicitur ex dictis, quod Deus non potest libere velle creaturam per mutationem passivam sui, sed per mutationem activam, qua reddit mutatas creaturas, sed ad volendum illas distincto decreto non requiritur semper distincta mutatio realis, sed sufficit distinctum motivum, seu ratio formalis tendendi in objectum, licet solum extrinsecum denominationem ponat in re illa, quia voluntas movetur ex objecto proposito, et cognito sub diversis formalitatibus, et ita ad diversam voluntatem sufficit diversis viis, seu formalitatibus proponi objectum. Nec relatio rationis sub qua intelligitur a nobis distinctui decretum divinum (quæ in Deo non est, nisi eminentialis continentia omnis perfectionis volendi) fundatur in reali mutatione creaturæ, ut sæpe a nobis dictum est, quia re-

latio rationis non semper exigit istam realem variationem in fundamento, sed sufficit actus ipse divinus, ut eminentialiter multiplex, et causans in rebus vel diversam mutationem realem, vel diversam denominationem tendendi cum diversa formalitate cognita et proposita per intellectum : ad relationem enim rationis sufficit ex parte fundamenti proximi parva distinctio, eminentia enim divina sufficiens fundamentum est cum ista denominatione diversa seu formalitate ex parte creaturarum et proposita ab intellectu.

XLIV. Circa secundum punctum hujus difficultatis licet quomodo assignanda sint instantia, seu prioritates rationis in Deo, et qua regula ad id utendum sit, Vasquez plures regulas ponit disputatione illa LXXXII, c. v, et plures alias rejicit, c. iv, et alias ponunt alii auctores ad dignoscendum ordinem divinorum decretorum, seu prioritates, et signa rationis in Deo, unusquisque accommodando ista ad sua principia, ut videri possunt apud p. Alarcon tr. III, d. v, c. vi; Ruiz de voluntate Dei, disp. xxii, sect. III, et seqq. et disp. xxiv, sect. II et III et apud alios.

Non oportet in hac re nos multum immorari, quia vix potest certis regulis comprehendi totus ordo, et distinctio, seu prioritates, et instantia quæ in divinis, et in actibus, seu voluntate Dei constituunt theologi, quia cum ista signa, et instantia sint secundum conceptus nostros et secundum ordinem distinctionemque rationis, contingit tot aliquando distinguere instantia, et prioritates, quot nos distinguimus conceptus per respectum ad nostrum modum concipiendi, et connotationem ad creaturas, ad quarum instar concipimus, vel per respectum ad diversas creaturas, aut diversum

ordinem causalitatis, et subordinationis in illis, sic in Deo quoque actus vel decreta distinguimus respective, non entitative.

Ut tamen hæc aliquo compendio indicare possimus potius quam explicare, notandum est, aliud esse quomodo in divinis, et in ejus actibus sit sumenda distinctio, aliud quomodo sit sumendus ordo, seu ratio prioris, et posterioris secundum rationem : omnis enim ordo distinctionem requirit, sed non omnis distinctio facit ordinem, quia possunt aliqua inter se dispartite se habere, et sine ordine.

XLV. Dico ergo primo : Ad formandum distinctionem in Deo, et in ejus actibus, sive qui versantur erga se, sive erga creaturas, sine ordine, seu subordinatione prioris et posterioris, sufficit quod possint accipi ad modum perfectionum, vel actuum, qui in nobis sine ordine inter se distinguuntur, et alias non dicant in perfectionem, nec unum pertineat ad formalem rationem constitutivam alterius.

Ratio hujus est, quia quæ in nobis sunt perfectiones distinctæ, procedunt a Deo, ut a principio habente illas eminenti, et indivisibili modo. Nos autem non possumus assurgere ad illam eminentiam, ut est in se, sed ut resultat, et repræsentatur in nobis. Et sic accipiendo pro medio et regula cognoscendi divinas perfectiones creaturarum, attingimus id quod est in Deo unum, ad modum plurium quatenus ista quæ sunt plura in nobis, in Deo sunt eminenter, et nos accipimus illam eminentiam ut commensuratam istis pluribus, et ad modum illorum. De hac conclusione videatur D. Thomas I, p. q. XIII, art. IV et in I, dist. II, q. I, a. III, ubi eam latissime explicat, et dist. XXII, q. I, art. II, ubi ostendit distinguere istas perfectiones, seu attributa, aut rationes in Deo

(ubi etiam comprehenduntur actus, et operationes Dei) secundum quod distinguuntur in creaturis perfectiones, per ordinem ad quas divina eminentia in se una a nostro limitato intellectu concipitur instar plurium. Nec loquitur in istis locis nisi tantum de distinctione, non de ordine perfectionum, vel actuum inter se, sed de diversitate et pluralitate.

XLVI. Excipimus ea quæ in nobis imperfectionem important, aut quando unum consideratur ut pertinens ad rationem formalem alterius. Nam quæ primo modo se habent, non transferuntur in Deum propter imperfectionem adjunctam. Et hac ratione ea quæ se habent per modum actus primi, et potentialitatem involvunt, licet distinguantur in creaturis ut perfectiones limitatæ, et coarctatæ, non distinguunt perfectiones in Deo, quia Deo repugnat aliquid sic distingui, et attribui, quod dicat rationem actus primi, et potentialitatis ejusmodi, quia totum quod in eo est, actus purus est; pugnat autem actus primus cum actu puro, qui est ultimus et summus. Quæ autem secundo modo se habent ut unum pertineat ad rationem formalem alterius non possunt distingui ratione ratiocinata, sed ratione ratiocinante, et quoad modum significandi tantum, sicut in Deo distinguitur voluntas et velle, intellectus et intelligere, natura et intelligere, esse, et essentia, et alia similia, de quibus vide quæ diximus ex D. Thoma præcedenti tomo, disp. xvi, a. ii, præsertim in corollario et in solutione primi argumenti.

XLVII. Dico secundo: Ad distinguendum perfectiones, vel actus, aut decreta in Deo, non quomodo-cumque, et per modum diversitatis, et pluralitatis, sed etiam per modum ordinis, et ejusmodi priorita-

tis et posterioritatis secundum rationem, debet considerari non solum diversitas perfectionum, aut major, vel minor dignitas perfectio-num, sed connexio ipsa, aut causalitas, seu dependentia in connotatis, seu in his per ordinem ad quæ perfectiones, seu actus illi, aut decreta considerata considerantur in Deo, et juxta diversitatem connexionis istorum inter se, accipitur ordo prioritatis in divinis, et in ejus voluntate. Sumitur hoc ex variis locis S. Thomæ. Nam loquens de actibus voluntatis divinæ, inquit q. xxiii de verit. a. ii ad 1 quod: « In voluntate divina nec est ordo, nec distinctio ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum, » solum ergo attendendum est quid in volitis habeatur de ordine, et distinctione, ut distinctio, et ordo attribuaturs decretis in Deo, et solutione ad viii quod: « In voluntate Dei non ponuntur antecedens, et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati, sed ad denotandum diversam comparisonem ejus ad volita. » Loquendo autem de ordine, qui est in ipsis processionibus divinis, sicut dicimus quod generatio, seu productio Verbi est prior secundum originem, quam spiratio seu processio Spiritus sancti dicit D. Thomas in i, dist. xii, q. i, a. i quod: « Generatio non est prior processione aliquo modo, qui possit ad divina referri, sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum accipiente generationem, et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quæ deficientes sunt ad representandum generationem, et processionem prout sunt in divinis. » Et sic D. Thomas nunquam admisit in divinis processionibus dari ordinem secundum prius, et posterius, sed solum ordinem originis, ut pa-

tet i p. q. XLII, a. III ad II et in I, dist. XX, q. I, art. III, ubi id latius explicat. Remoto ergo ordine originis, in quo non significatur prioritas, et posterioritas, sed solum unum ex alio, et hoc solum invenitur in processionebus personalibus; in reliquis perfectionibus vel actibus divinis solum invenitur ordo, seu prius et post, vel instantia, aut signa secundum similitudines reperi- tas in creaturis, ad quarum instar concipimus et ordinamus per distinctionem ea quæ in divinis sunt. Et sic etiam ordine quodam distinguimus, et concipimus attributa, et prioritates designamus, et intelligimus unum ut rationem vel fundamentum alterius, non quia ibi hoc sit formaliter, sed solum eminenter, in creaturis autem ad quarum similitudinem divina cognoscimus, invenitur formaliter iste ordo et distinctio. Et sic dicimus nostro modo intelligendi, absoluta esse priora relativis, et inter essentialia, prius intelligimus esse, quam operari naturam, seu essentiam, quam attributa, quia hæc intelligimus ut proprietates, illam ut substantiam, et inter attributa concipimus aliqua ut priora ad alia, sicut immutabilitatem esse priorem æternitate, infinitatem immensitate, quia in creaturis per quarum species divinas discernimus, essentia, seu substantia est prior suis proprietatibus, duratio variatur juxta mutabilitatem vel immutabilitatem, determinatio ad locum juxta finitatem, vel infinitatem quantitatis, et sic de reliquis. Ubi autem non invenitur ordo in perfectionibus creatis, neque in divinis concipimus unum prius altero, sicut misericordia non intelligitur ut prior justitia, vel e contra magnificentia quam fortitudo, bonitas quam infinitas, et sic de aliis. Tota ergo ratio istius prioritatis et posterioritatis, seu ordinis rationis,

et instantium, quibus concipimus intra Deum perfectiones, vel actus, reducitur, et desumitur ex diverso ordine perfectionum creaturarum, ad quarum normam et modum divina concipimus. Quidquid enim in creaturis ordine distinctum est, et prius, vel posterius est, a divinis exemplatum, et derivatum est, in illo invenitur eminenter sine distinctione, et prioritate. Nos autem ascendendo a creaturis, etiam formaliter distinguimus, et ordine concipimus, quod in Deo eminenter est, et causa hujus ordinis in creaturis.

XLVIII. Quod si hoc in ipsius perfectionibus et actibus divinis prout ad intra sic invenimus, quod ratione ordinis et distinctionis in perfectionibus creatis, ordinem etiam seu instantia, et prius ac posterius attribuimus divinis, multo magis hoc verificatur in decretis, seu voluntate Dei prout versatur erga creaturas, quod distinguimus et ordinamus ista decreta et voluntates per comparisonem ad volita, ut inquit D. Thomas supra relatus. Nec oportet attendere dignitatem, vel perfectionem rerum, aut alias quaslibet rationes, sed tantum ordinem, quem habent res inter se, ut causantur, vel ut conducunt ad hoc ut sint, seu ut finem a Deo præfixum consequantur, quod totum pertinet ad ordinem alicujus causationis vel dependentiæ rerum inter se, vel a Deo. Unde ex hac ratione non repugnat quod juxta varias dependentias, aut respectu pertineat aliquid ad diversos ordines, seu prioritatis, et secundum quod in uno ordine est prius, in alio sit posterius, et e contra. Nam ordo naturæ prior est ordine gratiæ, et prius a Deo procedit tamquam quid præsuppositum ad gratiam, et tamen plura quæ sunt ordinis naturæ possunt supponere ordinem gratiæ, et ab illa derivari, juxta aliam dependentiam, et priorita-

tem, ut si miraculose alicui detur filius, qui utique est aliquid naturale, aut si sanitas detur ratione Sacramenti, aut ex miraculo, ordinem gratiæ supponit in genere causæ efficientis, et illud naturale in ratione subjecti præcedit gratiam quam suscipit, et secundum quod est a causis naturalibus præcise, semper est prior ipsa gratia, et ordine supernaturali sibi adveniente.

XLIX. Ex quibus fit, quod voluntas divina ordine quodam prius intelligitur attingere bonitatem suam quam creatam, quia illa est primum objectum, ista secundarium. Et inter res creatas prius intelligitur conditionata decreta habere, aut simplicem voluntatem, quam efficacem, vel decreta absoluta. Unde et voluntas simplex aut conditionata vocatur antecedens a Thoma efficax seu absoluta, consequens; quo nomine ipsa prioritas, et ordo designatur. Deinde, inter efficaces voluntates, prior est ordo intentionis circa finem, quam electionis circa media, vel præordinationis, et executionis de illis et applicatione ad opus, eo quod finis est ratio derivandi media, cum sit id cujus gratia. Inter ipsas voluntates efficaces non est distinguere instantia, vel prioritates circa ea, quæ requiruntur necessario ad efficaciam, ut, v. g. quod prius attingatur aliquid secundum rationem communem, vel abstractam, deinde secundum conditiones magis contractas et individuas, quia efficax voluntas ut efficax non attingit aliquid sub abstractione. Et ideo non stat efficaci decreto prius esse volitam Incarnationem abstrahendo a carne passibili vel impassibili, redemptore vel non redemptore, etc. sed semper quod ponitur voluntas efficax sub quacumque prioritate, debet attingi objectum sub ea conditione, et dispositione, qua respiciat esse, et de facto sit, quod et

conditione individua, et sub his conditionibus, sine quibus in se non potest determinate concipi ut de facto ponatur; efficacia enim essentialiter concernit et respicit esse, non ab illo præscindit, et consequenter individuationem. Distingui ergo debent prioritates in decretis efficacibus, secundum diversos ordines et dependentias seu causalitates, secundum quas unum præcedit, et prius dicitur alio de facto et in se, non secundum prioritates abstractionis, et contractionis quæ potius extraneant aliquid ab ordine efficacitatis. Finis autem est prior mediis, et media executione, et in ipsa executione unus ordo rerum præcedit alium, ut ordo naturæ ordinem gratiæ, secundum diversas dependentias aut causalitates unius erga alium, juxta diversum genus causæ. Inter volita autem disparate se habentia, non assignatur prius et post, neque ordo in instantibus voluntatis, licet distinctio, seu diversitas a nobis concipiatur, secundum quod intelligitur attingere unum, et non consideratur aliud.

ARTICULUS II.

An circa liberos actus creatos Deus habeat decreta ex natura sua efficacia, an ex suppositione prævisi consensus nostri, ex se autem solum indifferentia?

Pro intelligendo puncto difficultatis duo oportet explicare. Primum, quid intelligamus nomine decreti ex natura sua efficacis, vel ex natura sua solum indifferentis.

Secundum, quæ sit ratio controversendi hoc specialius circa actus liberos nostros, quam circa cæteros effectus creatos, quia in reliquis videmur pro certo relinquere, quod

efficacia Dei sit omnino absoluta, et independens a prævisione comparisonis causæ creatæ, solum autem in liberis actibus invenimus scrupulum, ut non nisi eorum consensu præviso possit Deus efficaciter velle quod sint.

I. Circa primum, nomine decreti ex natura sua efficacis, generaliter intelligimus decretum sua virtute independenti a creatura nihil ex parte creaturæ expectans vel supponens, sed totum ex se causans et suo influxu tangens effectum, vel causam inferiorem movens (quod etiam ad effectum ejus spectat.) Et quia divina virtus si influit, et tangit aliquem effectum, infrustrabilis est, quia potestati, et voluntati ejus nil resistit; cum agat per infinitam virtutem, ideo decretum sua virtute seu natura (idem est ibi natura quod virtus) tangens et influens in effectum, efficax est ex se, non ex adjec-tione et denominatione alterius extra se. Unde huic decreto ex natura sua efficaci contraponitur decretum quod solum est efficax ex aliquo extrinseco extra se et sic vocatur indifferens, non quia indifferentiam nostræ libertatis conservat tantum, sed etiam, quia se non habet aliud quam offerre duplicem concursum vel agitationem ad duplicem actum, expectat autem ut determinet se voluntas ad quod voluerit, et tunc concurrat Deus eo determinato influxu quem voluntas eligit. Itaque decreta ista indifferentia sunt, quæ ex vi suæ virtutis influxivæ in nostram voluntatem non habeant connexionem antecedentem cum effectu, id est, cum consensu, quia non determinant illum, sed habent consequentem, ratione scilicet mediorum, quæ adhibeat, quibus positis consequitur effectus juxta quod voluntas illis allecta et mota se determinat dividendo per scientiam mediam quod medium in hac vel illa occa-

sione de facto trahet voluntatem ad consensum, quod non.

Et sic reducitur tota ista quæstio ad hoc, an decreta divina circa actus nostros liberos ut liberos, sint efficacia ex sua virtute causativa, et influxiva in voluntatem, an ex præsuppositione et expectatione alicujus extra se. Quod autem extra se est, aut sunt media moraliter attrahentia et inclinantia voluntatem, de se autem indifferentia, et hæc non sufficiunt ad efficaciam infallibilem (qualis est divina) quia indifferentia sunt, et circa ipsa redit eadem difficultas, quomodo vim habeant determinandi antecedenter voluntatem: hanc enim ex Deo habere debent cum ex se non habeant sufficientem et infallibilem, sed indifferentem; et sic perinde erit ab ipsis infallibiliter determinari voluntatem et a Deo, qui dat illam: aut est ipsa determinatio et consensus voluntatis consequens ad media sic proposita, et tunc est difficultas, an ex hac prævisa a Deo per scientiam mediam, hauriat divinum decretum efficaciam infallibilem per modum denominationis extrinsecæ in decreto a prævisione actus, non per modum efficientis de se et causantis eam, sed solum præscientis ante omne decretum suum.

Circa secundum, triplex genus effectuum in hac parte distinguitur.

II. Primum est, quod a solo Deo procedit sine consortio causæ creatæ, ut creare Angelum, glorificare animam, dare primam vocationem, etc.

Secundum, quod procedit a Deo cum consortio causæ creatæ, sed non liberæ, ut illuminare, quod procedit a sole, ignire ab igne, etc.

Tertium est, quod procedit cum consortio causæ liberæ, et est effectus liber, ut actus amoris Dei, actus

justitiæ, vel temperantiæ, etc. De duobus primis non est controversia inter recentiores hujus temporis, quod detur in Deo decretum antecedenter influens, et ex natura sua causans tales effectus; constat enim quod si effectus procedunt a solo Deo tota antecedentia influxiva, et causativa effectus debet teneri ex parte Dei, seu voluntatis ejus; Deus enim per voluntatem suam causat, quia operatur omnia consilio voluntatis suæ. Si autem effectus procedunt cum consortio causæ creatæ necessariæ, ipsamet determinatio, et necessitas causandi est conformis ipsi causæ, et sic antecedentia causalitatis, et influxus divini determinantis talem effectum in illa causa non impedit, sed potius conducit ad modum suum operandi; id enim ex natura sua postulat talis causa, scilicet determinate et necessario operari. Si vero effectus est liber, et exit a causa creata sine necessitate, et coarctatione ad unum, influentia Dei antecedens et determinans ipsam ad talem actum potius quam ad alium, vel ad oppositum, videtur impedire modum operandi causæ liberæ, quia si Deus illam determinat influentia sua antecedenti, et ipsa determinatur a Deo, non potest se ipsam determinare, nec tali modo quod possit illi influentiæ et determinationi Dei resistere, quia illa determinatio non est in manu sua, sed antecedens se, et vincens totam resistantiam suam, cum sit divina, et infallibilis illa influentia, et consequenter non conducit ad modum illum libertatis causæ creatæ. Restat ergo quod ut Deus servet illum, non debeat toto pondere efficaciarum suarum causam illam agere, nec antecedenti influentia determinare, sed uti mediis inclinantibus suaviter voluntatem, et sic agere sensum, ut etiam accomodat assensum ut dicit Augustinus. Hoc est ergo decretum in-

differentis seu benignum, et non efficax ex natura sua, quod operatur efficaciter, non in vi suæ influentiæ, quæ omnino antecedit consensum, sed in vi mediorum quæ adhibet, et in vi consensus ex voluntate consecuti quem prævidet. Et quia in particulari circa actus liberos ut liberi sunt, obstare videtur ipsa libertas creata efficaciarum determinatio- nis divinæ antecedentis, quia potest illi resistere, non est libera, ideo specialior difficultas est in adstruenda efficacia voluntatis divinæ circa actus liberos, quam circa alios effectus.

VARIAE SENTENTIÆ.

III. Defensores scientiæ mediæ in eo indiscriminatim conveniunt, quod respectu actuum liberorum, ut liberi sunt, Deus non habet voluntatem efficacem antecedentem, quæ ex natura, et virtute causativa determinet actum liberum. Et ita coguntur peregrinari a divina influentia determinate et antecedenter causante libertatem nostram in actibus, ad media creata applicata a Deo, quæ, quia non sufficiunt voluntatem creatam exhaustire, et ad vivum determinare, sistunt in ipsa voluntate se determinante, et eligente ex omnibus illis mediis. Ea vero determinatione prævisa, decretum quoque Dei illi obsecundans, et decernens quod prævidit, infallibile, et efficax redditur præsentia, non causalitate. In hoc conveniunt. Et quantum ad hoc non possunt non ponere decreta natura sua indifferentia, id est, non virtute sua antecedenti determinantia causam liberam creatam.

IV. Cæterum in eo maxime laborant, et dividuntur, et, ut existimo, a nullo hactenus ad plenum satisfac-

tum est, scilicet in componendo et construendo isto decreto indifferenti, quid videlicet importet, quid connotet tale decretum indifferens; licet enim hoc habeat quod sua virtute influxiva non determinet voluntatem creatam, sed per media oblata ambiat eam inclinare, et tandem videat quid de facto operatura sit cum talibus mediis, et in tali occasione; et ex eo quod non sit influxiva determinationis causæ, indifferens dicatur in causando; tamen quia tandem necesse est Deum adhibere suum concursum et tamquam causam primam operari in nobis, merito dubium est quomodo decretum illud offerat indifferentem concursum, aut multiplicem, et quid offerat in illo quando indifferenter dicitur offerre, et quomodo. Et est ratio dubitandi, quia Deus non solum decernit vage, et in confuso concurrere cum causa secunda, etiam libera, sed determinate, et in particulari decernendo hic et nunc concurrere, alias providentia ejus esset valde imperfecta, et diminuta, si non decerneret et provideret in particulari concursum suum ad hoc potius quam ad illud, v. g. ad amorem potius quam ad odium, vel e contra, sed solum decerneret vage, et in confuso dare concursum ad amorem vel odium; ad providendum autem in particulari quod hic et nunc concurratur potius ad amorem quam ad odium, expectat determinationem causæ secundæ; sic autem non a providentia derivatur illa determinatio concursus, sed expectatur, et sic in vi suæ providentiæ, ut est ex parte Dei, nisi succurreretur a sua creatura determinante, maneret manca, et imperfecta providentia, non valens resolvere ultimam determinationem concursus, nisi succurratur a creatura, et dato, vel devorato hoc inconvenienti, insurgit aliud. Nam posita determi-

natione creaturæ, potest Deus suspendere suum concursum simultaneum cum illa, sicut cum igne suspendit, ne combureret pueros in fornace, et idem fecit cum multis aliis martyribus, qui non sunt combusti ab igne. Ergo concursus Dei non est alligatus determinationi causæ creatæ, ut ab illa determinetur vaga illa et indifferens oblatio concurrendi. Nec potest decretum illud indifferens reddi efficax ex determinatione causæ creatæ, quia sic posita determinatione illius, non posset Deus suspendere suum concursum, quia jam efficax est: potest autem, ut fecit in igne, et potest facere in causa libera, etiam præventa in actu primo duplici cogitatione, et jam in propinquo eliciendi actum: ergo non est decretum Dei ita indifferens, ut per determinationem causæ creatæ reddatur efficax, quia adhuc posita determinatione talis causæ potest Deus suspendere concursum suum ne agat, et sic inefficacem reddere determinationem illam. Rursus majus dubium. Quid est illa determinatio causæ creatæ, ut decretum illud indifferens reddatur determinatum, et efficax, ut v. g. concurrat potius ad amorem quam ad odium? Non potest esse ipse actus secundus amoris: nam hic determinat oblationem indifferentem concursus divini cum sit jam effectus concursus Dei, qui identificatur cum actu creatæ voluntatis. Est ergo aliquid antecedens actum secundum, et consequenter pertinens ad actum primum, quo voluntas creata determinat indifferentiam divini decreti et concursus oblatis, ut sibi detur potius concursus ad amorem quam ad odium, ita ut si illa determinatione posita negaret Deus talem concursum, violentaret causam inferiorem et esset miraculum. Quid est illud sic determinans in actu primo? Hic

fere stupent adversarii, quia est res inexplicabilis. Dividuntur, ut in re ardua fieri solet, in varia placita.

V. Et primo p. Molina in pluribus locis concordiae suæ quæstione xiv, artic. xiii, disput. xxvi, §. Neuter, et disput. xxxii, §. Primum, et aliis locis quæ ipse repetit i p. quæst. xix, art. vi, disput. iii, affirmat Deum offerre concursum indifferentem, et generalem ad unum actum, et ad oppositum, quatenus de se est ad utrumque paratus, deinde vero a voluntate creata determinari speciem actus, ad quem Deus concurrat: de se enim Deus offert concursum indifferentem ad quemcumque actum, quem voluntas nostra determinaverit. Quod decretum conditionatum vocat Suarez prolegom. ii de gratia, cap. viii, et aliis locis, eo quod nihil in illo Deus absolute decernit, sed dependenter a conditione quadam, scilicet si voluntas se determinaverit. Et huic asserto Molinæ plures subscribunt, quos adducit Villegas, contrav. xii, c. i: Alarcon tract. ii de scientia Dei, disp. iii, c. viii, num. v. Illud addunt aliqui ex auctoribus istis, quod cum decretum illud offerendi tam diversum concursum voluntati, videlicet pro quocumque actu se voluerit determinare, non sufficit ut effectus de facto fiat propter indifferentiam suam, et dependentiam a determinatione voluntatis, necesse est subsequi aliud decretum, quod ipsi concomitans vocant, non prædefiniens, ut hic et nunc concurrat ad actum, quem determinavit, seu elegit voluntas. Per hoc enim decretum non antecedit Deus voluntatem nostram, sed simul cum ea concurrat, cum qua tamen non decrevit concurrere, nisi supposita ejus determinatione. Quod Suarez citato prolegomeno secundo attribuit Vasquez, Diotalevio, Pezantio, Cordubæ, Bellarmino, et aliis

multis, etiam attribuit Villegas citato loco, et tenet Alarcon citato paragrapho iii, concl. iv.

VI. Cæterum displicuit p. Vasquez in hac prima parte, disp. lxxv, c. ii, num. vi et vii, et rursus disp. xcix, c. v, hæc sententia de indifferentia concursus oblatis, et decretati a Deo sub hac generalitate, eamque etiam rejecit Suarez prolegomeno citato, et explicavit solum intelligi debere decretum illud de concursu indifferenti sic, quod Deus sit paratus concurrere, et offerat voluntati concursum ad plures actus, v. g. amoris, odii, consensus, aut dissensus, etc. non in confuso, et in communi, neque ad omnes actus in individuo possibiles, quos de qualibet illa specie potest elicere voluntas, sed in singulari ad hunc determinatum actum amoris, hunc determinatum odii, hunc actum consensus, vel dissensus, prout exercendum hic et nunc. Quo posito, superfluum docet illud secundum decretum de simultaneo concursu determinate et absolute dando, supposita determinatione voluntatis, sed illud prius decretum sufficere, quia posita electione, et determinatione voluntatis transit in absolutum, purificata conditione. Imo illud secundum decretum non potest intelligi quod sit absolutum ab omni conditione, et efficax, nisi sit etiam prædeterminativum voluntatis nostræ, et contra illud currant rationes, quæ ipsimet auctores faciunt contra decretum prædeterminans. Nam vel illud decretum est solum de concursu Dei simultaneo præstando, si voluntas concurrerit, vel est de præstando absolute illo concursu independenter a prævisione concursus voluntatis creatæ, et faciendo quod ipsa voluntas cooperetur, et non subtrahat, cum ex se posset. Si primum, adhuc est conditionatum et decretum, et sic non est aliud a primo. Si secun-

dum, est prædeterminativum voluntatis, quia absolute facit ut cooperetur secum independenter ab illa, et non est in potestate hominis cooperantis, quod tale decretum Deus habeat: ergo tollet libertatem ejus, aut argumenta contra prædeterminationem Thomistarum sunt nulla. Nec potest dici, quod illud decretum non est antecedens libertatem, sed in manu ejus, quia est post præscientiam consensus mei, et actus meæ libertatis, et sic est consequens libertatem, non antecedens. Nam contra est, quia non potest prævideri quid operatura sit voluntas, donec detur iste concursus determinatus et absolutus: nam ex vi illius indifferentis oblatis, non potest videri quid determinate operatura sit voluntas, si quidem deest unum requisitum ad operandum, scilicet hoc decretum absolutum: ergo sine ipso non potest prævideri determinata operatio voluntatis, aut si potest sine ipso, non est necessarium, sed superfluum ad operationem voluntatis.

VII. Propter hoc ipse Suarez prolegomeno citato existimat illud decretum indifferens concurrendi cum voluntate ad actum, ad quem se determinaverit, esse sufficiens per se ipsum, ut de facto, et determinate operetur voluntas cum illo, si determinaverit se, et purificaverit conditionem. Quia illud decretum non est ad concurrendum vage et in confuso, sed ad determinatos et singulares actus cum peculiaribus circumstantiis; et sic purificata conditione eligendi, et determinandi ex parte voluntatis, ipso decreto concurratur, quasi si esset absolutum, quia purificata conditione in absolutum transit. Unde non potest fieri instantia contra hoc decretum casu quo Deus velit denegare concursum suum causæ jam determinatæ, sicut negavit igni ad combu-

rendum in fornace Babylonis: nam cum Deus per illud decretum solum determinet concurrere ad particulares actiones cum particularibus circumstantis, fit ut quando suspendit concursum suum, habeat etiam decretum in particulari non concurrendi cum ista causa in tali occasione, etiamsi si determinaverit.

VIII. Sed insurgit non minor difficultas contra istud decretum, tum ex isto casu denegandi concursum etiamsi se determinaverit voluntas, tum ex generali ratione. Ex casu quidem denegandi concursum, quia si Deus habet decretum denegandi concursum etiamsi voluntas se determinaverit: ergo habet decretum non concurrendi ad actum ad quem se determinaverit, sed non determinatur sine concursu, quia determinatio illa voluntatis est per aliquem actum, si quidem ante actum, totum quod est in voluntate, est indifferens et indeterminatum apud istos auctores, quia denegant prædeterminationem antecedentem in voluntate; ergo facit hunc sensum: habeo decretum non concurrendi, si concurrero cum illo actu, vel si ille actus fuerit sine concursu meo (quod est idem ac non esse illum actum, et illam determinationem) non concurram, et sic non concurrere si se determinaverit, est idem ac non concurrere, si se non determinaverit; si quidem determinare se sine concursu, est non determinare, quia determinat se per actum, non ante actum, et actus non est sine concursu.

IX. Et deinde, generali ratione loquendo etiam extra istum casum denegandi concursum causæ jam determinatæ ad operandum fit argumentum contra istud decretum Suarez conditionatum, inquirendo quid est illud, si se voluntas determinaverit, quando in decreto divi-

no sic componitur indifferens concursus: Volo concurrere ad quemcumque actum ad quem se voluntas determinaverit, et ad id offero omnem concursum necessarium. Quid est ergo illud: Si se voluntas determinaverit, quomodo determinatur voluntas creata, ut Deus concurret; vel enim determinatur actu secundo, vel actu primo: si actu primo, illum non habet potentia de se, ex ipsa ratione potentiæ, quia de se indifferens est, et non determinata: ergo ille actus primus quo determinat se potentia est superadditus potentiæ antecedenter ad actum secundum: nec enim est actus secundus, sed primus: ergo producitur ab aliquo principio, et non ab intellectu, quia ille solum habet cogitationem indifferentem, nec determinat se solo voluntatem, seu ipsa voluntas se determinat, licet inducta et persuasa ab intellectu, nec apparet quid ponat in voluntate superadditum quod dicatur determinativum ejus in actu primo ipsa voluntate non influente, aut producente illud. Nec etiam a solo Deo producitur illud determinativum, quia in opinione istorum auctorum Deus non determinat antecedenter voluntatem se solo ad actum, quia dicunt hanc determinationem tollere libertatem, et multo magis tollet libertatem, si antecedendo in actu primo illam determinet, quia indifferentiam in actu primo tollet, et non solum suspensionem pro actu secundo. Et sive a Deo, sive ab intellectu produceretur ille actus primus, non diceretur per illum voluntas se determinare, sed determinari ab alio: conditionalis autem posita dicit: Volo concurrere cum voluntate sic, si ipsa se determinaverit. Ergo oportet hanc conditionalem verificari per determinationem ortam ab ipsa voluntate: ergo per actionem voluntatis: ergo per actum se-

cundum, et non solum per actum primum: et sic devolvitur ad primum membrum dilemmatis, quod per actum secundum se determinat voluntas. Nec dici potest quod illa determinatio est aliquis habitus collatus ipsi voluntati ad determinatum actum; quia non semper voluntas operatur ex habitu, sed aliquando ante illum acquisitum, vel nondum infusum; tum quia habitus solum habitualiter determinat, quod etiam potest facere in eo qui non est in statu operandi ut in pueris, vel dormientibus habentibus habitus infusos, et tamen Deus tunc non concurret: ergo illa conditionalis non intelligitur de eo qui se determinat habitualiter, quod cum illo Deus concurret; imo etiamsi sit in statu operandi cum habitu, non semper Deus concurret cum illo ad opera talis habitus: ergo non intelligitur illa conditionalis de voluntate se determinante in actu primo per habitum. Imo generaliter neque per habitum, neque per aliquid aliud in actu primo determinans, etiam extrinsece et secundum assistentiam omnipotentiae ad hunc concursum in actu primo, quæ est determinatio quædam extrinseca, potest intelligi illa conditionalis in sententia horum auctorum ex ipsis principiis Suarez arguendo, quia posito illo determinativo in actu primo, et nondum cooperatione voluntatis in actu secundo, si decretum illud conditionatum de concursu Dei transit in absolutum, et concurret Deus concursu determinato, vel obligat voluntatem per illum concursum absolutum ad cooperandum secum, vel non disponit aliquid de cooperatione voluntatis in actu secundo, sed illam expectat, et permittit suo usui. Si primum, erit decretum prædefinitivum et determinativum cooperationis quod maxime refugit concedere

Suarez, et oppositi auctores. Si secundum, nondum illud decretum transit in absolutum, quia adhuc non absolute operatur cum expectet conditionem alterius cooperantis, et si illa voluntas creata vellet resilire et non cooperari, etiam posita illa determinatione in actu primo, absolutum decretum Dei frustraretur, quod repugnat, cum sit absoluta voluntas Dei, cui nullus potest resistere, Esther XIII, Rom. IX.

X. Si autem dicatur aliud membrum dilemmatis, nempe quod illa conditionalis: Si voluntas se determinaverit, intelligitur de determinatione in actu secundo: ergo sensus est: Si voluntas in actu secundo operata fuerit, concurrat cum illa ad talem actum, sed conditionalis non impletur, nec ponitur in re, nisi prius purificetur in re conditio: ergo prius est in re voluntatem operari, quam in re Deum concurrere: ergo ille concursus cadit super actum jam in re egressum a causa sua: ergo facit factum, quia ille concursus Dei datur ut actus sit in rerum natura, et ex alia parte non datur a Deo antequam actus sit. Quid implicatius? Et præterea currit hic casus supra inductus, quod Deus potest denegare concursum simultaneum causæ determinatæ ad operandum, ita ut violentiam in suspensione illa inducat. Voluntas autem ante illam determinationem in actu secundo est indifferens ad duo: ergo denegatio concursu ad unum vel ad utrumque nondum est ei violenta, quia ad utrumque est indifferens, et potest ad alia objecta divertere sine ulla violentia. Posita autem illa determinatione jam est in actu secundo operans, et sic illa stante non potest suspendi concursus ad operandum, si quidem actus secundus sine concursu stare non potest.

XI. Nec potest hic habere locum distinctio de diversis prioritatibus, quod scilicet in genere causæ materialis est prior actus, et determinatio causæ creatæ, et in genere causæ efficientis est prior, et requiritur ad illum concursus causæ primæ. Non inquam hoc dici potest, tum quia ut optime advertit idem p. Suarez, lib. I de auxiliis, c. xv, num. vii, hic proprie non habet locum genus aut prioritas causæ materialis, quia iste concursus simultaneous non recipitur in ipsa causa secunda, sed in effectu; imo respectu concursus simultanei nulla est prioritas, et posterioritas inter influxum causæ primæ, et secundæ, quia est simultas, imo identitas, quia influxus causæ primæ identificatur cum influxu secundæ, nec causa secunda concurrat ad effectum in genere causæ materialis, sed efficientis: sunt enim coefficientis simul: ergo si intelligitur prius ab ipsa esse actum secundum, quam Deum concurrere determinato concursu, intelligi debet, ab ipsa esse efficienter, et consequenter in actu et in esse, quia efficiens dat esse effectui et actui. Verum est, quod in alio sensu longe diverso dicitur, causam secundam determinare primam in genere causæ materialis, non quidem quoad exercitium et influxum in effectum, cum utraque causa effective operetur, sed quoad speciem actionis: ideo enim Deus concurrat cum igne ad calefaciendum, et non ad infrigidandum, quia hanc speciem actionis postulat ipsa natura ignis, et ad hanc determinate se Deus accommodat, ut ad subiectum.

XII. Alia ratione rejicit p. Alarcon ubi supra sententiam p. Suarez, quia scilicet ponit in Deo decreta conditionata, quæ ipse nullo modo probat. Et specialiter ista indifferentia decreta rejicit, quia non po-

test decretum illud de concurrente ad duplicem actum, seu offerendo concursum ad duplicem actum, v. g. ad amorem, et odium, habere aliquod connatum, quod ei in re correspondeat: nam in re non fit ex vi illius decreti uterque actus, scilicet amor et odium, quia ad utrumque non se determinat voluntas; solum ergo datur ad unum, nempe ad illum ad quem se voluntas determinaverit, v. g. ad amorem, hic autem non est sufficiens connotatum illius decreti quod est ad duplicem actum: ergo caret connotato in re ei adæquate, et sufficienter correspondente, sine eo autem non datur decretum in Deo, quod solum distinguitur per diversa connotata, ad quæ terminatur. Sed hæc impugnatio supponit non dari in Deo decretum nisi aliquid immutet ad extra in re, quod non esse necessarium sæpe diximus. Decreta autem conditionata in Deo dari ostendimus præcedenti tomo, disp. xx, art. II, et amplius sequenti articulo quarto dicetur.

XIII. Tertia sententia explicandi decreta indifferentia desumitur ex p. Vasquez hac prima parte, disp. xcix, præsertim capite septimo, qui difficile et implicate valde circa hæc locutus est, ideoque ejus mens etiam discipulis suis satis obscura visa est. Nam circa illa opera quæ Deus efficit simul cum nostro consensu, supponit efficaciam Dei nullo modo antecedere consensum nostrum, et consequenter Deum non prædefinisse, aut prædeterminasse aliquod opus bonum nostræ voluntatis ante determinationem nostram, præter metum subitum intellectus aut voluntatis, qui ante consensum nostrum fit a Deo: dicit ergo Vasquez duo.

Primum est, decretum absolutum Dei esse simul et concomitans cum nostra determinatione, quia ita sunt

hæc ordinata in Dei præscientia et ordinatione, sicut in re contingunt. In re autem simul sunt influentia Dei cum nostro libero consensu: eo ergo modo sunt in Dei providentia et mente. Non tamen posset Deus sic decernere absolute, nisi præcederet scientia conditionata prævidens qui nostra voluntas factura sit sub tali vel tali statu vel occasione, quia sine ista scientia non posset decretum Dei comitari consensum nostrum, et determinationem, si non cognosceret illam. Et sic vel deberet antecedere illam, vel subsequi. Si antecederet, everteret libertatem, quia est infallibilitas antecedens. Si subsequeretur, esset prior operatio nostra quam decretum Dei, et concursus ejus, quod repugnat. Aut si simul sine hac scientia Deus decernit concurrere cum nostro arbitrio, non cognoscens in quam partem se determinabit, cæco modo concurret, et cum periculo frustrationis, si forte concursus suum emittat, quando voluntas nostra non operabitur.

Quomodo vero cognoscat Deus hanc determinationem nostræ voluntatis futuram, et qualiter componat hoc objectum conditionatum, explicat Vasquez ibidem numero XLIII, quod cognoscit hoc modo: Si Petrus, v. g. tali mea vocatione excitaretur, neque illi deesset concursus meus, quem vocatio tali arbitrio temperata postulat, et qui sine vi, et miraculo negari ei non potest, absque dubio consentiret: si vero tali cogitatione vocaretur, ipse mihi deesse, et ideo ego non deberem ei cooperari.

XIV. Ex hoc autem elicitur secundum, quod docet Vasquez adjunctis his quæ tradit 1-2, disp. xxvi, c. v, num. xxvii, et repetit disp. clxxxix, c. xiv, num. cxvi et cxvii, nempe quod vocatio congrua, seu attemperata voluntati est talis

quod Deus sine violentia aut miraculo non potest denegare illi concursum simultaneum, sicut neque igni. Imo addit prædicta disputatione CLXXXIX, c. XIV citato illam contempationem, et congruam vocationem, qua Deus vocat talem esse, ut in ea tamquam in causa videat Deus consensum futurum, nec solum ex ea ad consensum fieri consequentiam materialem, sed formalem, et secundum connexionem causæ ad effectum, nec explicari debere per meram conjunctionem, et concomitantiam, sed per causalem quia, et per connexionem causæ cum effectu. Videatur ibi num. CXVIII et CXIX. Hinc ergo fit, quod in hac sententia decretum illud indifferens ex parte Dei, potest reduci ad absolutum et purificare conditionem duplicetur. Primo sic : Volo dare et offerre duplicem concursum, et si dederò congruam et attemperatam vocationem in qua video determinationem futuram, concurrām. Secundo sic : Volo offerre duplicem concursum, et si voluntas ad unum se determinaverit, et non negavero per miraculum meum concursum, consentiet. Sed tamen hoc secundum debet reduci ad primum, etiam in sententia Vasquez quia illud : Si voluntas se determinaverit non potest stare sine congrua vocatione, in qua dicit ipse Deum cognoscere futuram determinationem tamquam in causa et per consequentiam formalem. Hæc ex scriptis hujus auctoris colligere potui pro ejus mente, ex qua colligunt aliqui posuisse Vasquez vocationem natura sua congruam, ita ut illa data determinetur voluntas in actu primo ad consensum potius quam ad dissensum infallibiliter, licet libere eliciendum. Quid amplius sententia Thomistarum dicit decretum efficax ponendo ex sua natura, et non moraliter tantum operans? Certe quidquid

mente tenuerit Vasquez verbis, hoc sine dubio significat, quod congrua, et attemperata vocatio antecedens consensum, connexionem habet cum ipso consensu tantam, ut sufficiat oculis Dei ad intuendum ibi consensum et sequentia formali inferendum, quod sine infallibilitate non stat, et tam accommodam, ut libertatem non tollat, relinquendo possibilitatem ad oppositum cum una de inesse definite utra quæ sunt verba ejus citato loco, num. CXVII.

XV. Sane hæc sententia Vasquez, si cum exclusionem antecedentis efficaciam, et prædeterminationis accipienda est, ut a suis excipi par est, mirum quam scateat difficultatibus et involucris, et ita etiam difficilis valde judicata est ab Alarcon supra citatus §. IV, num. XLIX, et sequentibus. Nec illi ausus est se committere. Nempe punctus iste in assertoribus scientiæ mediæ et negantibus efficaciam Dei antecedentem, alta profunditas est, et rapidissimis vorticibus plena, quam nullus pene transit, quem non hauriat, vel ad littus efficaciam divinæ antecedentis ejiciat. Igitur in primo dicto decretum illud concomitans nostram determinationem cum præventionem scientiæ conditionatæ eo modo quo explicat Vasquez, et veram tollit efficaciam Dei in voluntatem ut consentiat, et ipsam scientiam mediam prorsus evertit. Tollit quidem efficaciam Dei in voluntatem, quia solum ponit illam in effectum influentem, et coefficientem cum voluntate, non ipsam voluntatem inclinantem. Unde recte dixit Suarez libro primo de prædestinatione, c. XIII, n. VII, hanc sententiam de concomitantia aut simultate mediorum in prædestinatione, præsertim quando pendent ex libera voluntate nostra, fugere potius difficultatem, quam declarare, et repugnare cum modo

loquendi Augustini et fere omnium dicentium Deum vocare hominem ut credat, et quia vult dare fidem, dare etiam talem vocationem. Illaque decretum hoc concomitans non est absolutum et efficax, vel ipso Vasquez teste, nisi supponendo determinationem nostri liberi prævisam: ergo decretum illud non facit ut nos faciamus, nec inclinatur nostram voluntatem, aut ex nolente facit volentem, aut primitus duritiam cordis tollit, quod totum Augustinus gratiæ tribuit, sed supponendo inclinationem, seu non reluctantiā et determinationem ejus, facit cum ipsa, et cooperatur cum ipsa consensum, et actum, non facit ut ipsa faciat ex parte sua: ergo non habet efficaciam in ipsam, sed coëfficaciam et coëfficientiam respectu effectus. Quid est ergo quod ex parte Dei et gratiæ ejus influit in voluntatem, ut faciat eam facere et tollat reluctantiā et duritiam, et faciat eam cooperari cum Deo, et inclinatur illam in consensum potius quam dissensum? An vocatio congrua et temperata voluntati? Id videtur Vasquez affirmare locis citatis. Ergo antecedenter ad voluntatis determinationem et cooperatiōnem habet Deus absolutum decretum dandi vocationem congruam voluntati, qui hæc datur ut causa determinandi voluntatem, non illam supponit determinatam. Posita autem congrua vocatione non stat non sequi consensum, licet maneat possibilitas ad oppositum, quia habet connexionem per se cum tali actu. Unde et ipse Vasquez concedit disputatione illa xcix, c. viii, quod potest dici Deum prædefinire consensum nostrum, non in se immediate, sed in sua causa, scilicet in vocatione congrua, quæ tamen non impedit libertatem: prædefinitio autem Dei est infallibilis: ergo in vocatione congrua infallibilis con-

nexio datur cum voluntatis consensu antecedenter ad ejus prævisionem, quia datur id quod sufficit ad infallibilem prædefinitionem Dei, qua prædefiniatur consensus in ipsa vocatione, ut in causa; prædefinitio autem alicujus in sua causa antecedit prævisionem ejus in se, non illam supponit: ergo jam datur aliquid antecedens nostram voluntatem, quod efficacem et infallibilem connexionem habeat cum consensu, et tamen non tollit libertatem. Non ergo omnis suppositio antecedens efficax et infallibilis libertatem destruit, quod est principium maxime observatum ab oppositis auctoribus.

XVI. Similiter in illo primo dicto everit Vasquez omnem scientiam mediam, quia objectum ejus sic componit, ut non pertinet ad scientiam liberam ex parte objecti, sed mere necessariam et simplicis intelligentiæ, ut etiam late probavimus præcedenti tomo, disp. xx, a. iv, sub finem. Et manifestum est hoc, quia illud objectum scientiæ conditionatæ sic explicatur a Vasquez, quod hoc modo cognoscit Deus si Petrus tali vocatione excitetur, neque illi desit meus concursus quem talis vocatio postulat, et qui sine miraculo ei negari non potest, sine dubio consentiet. Hæc veritas conditionalis est necessaria: ergo destruit objectum scientiæ mediæ. Patet consequentia, quia objectum scientiæ mediæ est liberum, et non necessarium: est enim futurum sub conditione ex voluntate pendens, quod posset non esse, etiam stante ea conditione; objectum autem necessarium est objectum scientiæ simplicis intelligentiæ. Antecedens autem constat, quia posito concursu Dei simultaneo, sicut ponitur pro conditione in illa conditionali, necessario ei connectitur, et identificatur concursus causæ secundæ,

quia concursus causæ primæ et secundæ identificantur in eadem actione: quidquid enim est a causa secunda, est etiam a prima: ergo necessarium est posito concursu Dei poni concursum causæ secundæ, nec potest unum separari ab alio, et sic facit sensum omnino necessarium illa conditionalis, imo identicum, ac nugatorium: cum enim dicit: Si vocavero Petrum tali vocatione, et non desit meus concursus, consentiet, ly non desit meus concursus, est idem ac dicere, si adsit, seu ponatur meus concursus, quia æquipollent non deesse concursum et adesse, seu poni concursum, et sic est sensus: si concurrero simultaneo cum illo, consentiet: concursus autem simultaneus ad consensum indivisibiliter est idem ac ipse consensus: ergo idem est dicere: si concurrero consentiet, ac dicere: si consentiet, consentiet. Et rursus idem est consensus atque concursus Dei: ergo idem est dicere: si concurrero, consentiet, ac dicere: si concurrero, concurram, quia consentire est identice idem, quod Deum simultanee concurrere. Nec potest recurri ad formalitates diversas, quia concursus Dei, et consensus meus non sunt formaliter idem, sed solum materialiter, et identice. Nam sufficit ut objectum illud necessarium sit, quod in re et identice sint unum, nec possit stare unum sine alio: ergo secundum quod sunt in re, fundant necessariam connexionem, et consequenter necessariam veritatem, quæ non est objectum scientiæ mediæ.

XVII. Et ex hac parte claudicare debere scientiam mediā, quocunque modo explicetur, ostendimus citata disputatione vigesima, quia non possunt futura aliqua conditionata cognosci infallibiliter ut futura, etiam sub conditione, nisi subin-

telligatur semper illa conditio: Si Deus non suspendat, seu denegat suum concursum; nam illo denegato, nusquam sequetur effectus, nec de facto erit futurum. Eo autem non denegato, sed posito, conditionalis fit necessaria, sicut non opposito fit contingens, et non infallibilis: ergo undique evacuatur scientia mediā, quia si est veritas necessaria, posito illo concursu pro conditione, non cognoscitur per scientiam mediā, quæ est libera ex parte objecti, si vero non est infallibilis, non posito illo concursu ex parte conditionis, non est in Deo. Hæc autem latius tractavimus præfato loco.

XVIII. In secundo dicto Vasquez illum invenio obicem, in quo cæteræ sententiæ non inveniunt exitum. Illa vocatio, seu attemperatio congrua, quæ voluntatem inclinat ad consensum vel ita efficax est, ut se sola voluntatis cooperationem inferat vel non, sed expectat sub conditione si voluntas se determinaverit, et si ipsa consenserit, ut tunc fiat absolutum et efficax decretum Dei. Si se sola trahit efficaciter voluntatem ut causa, et ejus cooperationem infallibiliter infert, incidit Vasquez in inconveniēns, quod volunt vitare omnes defensores scientiæ mediæ, scilicet quod suppositio antecedens libertatem tollit, si est infallibilis et independens ab ejus consensu. Si expectat sub conditione determinationem voluntatis: ergo non habet connexionem formalem cum consensu, ut causa cum effectu, ut dicit Vasquez, nec in ea potest Deus prædefinire consensum, ut concedit. Et rursus, non ergo est talis illa vocatio, quod fiat ei violentia, et necessarium sit miraculum, ut denegat Deus concursum ad consensum determinate: non enim ipsa est talis quod inferat per se, et ex vi suæ connexionis consensum: ergo

nullo miraculo indiget, nec fit ei ulla vis, si consensus non sequatur: ergo nec fiet vis, si concursus ad consensum denegetur, quia non erit hoc contra ejus naturam aut renitentiam, de se enim est indifferens et expectat determinationem voluntatis; nec eam natura sua efficaciter infert, cum stet natura sua sine hoc quod sequatur consensus: ergo male dicit inferri illi violentiam, et solum per miraculum denegari concursum ad consensum. Et denique, semper ille nodus, et difficultas non solvitur, nec explicatur: Quid est illud, si se determinaverit voluntas dabo concursum ad consensum, vel quid est expectare illam conditionem, si se determinaverit voluntas? Vel enim sensus est: si se determinaverit in actu primo, vel si se determinaverit in actu secundo. Si in actu secundo, est jam ipse consensus, et ipse influxus voluntatis, qui utique identificatur cum concursu simultaneo, et sic idem erit expectare Deum, si se determinaverit voluntas in actu secundo, atque expectare, si ipsemet concurrat, et dicere: si ego concurram determinate ad consensum, concurram. Quid ineptius? Aut etiam, si videro actum jam factum, influam, seu faciam illum. Quid implicatius? Certe ipse Vasquez pro inconvenienti reputat, quod sequatur decretum absolutum Dei ad operationem voluntatis, quia sic concurreret ad id quod jam supponitur, et est: ergo non potest illa conditionalis sic intelligi, quod si voluntas se determinaverit in actu secundo, Deus absolute decernet concurrere, quia sic concurret Deus ad id quod jam est, et supponitur, scilicet ad operationem et actum nostrum, quia non concurreret Deus, nisi purificata conditione, conditio autem est, si se determinaverit in actu secundo: ergo supponi debet ipse actus

secundus, si purificatur conditio. Si vero sensus est: si se determinaverit in actu primo, concurram: ergo posito illo actu primo ex parte voluntatis, statim concurret per decretum absolutum, et tamen non statim concurret voluntas, et cooperabitur in actu secundo, quia ex eo quod in actu primo sit determinata, non sequitur quod in actu secundo infallibiliter se determinabit, quia potest adhuc post. illum actum primum non operari: ergo si Deus concurrat posito illo actu primo, vel debet illo concursu ad ipsam cooperationem voluntatem trahere infallibiliter, et sic currunt ea quæ contra antecedentiam efficacem auctores oppositi objiciunt, et admittunt, vel si voluntatem permittit resilire, et non operari, frustrabitur decretum illud absolutum et efficax Dei, quod repugnat. Præterquam quod est inexplicabile quis sit ille actus primus, et quid addat super voluntatem, ut eo posito, Deus absolute decernat concurrere, quia non est sola potentia secundum se, aut habitus aliquis, quia cum utroque stat operari et determinari voluntatem ad oppositum. Quid ergo est ille actus primus? Et quidquid dicatur an sit vocatio congrua, et attemperata, vel aliquid aliud, redeunt difficultates positæ, non solvuntur.

XIX. Propter hæc est quarta sententia Cardinalis Bellarmini libro iv de gratia, capit. xvi, cum enim duplicem modum concordandi libertatem cum divino decreto ponat alterum capite xv ex Gregorio, Gabriele, et aliis, qui, ut inquit, non agnoscunt influxum Dei prævium in causas inferiores, sed simultaneum in effectum, et ita in hac sententia Deus concurret indifferenti concursu ex se qui particularizatur, et determinatur a causa creata, ita ut cum ipsa voluerit, et determinave-

rit Deus concurrat; contra quam currunt instantiæ huc usque a nobis adductæ, ut explicetur quid sit illud determinare se causam creatam. Alterum modum concordandi ponit capite xvi ex sententia S. Thomæ, quod Deus influat non solum in effectum, sed etiam in ipsam causam sibi subordinatam, ad explicandum quomodo Deus istum influxum imprimat voluntati ante omnem ejus operationem, et positivam applicationem, dicit ex parte voluntatis præcedere quamdam negativam determinationem, scilicet quod sinat se moveri ab objecto, et non induretur, aut resistat, quod etiam liberum est voluntari, quia non minus libera est ut agat, quam ut non agat. Et posita hac negativa determinatione, Deus applicat, et movet causam ipsam, et cum ea concurrat ad opus, unde posita motione Dei nulla voluntas potest illi resistere potestate consequenti, bene tamen potestate antecedenti, quia potest non habere illam negativam determinationem, qua prævisa, aut posita Deus applicat voluntatem determinato concursu ad consensum boni. Et hanc negativam determinationem, qua voluntas sinat se moveri ab objecto, et a ratione, ponit S. Thomas quæstione prima de malo, art. iii, ubi inquit: « Non uti regula rationis præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem: hujus autem, quod est non uti regula rationis, non oportet quærere aliam causam, nisi voluntatis libertatem, quia videlicet in ejus potestate est ut sinat se moveri a ratione, vel non sinat. » Et quæst. iii de malo, art. ii, inquit: « Requiritur in homine dispositionem quamdam ad recipiendum influxum Dei, et juxta eam dispositionem produci bonum, vel malum actum. »

XX. Cæterum hæc negativa determinatio juxta quam Deus determinet concursus suum, majoribus

opponitur difficultatibus. Imprimis voluntas negative determinata est voluntas sinens se moveri ab objecto: ergo est non resistens et non reluctans ipsi objecto: si enim resisteret, hoc ipso non sineret se moveri. At voluntatem esse non reluctantem, et non resistentem est effectus gratiæ efficacia, ut sæpissime docet Augustinus; in hoc enim discipuli Pelagii ei maxime repugnabant, quod nolebant concedere Deum reluctanti voluntati studium virtutis immittere, Augustinus autem dicit quod Deus reluctanti, et resistenti cordi studium virtutis immittit, et ex nolentibus facit volentes, ut patet libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, capit. xix et xx et lib. ii, et cap. v et lib. de prædestinatione sanctorum, capit. viii dicit quod: « Hæc gratia a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. » Et ipsa Ecclesia Deum orat, ut nostras ad se rebelles compellat propitius voluntates. Itaque non sufficit objectum proponere; sæpius enim proponitur, et non movet, sed requiritur gratia Dei tollens duritiam cordis, et auferens cor lapideum, et dandum cor carneum. Ergo non expectat Deus negativam illam voluntatis determinationem, et non resistentiam, sed facit illam, quia etiam duro et resistenti cordi gratia immittit, ut ex nolente faciat volentem. Et in specie S. Thomas super epistolam ad Hebr. c. xii, lect. iii ad illa verba: *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei*, sic objicit, et respondet: « Contra, inquit, quia si gratia non datur ex operibus, sed tamen ex hoc quod aliquis non ponit obstaculum: ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio, et non ex electione Dei, quod est error Pelagianus. Respondeo, dicendum quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum

ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor ejus ad removendum illud, hoc est ex dono gratiæ Dei vocantis per misericordiam suam. » Et infra : « Quod ergo a quibusdam removeatur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei. » Per quem locum veniunt explicandi alii, qui allati sunt ex quæstionibus de malo quod ibi loquitur de dispositione positiva vel negativa ex parte voluntatis, quæ quidem est a voluntate, sed si est dispositio ad bonum, ex voluntate ordinata et disposita per voluntatem Dei, et non ante ejus influxum, ut ex loco a nobis allato constat.

Denique, ponamus hominem audita fide resistere corde indurato his quæ sibi proponuntur, deinde converti a Deo, inquiri quando datur illi concursus ut obediat fidei, præsupponitur illa negativa determinatio, et non resistentia, an non? Si non præsupponitur : ergo ruit sententia Bellarmini, quia sine tali negativa determinatione Deus dat determinatum concursum. Si præsupponitur : ergo quando incipit habere illam determinationem negativam, et incipit esse non resistens, aliter se habet quam ante, quando resistebat. Hanc ergo mutationem vel facit gratia Dei, et dextera Excelsi, vel supponit factam ab homine. Si facit gratia : non ergo ratione ejus datur gratia et influxus Dei, sed ante ipsam datur ut determinetur voluntas. Si præsupponit : ergo ante gratiam incipit tolli obstaculum ad fidem ex ipsamet voluntate, et habet initium conversionis a se, quia non modicum initium est reddi non resistentem, qui erat resistens, et tali determinatione, cui annexa est determinatio influxus divini ut consentiat.

XXI. Accumulari etiam possunt huic sententiæ inconvenientia pro aliis sententiis allata. Nam illa de-

terminatio negativa quæ antecedit influxum et cooperationem voluntatis, vel relinquit illam indifferentem ad influendum, et cooperandum, ita quod adhuc potest resilire, et non cooperari vel non, sed ea supposita non potest non influere, et cooperari voluntas. Si primum : ergo posita illa non potest Deus absolute et efficaci decreto decernere concursum suum determinatum, nisi etiam rapiat voluntatem creatam ut concurrat, alias frustrari posset voluntas Dei absoluta si resiliret humana voluntas. Et currunt hic argumenta facta contra determinationem voluntatis in actu primo : eadem enim currunt contra negativam. Si secundum : ergo negativa illa determinatio obligat voluntatem ad positive influendum in actum, et ita influit necessario et non libere. Dices : Non influit necessario simpliciter, et necessitate antecedenti, sed consequenti, et ex suppositione, quia potest tollere illam negativam determinationem, et sic desinet influere. Contra : potest tollere illam negativam determinationem, et non influere : ergo poterit etiam tollere ne influat Deus concursu simultaneo, quia ejusdem rationis est tollere influxum suum, et Dei : ergo non potest Deus absolute et efficaci decreto decernere, quod influet simul cum voluntate, nisi etiam faciat quod ipsa non resiliat a determinatione negativa, quod est perinde ac determinare illam antecedenti et efficaci decreto, quia ex una parte influit in actum, ex alia tenet illam ne resiliat a sua determinatione negativa, et hoc non est in manu voluntatis, nec potest manum illam a se excutere, quia infallibiliter operatur : ergo juxta principia horum auctorum tenetur voluntas necessitate quadam ne possit resilire.

Ex quibus etiam manet impugnata

sententia Herice, quæ ex parte affinis est huic sententiæ Bellarmini, dum inquit prima parte, disp. XIX, cap. IV, numer. III, quod decretum illud indifferens quo prima causa assistit potentiae creatæ ut compleat perfecte ejus virtutem ad agendum connotat in ipsa potentia negationem impedimenti ad agendum : potest enim Deus impedire omnia agentia creata ne agant, et eo ipso quod non vult impedire potentiam creatam, intelligitur sufficienter vel le illi applicare suam omnipotentiam. Additque Herice hoc impedimentum in potentia libera esse prædeterminationem physicam in unam vel alteram partem, et sic decretum non prædeterminandi physice voluntatem liberam, erit decretum assistentiæ omnipotentiae divinæ, et concurrendi ad suum effectum.

XXII. Sed hæc sententia omnino insufficiens est. Et ex parte coincidit cum sententia Bellarmini impugnata, quia illa negativa determinatio apud Bellarminum qua voluntas sinit se moveri, quædam ablatio impedimenti est, scilicet resistantiæ voluntatis, imo totum impedimentum voluntatis per hoc auferitur, quod reddatur non resistens. Deinde, ablato omni impedimento, et posita potentia vel quacumque causa expedita ad agendum, potest Deus denegare concursum suum simultaneum : nec enim indiget Deus appositione impedimenti, ut faciat quod causa non operetur, nec effectus egrediatur ab illa, sed sufficit pura suspensio, et denegatio sui concursus, sicut sola suspensione concursus potest rem annihilare, sine appositione contrarii, sic potest effectum detinere ne egrediatur sola suspensione concursus, nullo alio impedimento apposito. Unde ignis in Babylone nullum impedimentum habebat ad comburendum : de facto enim comburebat ligna, et

materiam, quæ sibi ministrabatur, et viros quos reperit de Chaldæis prope fornacem; et tamen tres pueros non combussit propter solam suspensionem concursus : ergo sola ablatio impedimentorum ad hoc non applicat nec determinat decretum divinum ut de facto concurrat. Et redeunt argumenta facta, an ablatio impedimentorum relinquat adhuc liberam voluntatem ad cooperandum, et influendum in actum, an non. Si non, manet voluntas necessitata, si relinquit liberam : ergo adhuc posita negatione, seu ablatione omnis impedimenti Deus debet dare concursum non determinatum, sed sub conditione si voluntas se determinaverit, quod est semper concursum dare indifferentem, et semper inexplicatum relinquere quid est illud, si voluntas se determinaverit. Si vero dat concursum determinatum per decretum absolutum, aut debet trahere voluntatem infallibiliter ut cooperetur secum, ne frustretur voluntas Dei absoluta, aut exponet se periculo frustationis si voluntas creata resiliat. Quod si dicat Herice, quod non intelligitur Deus tollere omnia impedimenta, si suspendat suum concursum, quia hoc maximum impedimentum est poni causam in statu suspensionis concursus, contra est, quia secundum hoc non dicetur Deus tollere omnia impedimenta, nisi concurrat de facto, et positive : nam si impedimentum est suspendere influxum, ablatio impedimenti erit non suspendere, sed concurrere : hoc enim est non suspendere, scilicet concurrere. Et sic decretum Dei de duplici concursu indifferenti ad amorem, vel odium determinabitur ad concurrendum ad amorem, et connotabit pro effectum ad extra concurrere ad amorem, id est, determinatur ad sic concurrere quia sic concurrat. Hoc est petere principium : inquiri-

mus enim, quare sic determinate concurrat Deus, cum ex se indifferens sit ad concurrendum, sic vel ad oppositum? Et dicitur ideo sic determinate concurrat, quia non opponit impedimentum, et non apponere impedimentum est non suspendere concursum, et non suspendere illum est concurrere: determinatur ergo ad concurrere sic, quia sic concurrat. Nugatio.

XXIII. Denique, quinta sententia potest esse p. Alarcon loco supra citato, qui licet pluribus conclusionibus explicet mentem suam, in ordine tamen ad causas liberas summa resolutionis ejus ad hoc reducit, quod datur in Deo assistentia extrinseca suæ omnipotentiae ad concurrendum cum voluntate nostra, et causis creatis, quæ assistentia non est sola localis conjunctio, ut ita dicam, seu immensitas Dei, non decretum absolute prædefiniens actum causæ liberæ, nec prius natura volens concurrere cum voluntate, nec solum decretum indifferens ad utrumque extremum sine alio determinativo in particulari, neque conditionatum efficax concurrendi, si tollatur impedimentum, sed est obligatio quædam moralis orta ex decreto Dei, quæ voluit unicuique causæ assistere et concurrere juxta inclinationem suam; ex qua obligatione necessario oritur aliud decretum determinatum concurrendi ad assensum, v. g. potius quam ad dissensum. Et obligatio illa nascitur remote et naturaliter ex virtute causarum secundarum, quæ postulant sic applicari sibi omnipotentiam Dei, quibusdam determinate, et necessario, quibusdam indifferenter, et libere, et ratione hujus exigentiæ fit quædam violentia causæ creatæ liberæ, si in actu primo non assistat divina omnipotentia ad utrumque extremum per obligationem moralem.

XXIV. Hæc sententia, in eo quod

asserit Deum decreto suo se obligare ad assistendum, et concurrendum cum causis inferioribus, juxta earum inclinationem et naturam, indeque resultare quod de facto concurrat, quoties causa secunda operatur, nisi pro aliquo particulari casu Deus excipiat ordinarium istum cursum rerum, et suspendat per miraculum concursum suum, verissima est. Sed in hoc non habemus difficultatem, nec solvit illam hoc dictum, difficultas est quomodo illud decretum Dei indifferens ad amorem vel odium, v. g. offerens, et assistens assistentia extrinseca ad concursum, pro utroque extremo, determinetur ad amorem potius quam odium, ad consensum quam dissensum: quam determinationem seu determinatum decretum requiri non inficiatur auctor hic, imo dicit necessario inferri ex primo decreto, quo Deus decernit assistere sua omnipotentia omnibus causis determinato concursu, et indifferenti liberis: determinatur autem illa indifferencia utriusque concursu ad hoc determinate, v. g. ad consensum, si voluerit creata voluntas, et elegerit sic operari, et secum trahere omnipotentiam Dei ad cooperandum potius consensui quam dissensui, eo quod causæ inferiores et secundæ determinant primam, ut dicit S. Thomas III contra gent. c. LXVI, ratione v. Secunda agentia sunt quasi particulantes, et determinantes actionem primi agentis. Sed auctor iste saltat difficultatem, non tangit, multo minus solvit. Nam inquirimus, si Deus habet decretum assistendi ad utrumque extremum, consensus vel dissensus, amoris vel odii, determinat autem quod absolute sit ad amorem, quia videt quod voluntas se determinabit, et eliget hanc partem, posita tali vocatione, quid est illud: Voluntas se determinabit et eliget, seu si volun-

tas se determinaverit, et elegerit hanc partem? Estne aliqua determinatio voluntatis creatæ in actu primo, vel secundo, aut quid est illud? Et currunt omnia argumenta allata contra alias sententias, quæ per istam non solvuntur, et tamen hic est punctus totius difficultatis. Deinde, quia expresse fatetur iste auctor non sufficere ad hoc ut Deus determinate concurrat, v. g. ad amorem potius quam odium, illud primum decretum indifferens dandi concursus ad utrumque extremum, sed sequi aliud decretum necessario ex primo, quod determinate concurrit ad talem actum, si voluntas se determinaverit pro illa parte, et voluerit uti illo concursu determinato. Quod est incidere in primam sententiam supra impugnata ex Suarez, quia illud decretum determinatum superadditum ad indifferens primum debet esse absolutum et efficax: nam si adhuc est indifferens, et expectans determinationem voluntatis nostræ, non est distinctum a primo. Si autem est absolutum et efficax, nec jam expectat voluntatis determinationem, oportet quod vel habeat vim supra ipsam cooperationem voluntatis faciendo ne resiliat, sed cooperetur sibi, vel quod exponat se periculo frustrationis, si voluntas noluerit cooperari; et tamen Deus absolute velit concurrere, vel quod semper maneat conditionatum illud decretum de concurrendo si voluntas voluerit, et non desistat a cooperatione sua, et sic non distinguitur a primo decreto. Præterquam quod illud decretum indifferens determinandum sub conditione, si voluntas se determinaverit, non potest resolvi in absolutum, nisi purificata conditione. Prius ergo est purificari conditionem quam decretum absolutum fieri. Purificatio autem conditionis est, quod voluntas se determinet ad hoc potius quam

illud, quæ determinatio non est in actu sine concursu Dei determinato, quia voluntas non se determinat in actu secundo sine causa prima: ergo purificatio conditionis requisita ut Deus determinet concursus suum est ipsa determinatio concursus Dei, et sic conditio ut Deus determinet, est quod determinet. Quid implicatius?

XXV. Omitto quod non satisfacit suis principiis; cum enim ponat duo decreta, alterum indifferens quo effertur concursus ad amorem et odium, alterum determinatum quando voluntate eligente unam partem, v. g. amorem, ad illam Deus determinate concurrit, oportet quod assignet in re duo connotata, et duplicem mutationem realiter diversam utrique decreto. Et quidem secundo decreto facile assignatur connotatum, scilicet amor determinatus ad quem Deus concurrit. Primo autem decreto non assignatur aliquid in re, scilicet amorem et odium, cum non detur utrumque ex vi talis decreti. Sed recurrit ad revelationem, vel promissionem Dei, quam facit de concurrendo sic cum causis secundis. Sed hoc est connotatum, seu effectus alterius decreti, scilicet decreti de revelando, aut promittendo; hanc enim revelationem vel promissionem Deus se solo facit, illum vero duplicem concursus offert, ut cum voluntate cooperetur: distinctum ergo decretum est. Et qui si Deus nihil revelando aut promittendo, eodem modo concurreret in re cum causa creata? Quid tunc connotaret illud decretum? Et tamen etiam tunc eundem effectum haberet, et idem decretum daretur de eo.

XXVI. Quod autem affert D. Thomas III contra gent. cap. LXVI, quod causæ creatæ sunt quasi particulantes, et determinantes actionem primi agentis, sensus est manifestus,

quod secunda agentia limitato modo agunt, et sic minus universaliter, quam causa prima; unde determinant ejus universalissimum concursus, ut non operetur quidquid de se potest, sed quod ista causa secunda potest, ei se accommodando. Quod non est determinate concursus divinum indifferentem eligendo, et sumendo concursus quem voluerit, si quidem ipsum sic eligere, et sic determinate velle, etiam ex Deo est, et ex ejus concursu, sed est limitare divinam actionem ad certam speciem actus vel effectus, quia hac causa particularis solum potest hanc speciem effectus producere, et Deus accommodat actionem et virtutem suam, ut in illa, non ad aliud concurrat.

ALTERA SENTENTIA OPPOSITA DE DECRETO EX SE EFFICACI.

XXVII. Huc usque retulimus sententiam, variosque modos eam explicandi, quæ ponit decreta Dei indifferentia expectantia determinationem voluntatis, ut juxta illam determinet Deus efficaciter, et absolute determinatum concursus præbere, non autem ex natura sua efficaciam habentia, sed ex suppositione nostræ determinationis, indeque denominatione quadam extrinseca decretum Dei efficax dici. Altera ergo principalis sententia est, decreta Dei ex se, et ex natura sua esse efficacia ad determinatos actus liberos, non ex suppositione determinationis voluntatis nostræ, sed ex causalitate ipsa talis voluntatis, et decreti Dei, quo causat istam determinationem causæ liberæ, ejusque modum, scilicet libertatem, et non tollit istam, quia causat eam, et est radix illius. Hanc sententiam esse D. Thomæ et Scoti, aliorumque antiquorum, et plurium recentiorum,

postea ostendam, et hoc ordine procedetur, quod prius ostendemus, decreta ista indifferentia de se, et solum ex suppositione, et ex quadam denominatione extrinseca efficacia, non subsistere. Deinde, quomodo D. Thomas et alii antiqui posuerint efficaciam decretorum ex se. Et denique rationes et fundamenta hujus sententiæ explicabo.

ARTICULUS III.

Decreta indifferentia deportantur.

Satis quidem videri posset ad explodenda, et rejicienda ista decreta indifferentia circa nostros actus liberos tanta, et tam magna varietas suorum auctorum in eis explicandi, et quam difficile respondeant ad difficultatem propositam, a qua devorantur. Ex quibus omnibus resumimus præcipua fundamenta rejiciendi indifferentia ista decreta non efficacia ex natura sua, sed ex suppositione nostri consensus prævisi, et hæc nostra sententia est et firma resolutio: DEI DECRETA NIL EXPECTANT VEL SUPPONUNT EX NOSTRA VOLUNTATE, UT DETERMINATE ET EFFICACITER OPERENTUR, QUIA QUOD DIVINUM EST, TOTUM CAUSAT, NIL A CREATURA EXPECTAT.

Et ista fundamenta reducuntur ad tria.

Primum, quia ista decreta non subsistunt nisi posita scientia media, qua Deus præcognoscat ante omne decretum suum quid determinatur, aut factura est voluntas nostra. Proinde everso hoc fundamento, et negata scientia media, ruat necesse est tota ista indifferentium decretorum compositio.

Secundum est, quia sequuntur ex illa positione maxima inconvenientia, quæ evitari non possunt, nec explicari ab oppositis auctoribus,

præcipue quia tota efficacia, et infallibilitas divinæ providentiæ, et operationis reducitur in suppositionem tenentem se ex parte creaturæ, et prævisam; deinde, quia illa indifferentia decretorum cum debeat determinari, et resolvi in aliquem concursum determinatum, quo concurrat cum creata libertate, est inexplicabile quomodo resolvatur, et determinetur ab ipsa voluntate creata, et non incipiat determinari a divino decreto. Quod si a se incipit, non est ex se pure indifferens, sed determinatum ante consensum liberi arbitrii, imo debet ipsum causare, non supponere, atque adeo absolute est prius illo, et ex natura sua determinatum et efficax.

Tertium fundamentum est a priori, confirmando et ostendendo decretum Dei debere esse efficax, et determinatum, etiam circa actus liberos ex natura sua, non ex suppositione nostra: inde enim etiam manifeste deducitur abroganda esse decreta indifferentia.

De hoc tertio fundamento agemus articulo sequenti, de primo egimus late tomo præcedenti, disp. xx, contra scientiam mediam. Non sunt ea nobis repetenda, sed supponenda. Nunc solum restat videre, quomodo ista decreta indifferentia non possunt stare, nisi in hac scientia media subsistendo. Id vero non negant oppositi auctores, et diserte Vasquez advertit disputatione illa xcix, cap. vii, quod nisi præcedat ista scientia, qua videt Deus quid facta sit voluntas in qualibet occasione, non potest habere illa decreta comitantia nostræ voluntatis cooperationem. Et in promptu ratio est, quia providentia Dei debet gubernare et dirigere infallibiliter omnes actiones creaturarum, et providere omni enti creato, et ejus actionibus, et motibus. Oportet ergo quod tales actiones præcognoscat, et omnem ea-

rum fallibilitatem, et modos quibus fieri, vel deficere possunt sciat, ut infallibili modo providere possit. Non potest autem omnia ista cognoscere, nisi vel in se ipso tamquam in causa infallibili et efficacitalium motuum, et actionum atque determinationum, vel in ipsis creaturis, videndo determinationem earum, per quam ipsum indifferentem concursum Dei, et ad utrumque paratum eligunt ac determinant, et hoc præviso etiam Deus determinat suum, juxta id quod videt in creatura. Hoc secundum est scientia media, quæ antecedit omne decretum Dei de facto habitum, et solum considerat illud sub conditione. Primum autem est positio decretorum ex natura sua efficacium. Ergo qui negaverit illa, et solum posuerit indifferentia et expectantia determinationem creatæ voluntatis, ut Deus discernat determinate concurrere, oportet quod ad scientiam mediam recurrat, ut ex illa infallibiliter providentia divina dirigat motus omnes creatæ libertatis. Et e contra, qui negaverit scientiam mediam, necesse est ponat decreta ex natura sua efficacia, per quæ determinationem omnem creatæ voluntatis Deus cognoscat. Quare primum fundamentum explodendi decreta indifferentia, quibus Deus non determinat, sed supponit determinationem voluntatis nostræ, est negatio scientiæ mediæ, sine qua illa non possunt sustineri.

I. De secundo fundamento, scilicet de inconvenientibus, quæ in istis decretis indifferentibus, et ex se vacuis efficacitate inveniuntur, multa jam significavimus inter referendum et impugnandum sententias, quibus auctores oppositi ea explicant. Breviter ea nunc resumimus.

II. Primum inconveniens est. Si dantur decreta indifferentia ex se, et solum ex suppositione nostri con-

sensus efficacia respectu consensus nostri, et cooperationis nostræ (nam respectu eorum quæ a solo Deo fiunt, et non per nostram cooperationem non est difficultas, quod ex se efficaciam habeat causalitas et decretum Dei, sequitur quod aliquid Deus respiciat ex parte creaturæ, quod suæ omnipotentiae non subsit, nec ab ea causari et derivari possit, ita plene, et absolute sicut subest, et derivatur a potentia creata, scilicet libera illa determinatio et consensus, quem expectat, et supponit, et super quam non habet Deus efficaciam antecedentem ad causandam illam sub ratione liberæ determinationis, sed ab ipsa expectat determinationem sui indifferentis concursus. Et declaratur hoc, quia cum Deus dat vocationem congruam antecedentem ad inclinandam voluntatem, et offert concursum indifferentem, et indeterminatum ad utrumque extremum, scilicet velle vel non velle, totum hoc quod ex parte Dei se tenet, et datur, vel offertur, non sufficit ita determinare libere voluntatem efficaciter, sicut ipsa sufficit se determinare posita illa vocatione antecedenti, et oblato illo duplici concursu indifferenti : nam si aliquid amplius Deus faceret ad determinandum antecedenter in voluntate præter, ista dicunt quod læderet libertatem : ergo libertas creata ita delicata est quod aliquid potest ipsa circa determinatam cooperationem suam efficaciter determinandam, quod non cum illo temperamento et modo libero potest Deus ex se tamquam ex primo principio et radice omnis entis creati derivare, et causare, sed si ponat manum suam efficacem, lædet eam ; ipsa vero efficaciter se determinando, non se lædit. Cur ergo Deus non poterit ex se derivare, ut primum principium, illum modum, quem creata voluntas ex se ut causa se-

cunda derivans, non se lædit? Nam libertas creata causat illam determinationem efficaciter ex virtute sua, tamquam ex virtute participata et derivata a primo ente et a prima causa, quæ est Deus, qui se habet ut radix et principium illius virtutis, et omnis motus, et determinationis ejus : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*, Actor. xvii : et iterum Rom. xi : *Non tu radicem portas, sed radix te* : Et ad Heb. i : *Portans omnia verbo virtutis suæ*. Si ergo omnia portat : ergo et determinationem illam libertatis, sicut ergo illa erumpit ex libertate creata, Deo spectante et prævidente, cur non etiam erumpit, et procedit a radice et principio primo talis libertatis, quæ est causa prima? Aut quomodo potest auctor ipsius voluntatis, et omnium rerum in solo motu libero creaturæ suæ ita hærere, ut si velit causare illum in quantum liber est, hoc ipso lædat et destruat libertatem? Certe inintelligibile videtur, quod Deus sit auctor et principium omnium rerum, entium, modorum, motuum, omnis rationis, aut formalitatis creatæ, sive per se immediate ea faciat, sive mediante creatura : omnia enim ex participatione divina originantur, et quod non sit causa antecedens et derivans ex se, et causans aliquem motum creaturæ, sed supponens, aut pure prævidens ; et quod deterius est, quod creata libertas ex se causet illam determinationem, seu consensum, aut quidquid illud sit quod scientiam mediam prævidetur, et non causatur, et tamen divina potestas et causalitas, quæ illi voluntati assistit, eamque in esse continet, et est radix et principium illius, non possit id quod causat voluntas creata sine læsione suæ libertatis, etiam divina illa potestas causare. Quod si causat, antecedenter se habendo causat, quia omnis causa antecedit ef-

fectum sine hoc quod antecedentia illa lædat libertatem, quia causa talis libertatis est, nec solum est radix et principium ut se determinet voluntas, sed ut libere se determinet.

III. Nec potest dici, quod ratio liberi in illa determinatione non est denominatio reducibilis in Deum, sed quod ratio contingentiae, et liberi reducitur in causam creatam, et non importat respectum ad primam, quia respectus libertatis est respectus rationis ad modum operandi cum consideratione, quod invariata substantia et entitate actus variari potest, quæ est doctrina Vasquez disp. cxcix, cap. vii, additque D. Thomam in hac quæstione xix, art. viii non bene reprehendisse opinionem quæ non reducit contingentiam causarum in causam primam, nec sequi quod alias essent præter intentionem Dei, ut ibi argumentatur S. Thomas, quia sufficit ad hoc quod etiam ex voluntate Dei eveniant, quia Deus decrevit cum causa libera concurrere juxta id quod illa postulat, quod satis est ut præter intentionem Dei non sit.

Cæterum hæc solutio quæ ita aperte D. Thomæ apponitur defendens opinionem quam ipse D. Thomas reprehendit, sustineri non potest. Licet enim inter D. Thomam et Scotum controversia fit, an contingentia causarum secundarum reducenda sit in efficaciam divinam, ut S. Thomas sentit, an in contingentiam illius, id est, in libertatem divinam, ut Scotus putat, quia existimat si Deus non operatur libere, quod nihil contingens remaneret, sed omnia necessario evenirent, tamen uterque conveniunt in hoc, quod contingentia, et libertas creata a Deo debet causari, et Deus est radix illius, et consequenter per respectum ad ipsum debet sumi, sine in ordine ad ejus efficaciam, quæ

potest tam contingentiam, quam necessitatem causare in rebus, sive in ordine ad ejus libertatem, sine qua putavit Scotus non posse temperari actionem Dei quin secum de necessitate raperet omnes causas inferiores. Et hujus ratio est, quia hoc quod est creaturas agere libere, et contingenter pertinet ad perfectionem creaturarum, et non ad privationem vel defectum, nam libere agere est perfectius quam agere ex necessitate naturæ, cum hoc quod est libere agere conveniat solum nobilissimis creaturarum, scilicet intellectualibus, et voluntarium est perfectius quam spontaneum, quale convenit brutis, nec solum est perfectio habere libertatem in potentia, sed etiam in exercitio, et in actu secundo : ergo tam libertas potentiae voluntatis, quam exercitii, et actus secundi est participata, et originata a Deo, quia omnis perfectio creata est a Deo causata, et participata; omnis autem perfectio participata dicit respectum, et ordinem ad id a quo participatur : ergo falsum est quod dicit Vasquez liberum in actu non dicere respectum ad primam causam ut operantem, nec actum esse liberum, quia solus Deus illum fieri decreverit, et fecerit. Falsissimum est hoc, quia solus Deus est primum principium a quo participatur, et derivatur actus ut liber, ut a primo ente : ergo ad illum, ut ad causam a qua participatur, dicit respectum, et quia solus Deus decrevit tamquam prima causa, ideo est liber actus, quia etsi exerceatur a voluntate, ab eaque dependeat, tamen hoc ipsum quod est dependere, et fieri a voluntate Deus fecit, et decrevit, et sic tandem reducitur ad solum Deum, ut ad primum ens et primam causam, saltem ea subordinatione, qua reliqua entia creata, et reliqui motus et actiones causarum secundarum in Deum reducuntur. Nam si

Vasquez vult rationem liberi non reduci in causam primam operantem, ut in principium formale, et proximum, verum dicit; sed non ad rem, quia Deus a nullo ponitur ut principium proximum creaturum actionum. Si autem vult non reduci in Deum, ut in principium primum omnis motus, et entitatis, et modi, etiam liberi, vehemens dictum est, et intolerabile, cum a Deo subtrahat, et non reducat ad illum ut ad primam causam nobilissimum modum operandi, qui est modus operandi libere. Si autem non referuntur ad causam primam motus nostri ut liberi: ergo neque subsunt providentiæ divinæ, quæ est providentia causæ primæ, quod esse contra sanctam Scripturam manifeste probat D. Thomas III contra gent. c. LXXXIX et XC contra opinionem quorundam qui dicebant, providentiam non esse de his, quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed de eventibus, seu effectibus, qui non sunt in nostra potestate, et ita indigent providentia.

IV. Et quando dicit Vasquez hunc respectum esse rationis, quia est dependentia a consideratione rationis, quæ potest variari invariata substantia, et entitate actus, valde in hoc a vero declinavit. Nam voluntas realiter habet subordinationem ad intellectum, a quo dirigitur et movetur ut a causa reali et vera: nam finis qui causat in voluntatem mediante apprehensione intellectus, vera et physica causa est, voluntas respiciens objectum ut propositum ab intellectu vere et realiter illud respicit, quia ab eo realiter pendet in suo actu, et variato dictamine intellectus, variatur respectus in voluntate, quia alio modo immutatur ad producendum actum suum. Cur ergo non erit respectus realis in actus voluntatis ad intellectum, si realiter illi subordinatur, ab

eoque dependet in sui actus elicentia? Sed esto; respiciat voluntas intellectus considerationem solo respectu rationis, tamen quod actus sit liber, non solum consistit in eo respectu, sed illum supponit, et principaliter consistit in ordine egressionis a potentia libera, a qua elicitur sine coactione, et necessitate, sed cum dominio ipsius super talem actum, ita elicendo quod posset non elicere. Hic autem respectus in ipso actu ad suum principium a quo elicitur tali modo, realis est, quia fundatur in reali egressione et dependentia a voluntate ut dominante, et non ut coacta et serva: ergo si realis est, a prima causa participatus est.

V. Denique, quod Vasquez taxat D. Thomam ejusque rationem, valde inconsiderate dictum est. Nam si ille actus ut liber non causatur antecederet et originative a Deo, sed solum concausatur, et Deus decernit causare cum illa, et concurrere juxta quod illa postulat: ergo solum Deus ex fine et intentione sua intendit auxiliari, et succurrere causæ creatæ, non vero ex intentione Dei est quod in tali causa detur illa cooperatio, cui ferre debet auxilium, et cum qua debet concurrere. Et hoc patet, quia id quod aliquod agens præsupponit, et non causat, non est ex ejus intentione, et causalitate derivatum, sed in illa sententia Deus præsupponit, et non causat illam determinationem voluntatis liberam, quæ determinat indifferentem concursum decreti divini: ergo illam determinationem ut præsuppositam Deus non respicit, tamquam ex sua intentione derivatam, sed præter eam factam. Minor admittitur ab opposita sententia. Major est certa, quia id quod præsupponitur, et non causatur ab aliquo agente, in eo in quo supponitur non est ab ipso; sic enim causaretur ab

eo, non supponeretur, ergo neque est ex ejus intentione, quia ad totum ad quod se extendit intentio Dei, extenditur ejus causalitas : quod ergo causalitas supponit, etiam intentio supponere debet, et non causare : frustra enim intenderet Deus fieri quod factum supponit, nec ad se reducitur : ergo idem est aliquid subtrahi a causalitate Dei, et ab ejus intentione, supponi ab ipso agente, et ab eo intendente, cum pari passu currant ejus intentio et causalitas, imo si ex ejus intentione esset, hoc ipso ex ejus causalitate esset, quia intentio causat per modum causæ finalis. Nisi dicatur quod intentio Dei est sola simplex et inefficax voluntas, quæ præcedit quidem in Deo respectu actus liberi creati ut liberi, sed non efficaciter causat, et operatur, etiam per modum intentionis, sed supponit ipsam determinationem creatæ voluntatis. Cæterum hæc responsio falsa est, ut jam sæpe ostendimus, cum etiam intentio efficax esse debeat in ratione causæ finalis, cujus gratia movetur efficiens ad agendum : nam si in suo genere et linea, id est, in genere causæ finalis efficax non est, non movebitur per se ab illo efficiens, et sic si operetur, erit per accidens, quia non per se connectitur cum illo fine intento, et sic per accidens exit operatio, si exit, non ex connexionem cum fine, et intentione ejus. Non habet autem connexionem per se cum effectu, si inefficax est, quia illa est inefficax voluntas cum qua stat bene non consecutio effectus et frustratio ejus : ergo non habet per se illationem, nec connexionem cum effectu : ergo si sequitur ex tali intentione, sequetur per accidens. Præterquam quod in illa sententia erit quidem voluntas Dei, seu intentio inefficax respectu effectus, qui simul efficiendus est a voluntate

creata, et Deo : nam cum ab utroque pendeat, habere videtur Deus respectu illius inefficacem voluntatem, quia aliquando sequitur ille effectus, aliquando non, prout associata causa se determinaverit, cujus determinationem ad hoc prævidet Deus, ut juxta illam possit, vel non possit efficaciter dirigi in effectum. Cæterum respectu ipsius causæ creatæ cooperantis, et determinationis ejus, quam dicitur Deus prævidere, nec efficacem, nec inefficacem intentionem Deus habet, quia non causat illam, sed supponit, et prævidet : si enim causaret, antecederet se haberet, et decretum haberet ad determinandum talem causam ante quod decretum non posset prævidere determinationem illius voluntatis, et sic scientia illa qua id cognosceret, non antecederet omne decretum, nec esset scientia media. Et illa voluntas qua Deus causaret talem determinationem voluntatis, non esset præsupponens, aut expectans determinationem voluntatis ut cum illa causaret, quia hæc ipsa determinatio est id quod causandum est, non cum illa : ergo si eam Deus causat, non ex suppositione alterius causæ, sed ex absoluta efficacia causat, et sic dabitur jam efficax decretum circa liberam determinationem ex natura rei. Si autem absolute Deus de se non causat illam determinationem, nec ex præsuppositione alterius causæ : ergo illa determinatio evenit extra causalitatem Dei : ergo et extra intentionem. Et sic tenet semper consequentia D. Thomæ.

VI. Quod si intentio Dei respectu talis determinationis nostræ voluntatis in eo ponatur, quod Deus excitat, suadet, proponit, et vocat voluntatem, sive per externam prædicationem, sive per internam illustrationem : si hoc dicatur, valde inconvenienter dicitur, tum quia to-

tum hunc modum motionis moralem, qui pertinet ad suasionem, et illustrationem non excedit vim legis et doctrinæ, quam etiam fatebatur Pelagius, ut late disputatione tertia tractatum est: semper vero remanet voluntas insufficienter mota a talibus objectis, et suasionibus, et debet indifferentiam illam circa res propositas determinare et vincere. Et de hac determinatione est punctus difficultatis, quomodo illam causet Deus et intendat ultra suasionem et omnem moralem motionem, quæ non sufficit determinare infallibiliter liberam voluntatem. Tum etiam, quia omnes istæ motiones suasoriæ, et moraliter inclinativæ voluntatis, non sufficiunt ad intendendum quod voluntas se determinet, nisi precario, sicut potest etiam alter homo vel Angelus intendere me inclinare ad aliquid volendum, et hoc negotiatur blanditiis, suasionibus, minis, argumentis, etc. Quod totum est intendere determinationem meæ voluntatis per media extrinseca allicientia, vel terrentia, et dependenter a voluntate, quæ de se est superior omnibus istis mediis, nec ab aliquo plene et sufficienter moventur. Si ergo Deus sic solum intendit determinationem voluntatis, scilicet mediis creatis eam inclinare, et cum dependentia ab ipsa, valde imperfecte habet talem intentionem, scilicet ambiendo, alliciendo, et precando a voluntate, sicut homo movet hominem, non ut Deus creaturam. Quid imperfectius? Et mirum est quod Deus, qui omnibus istis mediis dat virtutem inclinandi voluntatem, dando illis perfectionem qua ipsam moveant, in se ipso non habeat majorem vim movendi voluntatem libere, cum sit auctor libertatis ejus, nec possit uti erga voluntatem ut libere se moveat actione aliqua divina, sed allicientia cre-

ata? Et creaturæ omnes libertatem salvant in movendo, solus ejus auctor si per se ipsum moveat, destruit illam? Et jubemur credere hanc grandem de Deo æstimationem, et celsitudinem.

VII. Secundum inconveniens contra ista decreta indifferentia deducitur ex complicatione, et insuperabili difficultate qua premuntur adversarii in declarando quomodo hoc decretum indifferens determinetur ad concurrendum cum voluntate pro consensu magis, quam pro dissensu ex illis duobus quæ offert ad utramque partem: quid item correspondeat in re ex parte creatæ voluntatis terminans decretum illud quatenus indifferens, eique prout sic correspondens. Quod ultimum urget valde illos qui non distinguunt decreta Dei, nisi connotent diversam mutationem realem in creaturis ad extra. Non invenitur autem quæ mutatio resultet in creatâ voluntate, et oblatione duplicis concursus indifferentis: nusquam enim ponitur in re uterque concursus, sed unus determinate. Unus autem non adæquat totum quod amplectitur decretum indifferens, qui duplicem offert et respicit. Unde cum hi auctores non invenient quid connotet decretum illud in quantum indifferens quoad mutationem realem in creatâ voluntate, quia ibi non ponit immutationem, nisi secundum determinatum concursum alias determinata immutatio non esset, recurrunt ad immutationem valde extrinsecam, videlicet ad revelationem aliquam, vel promissionem, aut pactum quod Deus facit de concurrente sic cum creaturis, excepto si in aliquibus casibus voluerit ipse suspendere concursum suum. Quod totum præcedenti articulo satis refutatum manet: hæc enim sunt connotata alterius decreti de revelando, aut promittendo, non

illius de offerendo duplicem concursum.

VIII. Cæterum, quia nec omnes ex oppositis auctoribus admittunt requiri ad decreta divina distinguenda diversam connotationem secundum mutationem realem creaturarum, ideo non multum urgeamus hoc inconueniens. Sed insistimus in illo alio inconuenienti, quomodo resolvatur seu determinetur hæc indifferentia decreti divini? Nam constat decretum illud indifferens de duplici concursu oblato ad utrumque extremum, v. g. ad amorem et odium, consensum et dissensum, non posse concurrere in re, et de facto secundum illam indifferentiam, sed secundum partem determinatam, v. g. ad determinatum assensum vel dissensum in singulari. Quomodo ergo fit determinatum ad unum partem, ita ut si denegaret Deus concursum ad illam partem, et daret pro alia, esset miraculum, aut violentia quædam illata causæ creatæ? Nam communiter dicitur Deum indifferenter offerre concursum suum pro utraque parte voluntati, et determinate concurrere ad illam partem ad quam se voluntas inclinaverit. Hoc autem sub hac specie verborum facile dicitur, præsertim apprehendendo Deum ut causam particularem, et partialem tantum cum voluntate nostra; et procedit imaginatio ad hoc, ut non amplius de Dei causalitate æstimet, et virtute, quam de duobus portantibus lapidem, quorum unus expectat alterum, non illi illabitur, aut principium, et radix ejus est, ut ipse suam partialem operationem eliciat. Et ita modus iste considerandi et philosophandi imaginationi speciosus est. Cæterum rationi valde invisus, si transcendens imaginationem conetur apprehendere (id quod verissimum est) Deum nullo modo esse causam parti-

cularem tantum, nec ita cooperari creaturæ suæ, quin etiam illabatur illi, detque illi virtutem et motum, et se habeat tamquam radix, et principium illius operationis pro ea etiam parte qua egreditur a creatura multo magis quam ipsa anima sit principium, et radix potentiarum suarum, et operationum ab ea egredientium; quia est principium dandi illi animæ, et potentiis esse, et virtutem, et motum, ergo est etiam radix ipsius operari, ut egreditur a causa creata. Consideremus autem, quod si duo homines vellent portare lapidem, et unus illorum haberet virtutem suam dependentem, et derivatam ab alio in fieri, et conservari, multo magis quam ab anima sua, et quod talis non posset suam partialem operationem elicere, nisi alter intra ipsum illaberetur, et animæ ejus, atque potentiis præberet esse, et virtutem etiam ad suam partialem cooperationem eliciendam, et cum ipsa cooperatione ejus etiam simul influeret in effectum propter dependentiam effectus a se, quid judicaremus de tali homine portante simul lapidem cum altero, et quomodo diceretur expectare alterius cooperationem, cum potius deberet eam causare? Et tamen vix in hoc explicamus summam dependentiam quam habet quælibet causa creata a Deo in operando etiam suum particularem aut partialem influxum.

IX. Hac ergo consideratione stante quæ nullatenus negari potest durissimum est ratione explicare, quod Deus offerat duplicem concursum voluntati ad consensum vel dissensum, et quod ad dandum determinate concursum pro una parte, v. g. pro consensu, expectet quod voluntas se determinet, quæ determinatio (quidquid sit) debet voluntati provenire, et superaddi sine concursu Dei determinato, quia ad hoc re-

quiritur ut concursus Dei determinetur. Non negamus quod Deus proponat voluntati et arbitrio ejus eligendum id quod maluerit, sicut dicitur Ecclesiast. xv: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepit; si volueris mandata servare, conservabunt te. Apposuit, tibi aquam, et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam.* Sed hoc non ita intelligendum est, quasi Deo offerente objecta quæ homo voluerit, et concursum ad appetendum illa, non maneat occulte ut prima causa, et radix atque principium omnium operationum subministrans esse et virtutem, et omnia ad eliciendam operationem etiam partialem necessaria, quia si reliquit hominem in manu consilii et arbitrii sui, hoc arbitrium, et hæc voluntas est radicata in anima, ut propria ejus passio, et tam voluntas quam anima habent pro radice et principio Deum, non pro principio formali, quasi sit forma, sed agente, quia portat omnia verbo virtutis suæ. Et sic reliquit hominem in voluntate sua dependente ab anima sua, quæ est radix per modum formæ, et a Deo suo qui est radix per modum primi agentis, et ita non potest homo determinari, nisi per animam et per Deum, cum sit ejus principium.

X. Reducitur ergo difficultas ad illas angustias quas expendimus articulo præcedenti. Quid est illud, si voluntas creata elegerit, et se determinaverit ad hanc partem, Deus determinabit talem concursum ad eandem partem? Quid est illud, si voluntas creata determinaverit? Estne aliqua determinatio in actu primo et antecedenter ad operationem superaddita ipsi indifferentiæ potentiae, quo posito Deus determinet absolute decretum suum ad illam partem in quam inclinatur ille actus primus, an est aliqua determinatio

per modum ipsiusmet operationis et actus secundi, quasi incipiente jam operatione partiali voluntatis Deus succurrat, et addat suum concursum determinate pro illa parte? Utrumque articulo præcedenti late rejecimus. Non est actus primus, quia nec est habitus superadditus, cum non semper operemur ex habitu, et ille quando datur, indifferens etiam est, sicut libertas. Non est actus, quia si est actus productus ab ipsa voluntate, de illo redibit difficultas quomodo producitur a voluntate sine determinato concursu, aut quis determinavit concursum. Si autem est actus receptus in voluntate, et per modum auxilii, non potest esse determinatio physica, quam isti auctores non recipiunt: erit ergo sola vocatio congrua, aut auxilium indifferens, et tunc non solvitur difficultas, sed magis ligatur, quia auxilium indifferens non potest determinare divinum concursum indifferenter oblatum ad unam partem magis quam ad aliam, sicut neque vocatio congrua determinat ante ipsum consensum a quo desumitur efficacitatis denominationem. Itaque voluntas determinans se in actu primo, sive actus primus ponatur habitus superadditus, sive actus aliquis productus ab ipsa voluntate, sive auxilium aut motio a Deo impressa, nihil dicitur quod sufficienter determinet ipsum decretum indifferens et concursum ejus ad unam partem efficaciter, cum hæc omnia quæ pertinent ad actum primum antecedant cooperationem, et consensum voluntatis, ante quem semper potest resilire voluntas, et sic semper manet integra indifferentia decreta.

XI. Si vero dicatur quod illa indifferentia decreti solvitur, et Deus determinatum concursum præbet ipsi voluntati, si ipsa determinaverit

in actu secundo, ita quod jam sit operatio in actu secundo cum resolvitur indifferentia decreti, est incidere in pejora inconvenientia. Nam actus ille secundus quo se determinat voluntas, est ille qui identificatur concursus divinus, et sic idem est: dicere si voluntas se determinaverit concurrat determinate, ac dicere: si ego concurrat determinate, concurrat, quæ est intolerabilis battologia talem actum in Deo ponere. Et sequela patet, quia quando Deus offert indifferentem concursum, taliter determinandum et si voluntas se determinaverit, clarum est quod non determinabit Deus concursum quousque purificetur in re illa conditio, et consequenter voluntas creata habeat determinatam operationem in actu secundo, sed operatio in actu secundo non egreditur a voluntate nisi etiam egrediatur a Deo, et egredi a Deo est per concursum simultaneum: ergo operatio in actu secundo respectu voluntatis identificatur cum concursu divino, ut præcedenti etiam articulo ponderatum est, et quomodo hic non possumus confugere ad diversas prioritates naturæ, ita quod sub una intelligatur creatura se determinare, et sub alia Deus concurrere, ibi ostendimus. Et ulterius urgeri potest, quia illud instans seu prioritas naturæ non est aliud quam prioritas dependentiæ, et respectus, non exercitii seu existentiae: consideramus enim dependentiam creatæ operationis a sua causa proxima creata, nondum intellecta dependentia a Deo, vel e contra, non tamen exercetur ista dependentia, nec datur in re sine dependentia a Deo: ergo si Deus decernit determinare concursum suum, si se determinaverit voluntas pro quo aliquo instanti naturæ, non autem pro instanti existentiae: ergo antequam existat in re determinatio voluntatis cre-

atæ, Deus determinat concursum suum: ergo in re, et quantum ad existentiam solvitur indifferentia decreti divini, et redditur absolutum, et determinatum efficaciter, ante quam existat in re determinatio voluntatis; et consequenter etiam ab æterno potest esse determinatum, et absolutum sine læsione libertatis, quia si ante instans existentiae determinationis voluntatis datur decretum absolutum, et efficax concurrendi cum illa, et non lædit ejus libertatem, cum in suo instanti durationis concurrat, erit, etiamsi multis antea instantibus esset determinatum decretum ad concurrendum: nam hoc ipso quo determinatum est ante existentiam determinationis meæ est determinatum antecederet, et non potest non rapere secum voluntatem, quia frustrari non potest decretum efficax efficacia antecedenti, vel argumenta quæ fiunt contra efficaciam antecederet determinantem carent vi. Quare vel indifferentia decreti, et concursus pervenit usque ad instans intrinsecum in quo existit actus, et operatio voluntatis creatæ, vel ante illud instans solvitur, et redditur determinatum efficaciter pro altera parte, v. g. pro consensu. Si primum, currit argumentum factum, quod existit operatio determinata voluntatis existente adhuc influxu Dei indifferenti, quod est idem ac nondum concurrente, quia non potest influere in re in actum determinatum stante indifferentia, sed soluta, et ex alia parte jam existit determinatio voluntatis in actu secundo, quæ identificat sibi concursum determinatum Dei, quæ est manifesta complicatio. Si secundum, datur decretum efficax antecedens nostrum consensum, quia antequam existat et egrediatur a sua causa consensus decretum efficax est: ergo rapiet secum voluntatem, et currunt om-

nia quæ ipsi auctores oppositi obijciunt contra prædeterminationem antecedenter efficacem.

Quod etiam ex hac positione sequatur destructio scientiæ mediæ, præcedenti articulo satis ponderavimus.

XII. Tertium inconveniens decretorum indifferentium est, quia sequitur ex illis Deum respectu cooperationis liberæ, et consensus, qui a nostra voluntate procedit, et cui simul cooperatur, non habere tantum dominium, et tam plenam causalitatem, et virtutem, sicut respectu aliarum actionum, et effectuum, quæ vel procedunt a solo Deo, vel ab aliis causis non liberis. Consequens est omnino absurdum, et non amittendum, ergo et antecedens. Minor manifesta est, quia in quamlibet rem creatam, hoc ipso quod ens creatum est, habet Deus summum jus, et ipsa res creata summam dependentiam a Deo, et de ipsa, et in ipsa facit quidquid voluerit, et quidquid in illa creatum est, ab ipso Deo participetur, et originetur; sed cooperatio, et consensus liber, etiam in ratione liberi, et prout egrediuntur a voluntate creata, sunt aliquid creatum, quia ratione necessarij, vel liberi in causis creatis non sunt aliquid fictum, et in re nihil; cum præsertim libertas fundetur in potestate perfectiori, et ampliori creaturæ spiritualis, cui soli convenit agere libere, supponendo tamen ex parte intellectus considerationem indifferentem, sicut omnes actus appetitus, et voluntatis cognitionem supponunt, ut dirigentem se; ergo absurdissimum est minorem causalitatem, aut dominium ponere in Deo respectu istarum operationum liberarum, quam respectu aliarum causarum. Aut si ratio liberi in his cooperationibus censetur esse aliquid rationis, et propterea non reducitur ad primam causam, ut Vasquez sentit su-

pra citata disput. xcix, cap. vii, tamen saltem ipsa entitas cooperationis hujus, quæ subest illi respectui rationis, etiam dum subest, non poterit non reduci ad causam primam? Cum entitas creata fit, ac per consequens ad ipsam entitatem actus, quæ est a voluntate creata, dabitur in Deo causalitas antecedens, et efficax, sicut ad alias entitates creatas, cum tamen etiam multæ ex illis habeant adjunctam aliquam negationem, aut privationem, vel aliquid aliud ens rationis, ut tempus, seu motus habent respectum ad partes præteritas, et futuras transeuntes, qui aliquid rationis est. Si autem Deus efficaci decreto, et antecedenti causat entitatem cooperationis liberæ, hoc sufficit nobis: nam posita illa entitate, ille respectus qui dicitur rationis, statim consequetur infallibiliter.

XIII. Restat probare majorem hujus syllogismi, in qua est difficultas. Et facile probatur, quia in aliis causis non liberis etiam invenitur cooperatio cum concursu Dei, et Deus ita dominatur illis, et illæ ita dependent a Deo, quod Deus non expectat determinationem earum, sed causat illam, et efficaciam antecedentem habet in talium causarum cooperationem, ut non negant oppositi auctores. Respectu autem causarum liberarum, non est Deus radix, et principium illius cooperationis, quasi antecedenter movens causas illas, ut cooperentur sibi, sed offert concursum ad utramque partem, prout elegerit et determinaverit voluntas: ergo respectu hujus, quod est voluntatem determinare unam partem ex illis ad quas Deus offert concursum, non habet Deus dominium, et jus causativum in voluntatem creatam, sed voluntas creata est extra jus Dei, et in hoc minus dominii habet in voluntatem creatam, quam in reliquas causas

non liberas. Patet hæc consequentia Ille habet dominium expeditum, et perfectum in aliquam rem, qui potest re illa uti sicut voluerit, et quando voluerit, et ille habet summum dominium quod summa independentia a quocumque alia potest uti re sua, et sub ejus dominio posita : sed Deus non potest uti voluntate creata ad hoc ut libere se moveat, et juxta proprium modum suum ex vi sola indifferentis concursus oblatis, quia indifferens concursus quamdiu non determinat indifferentiam suam, nihil operatur, nec expedit se habet sub illo statu indifferentiæ. Et a voluntate Dei non derivatur hujus indifferentiæ resolutio, sed expectatur a voluntate creata : ergo ex vi voluntatis divinæ a qua derivatur omne quod est in creatura, non habetur sufficiens et plenum dominium ad utendum creata voluntate ut libera, sicut ipsi placuerit, sed quando voluntas creata voluerit, atque adeo non est summe independens illud dominium in utendo re sua, cum tamen, ut ex Augustino diximus libro de correptione et gratia, c. XIV : « Magis habet Deus in manu sua voluntates hominum, quam ipsi suas. » Quomodo autem magis habet, si id quod ipsa voluntas creata facit, scilicet se determinare, et determinare concursum indifferentem Dei, Deus non potest facere, sed a voluntate nostra expectare ? Ergo in resolvenda indifferentia concursus, non est Deus expediti domini, et juris, sed dependenter a determinatione humana, et sic quoad resolvendam indifferentiam divini concursus, et consequenter quoad operandum de facto, (quod sine determinatione concursu fieri non potest) magis habet homo in manu sua voluntatem suam, quam Deus, quæ est contradictoria B. Augustini.

XIV. Non latuit oppositos auctores ratio hæc, et ideo præcipue in

illam conspirasse videntur : nolunt enim concedere quod efficacia ista sit ex dominio quod divina majestas habet in voluntates hominum, sicut et in cætera omnia quæ sub cælo sunt. Unde videntur dominium Dei, et plenitudinem ejus, quo omnia quæcumque vult facit, sic dividere, quod non sic habet dominium sua divina majestas in nostrum liberum arbitrium, ut libere velit, quam in alias res non liberas, ut operentur. Quod certe mirabile est, cum dominium Dei æqualiter, et eodem fundamento fundetur in ordine ad creaturas liberas, quam ad naturales, quia scilicet tam istarum, quam illarum creator est, et summo jure, et independenti omnino utitur in omnes, non lædendo cujusque proprium modum, sed servando et derivando ex se. In hoc autem nihil nos imponimus, sed exhibemus ea quæ referuntur in xxxviii congregatione, quæ fuit prima coram Paulo v. et jam supra disp. III, tacta sunt. Ubi cum ageretur de quodam scripto felicis recordationis Clementis viii, per quindecim capita distributo, p. Vastida dixit se prædictum scriptum communicasse cum omnibus patribus ex societate per diversas provincias dispersis, cum Hispanis, Italis, Gallis, etc. et ex omnium sententia hæc quæ sequuntur dicere atque proponere, quæ et his duabus conclusionibus continentur.

XV. Prima, se admittere omnia quæ in prædicto scripto continentur esse de mente S. Augustini, id est, esse doctrinam conformem doctrinæ S. Augustini sive formalibus, sive æquivalentibus verbis, excepto uno tantum quinto capitulo, et exceptis quæ in eo dicuntur. Quintum autem capitulum quod exceperat, tale est : « Hæc gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei, et a dominio quod sua divina majestas habet in voluntates hominum, sicut et in

cætera omnia quæ sub cœlo sunt, secundum S. Augustinum. » Circa quod caput dicebat, hanc non esse sententiam S. Augustini, nec id ex inductis testimoniis probari. Primo, quia inducta testimonia non dicunt gratiam esse efficacem ex Dei omnipotentia, vel ex dominio quod habet in liberum arbitrium. Secundo, quia illud verbum sicut et in cætera quæ sub cœlo sunt, admitti non poterat; denotat enim Deum ita habere dominium in voluntates hominum, sicut et in cætera, quæ sub cœlo sunt, et ex consequenti sicut respectu aliorum ita habet dominium ut omnia illa vertat quocumque voluerit sine libertate eorum, ita habeat dominium in hominum voluntates, ut eas vertat quocumque ipse voluerit absque libertate earum, quod dici non potest. Et addebat quod non est dubium quin ex hac efficacia proveniente ab omnipotentia Dei contradicatur Concilio Tridentino, sess. VI, cap. IV, quia talis omnipotentia et dominium moveret hominem, sicut et cætera omnia inanimata, et sic liberum arbitrium esset inanime quoddam, quæ fuit doctrina Calvinii. Dicebat quoque non posse esse sententiam S. Augustini istam, quia S. Augustinus expresse quæstione secunda ad Simplicianum constituit efficaciam argutiæ in suasionibus, et invocatione, qua Deus ita vocat ut novit congruere ut homo sequatur: non ergo ex dominio Dei venit illa efficacia.

XVI. Cæterum jam supra admonuimus disputatione illa tertia, tractantes hunc eundem locum, quam in felici scrupulo hæreatur in illo termino sicut, quasi velimus significare, quod sicut res inanimatas Deus ex suo dominio vertit, et immutat sicut vult, sine earum libertate, ita voluntatem nostram sine libertate ejus vertat sua omnipotentia sicut voluerit quin potius oppositum

significamus, quod, sicut dominium Dei est super res inanimatas, et modum earum, ut necessario, et sine libertate operentur. ita super res rationales et modum earum dominium habet, ut libere, et non cum necessitate moveantur. Sane comparatio ista, et verbum, sicut, non est nostrum, sed Scripturæ Proverb. XXI: *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, vertet illud.* Ergo sicut habet Deus dominium in divisionibus aquarum, ita in vertendo et mutando cor regis; nec tamen aliquis sana mente dicere potest, quod in prædictis Scripturæ verbis ly sicut in hoc parificet cor regis divisionibus aquarum, ut sicut istæ sine ulla libertate divino obtemperant dominio, ita et illud, sed in hoc potius parificat, quod sicut aquæ non resistunt divisioni, quæ manu hortulani fit, ita etiam cor regis manente potestate, et libertate sua antecedenti ad resistendum, de facto non resistit Deo moventi quocumque voluerit. Non ergo negari potest Deum ex supremo suæ majestatis dominio cor divertere sine læsione libertatis eorum, et quoad hoc, quod est ex sua efficacia immutare sine eorum resistantia et læsione, et causare liberum in quantum liberum, parificari debet creata voluntas cæteris creaturis.

Jam vero quomodo in eadem congregatione responsum fuerit pro defensione illius capituli quod ex sententia S. Augustini posuerat Clemens VIII, et Vastida contradicebat, sic in eadem congregatione refertur: « Veniamus ad illud quod principaliter pater proposuit negando capitulum quintum continere doctrinam S. Augustini cum ait gratiam non habere efficaciam ex omnipotentia Dei, et ex dominio, quod omnipotens habet in voluntates hominum, sicut et in cætera quæ sub

cœlo sunt. Quod autem ista sit doctrina S. Augustini constat, ex formalibus verbis, sic enim primum testimonium inductum habet: Bonas hominum voluntates ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit faciat inclinari. Ecce ad omnipotentiam Dei reducit in terminis efficaciam gratiæ convertentis hominum voluntates. Et in secundo testimonio ita dicitur, Deum occultissima et potentissima medicinæ suæ potestate perducere hominis voluntatem quo vult: ergo apertis verbis dicit ad omnipotentiam Dei pertinere illam efficaciam. Et in testimonio tertio loco inducto ita dicitur: sic enim velle et nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Et tandem in alio testimonio ita habet: nisi rectissime crederemus et perversas, et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere. Igitur manifestum est esse formalem et expressam S. Augustini sententiam, quod gratia habet suam efficaciam ad convertendum hominum corda ex Dei omnipotentia, cum ad Dei omnipotentiam semper recurat Augustinus cum de efficaci gratia Dei loquitur. Sed patres reverendi ideo negant Deum sua omnipotentia efficaciter novere liberum arbitrium, et habere dominium super illud, quia constituunt liberum hominis arbitrium exemptum a dominio Dei, ita quod Deus possit illud rogare, et suadere, non autem possit illud immutare, inflectere, et transferre, istis enim terminis utitur S. Augustinus quocumque ipse voluerit. Præterea de illa efficacissima gratia (de qua præcedenti capite) dictum fuerat, quod ut Paulus tam efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola (libro de gratia et libero arbitrio, capite v.) Ecce efficaciam habet vocatio ex so-

la gratia, ex Deo ipso, et non illam emendicat a libero arbitrio, nec est efficax dependenter ab illo, ut patres volunt: ideo enim negant efficaciam sumere ex Dei omnipotentia, et ejus dominio quod habet supraliberum arbitrium hominis. »

Et infra: « Quod præterea dixit pater, affirmans doctrinam hujus capitis esse contra Concilium Tridentinum sessione VI, can. IV, et quod constituit hominum voluntates moveri ut inanime quoddam, gravius est multo. Absit enim ut ex doctrina, non dico S. Augustini, sed ex doctrina pontificis summi tradita in isto capite, et ordinata, contradicatur Concilio Tridentino. Absit quod ex illa sequatur hominem moveri ut inanime quoddam. Sed unum quod pater fatetur jam mihi sufficit, quod videlicet talis prædeterminatio aperte contineatur in doctrina hujus capitis tradita tamquam S. Augustini per pontificem summum. »

Sic ibi magister fr. Thomas de Lemos respondit, defenditque dictam pontificis doctrinam in illo scripto a se tradito, non quod ibi canonem aut definitionem pontifex exprimeret, sed quod tamquam Augustinus doctrinam ex pluribus ejus locis colligeret, et in eo efficaciam divinam ex dominio et omnipotentia suæ majestatis super nostras voluntates, sicut et super cæteras creaturas provenire assereret. Et sic istud est unum ex præcipuis fundamentis evertens decreta indifferentia, et expectantia a consensu voluntatis nostræ efficaciam suam.

XVII. Quod autem Vastida instabat non negare se dominium Dei super voluntatem nostram (quomodo enim auderet negare?) sed quod non habet tale dominium sicut in cætera omnia, taliter quod homines non possent efficaciam Dei resistere, ut Thomistæ dicunt, quod etiam Calvinus dicebat, et eisdem terminis ute-

batur, et eodem argumento ducto ex dominio Dei, quod habet ad inflectendam et transmutandam voluntatem quocumque vellet, unde sequebatur tolli ejus libertatem; quodque etiam S. Augustinus in loco citato ad Simplicianum, solum ponebat efficaciam istam Dei in congruentia vocationis, quemadmodum cuilibet videt congruere, sic vocans, et per aliquas suasiones agens. Ad hæc responsum fuit, quod Thomistæ dicunt liberum arbitrium non posse resistere efficaciam Dei consequenter, seu in sensu composito, non antecedenter, seu in sensu diviso. De qua distinctione egimus supra disp. III, et tomo præcedenti, disp. XX, art. V, et sequentibus, et infra adhuc agemus. Ad Calvini errorem, dicitur quod Calvinus non erravit præcise ponendo efficacem gratiam antecedenter, sed inde inferens tollere libertatem, et esse necessitatem antecedentem, cum sit solum necessitas consequentiæ et secundum quid: sicut Pelagius non erravit ponendo liberum hominis arbitrium, quod est de fide, sed inde inferendo non indigere gratia. Non ergo erravit Calvinus admittendo efficaciam Dei derivari ex omnipotentia, et dominio ejus in nostram voluntatem, sicut et in reliqua omnia, et probando hoc ex testimoniis Scripturæ, quibus S. Augustinus id probavit, sed erravit Calvinus in hoc quod ex tali principio certo intulit erronee quod illa efficacia orta ex dominio Dei tollebat libertatem, putans quod illa efficacia, et illud dominium erat necessitans voluntatem, nec posset causare ipsum modum libertatis, sed tollere, si determinatum actum causabat; et sic non solum dicebat liberum arbitrium non posse resistere efficaciam Dei potentia consequenti, et in sensu composito, sed etiam potentia antecedenti, et in sensu diviso, quia existimabat pure agi vo-

luntatem a Deo, sicut equum a sensore motione physica tantum, et non excitativa.

XVIII. Ad locum Augustini dicitur, quod ibi loquebatur de vocatione congrua congruitate causalitatis et efficaciam, id est, quam causat, et facit ipsa gratia, non de congruitate solum contemperationis, et indifferentiam, cum expectatione determinationis a voluntate creata, quin potius ibidem vocabat congruam illam vocationem effectricem bonæ voluntatis. Et sic summus pontifex Clemens VIII, recte collegit ex isto loco S. Augustini gratiam efficaciam reduci in omnipotentiam Dei secundum sensum S. Augustini. De quo loco, et aliis duobus aut tribus, quibus Augustinus videtur ad efficaciam illam requirere suasionem et motionem moralem, egimus supra, eaque declaravimus disputatione tertia citata.

XIX. Constat ergo ex dictis dimiui valde divinum dominium, quod in se absolutissimum et independentissimum est a quocumque alio extra se, quia omnia extra se summo jure sibi subduntur, si in liberæ voluntatis determinatione non potest sua omnipotentia et dominio causare per modum primæ causæ id quod causa creata, si quidem illa determinatio aliquid est in rerum natura, et fit a causa creata, scilicet a libertate nostra. Inconveniens autem est quod aliquid ita sub dominio causæ creatæ, quod possit determinationem incipere a se quando voluerit, non habendo nisi indifferentem et indeterminatum concursum a Deo, Deus autem sua omnipotentia, et absolutissimo dominio in creaturam non possit facere ut incipiat illa determinatio sine læsione libertatis, quod tamen facit virtus creata. Unde fit argumentum: Dominium divinum ita est summum et perfectum, quod quidquid potest creata

virtus, et dominium, potest et Deus, et multo amplius, sed virtus creata potest incipere determinationem suam oblato indifferenti concursu Dei, et hoc sine læsione suæ libertatis: ergo idem poterit Deus sine lætione ejusdem libertatis cum sit causa, et radix illius. Et non dico quod poterit se solo, et excludendo liberam voluntatem: id enim est impossibile, quod Deus se solo operetur, et dicatur voluntas vitaliter velle; sed dicimus quod Deus incipiat, et moveat, et voluntas sequatur, et cooperetur, sicut oppositi auctores dicunt voluntatem incipere determinationem, et Deum sequi simul cooperando. Cur non poterit opposito modo fieri? Aut quæ est in hoc implicatio?

XX. Denique, potest ex his aliud inconueniens deduci pro his decretis indifferentibus, quia sunt omnino impossibilia causæ universali operanti omnia, sed solum sunt propria causarum particularium, quarum una expectat aut supponit aliam, et consequenter potest indifferenter, et indeterminate offerre ministerium suum, aut concursum ut alia utatur illa, et determinet de illo. Cæterum causa illa, quæ operatur omnia, nihil supponit, aut expectat de aliis causis, si quidem facit omnia. Ergo repugnat intelligere, quod ista causa offerat concursum indifferentem, et relinquat alteri causæ extra se ut utatur illo, sicut voluerit determinando de illo concursu accipere quam partem voluerit. Patet consequentia, quia ille ipse usus, quo illa causa determinat illam partem, debet etiam causari et derivari a Deo si quidem causat omnia, ergo et hoc. Non potest autem causari a Deo per alium concursum indifferentem, ut illum determinet voluntas, quia de hoc iterum idem inquiretur, quomodo determinetur

a voluntate, et sic in infinitum: ergo oportet ad aliquem devenire, qui ex se indifferens non sit, sed determinatus, non autem ex creato consensu determinetur, et tamen libertatem non tollat. Ergo si causatur ille usus, et cooperatio causæ liberæ a Deo, et habet ipsum Deum pro principio et radice, causatur per concursum determinatum ex se, et ex natura sua, non determinandum ex ipso consensu: si enim expectat ut determinetur a causa creata, et expositione consensus, et cooperationis ejus determinatur: ergo non causat neque fundat istam cooperationem, et consensum, quia non potest causare illum quousque sit resoluta et determinata indifferentia illius decreti, et concursus divini: determinatur autem per se ex suppositione consensus, et cooperationis creatæ: ergo non causat talem determinationem consensus, si dicimus quod ut causet, supponit illam; vel fatearis quod aliquid oritur a causa creata, scilicet illa determinatio, et cooperatio, quæ non oritur a Deo, nec radicem et principium habet in illo et tamen aliquid creatum est: ergo aliquid creatum, prout creatum, non est a Deo.

XXI. Dices: Causatur a Deo ille influxus, et cooperatio causæ creatæ per concursum Dei simultaneum a quo pendet, et hoc sufficit ut sit a prima causa, non autem requiritur quod antecederet sit determinatus influxus Dei, ut sit causa entitatis illius influxus, et cooperationis causæ creatæ. Et hoc ipso quod uterque influxus est simultaneus, determinatur unus ex alio in sua linea, et genere. Et deinde, licet operatio causæ liberæ in sua entitate dependeat a Deo utpote res creata, tamen non sub omni respectu, et consideratione, ut est a causa creata non est a Deo: sub diversa enim habitudine est a causa universali, et a causa

particulari, a causa creata, et increata, et quatenus est ab una, non est ab alia.

Sed contra. Nam concursus simultaneous, et cooperatio Dei cum causæ operatione non potest esse causa a qua dependeat ille alter influxus et cooperatio causæ creatæ, sed a qua pendeat effectus, qui est ab utraque causa, nam influxus Dei est simul cum influxu illo causæ creatæ, imo et identificatur cum eo: ergo non est prior illo, nec dependet a tali influxu in effectum ille influxus simultaneus causæ creatæ: ergo neque est causa illius: nam omnis causa est prior effectui, et ab illa dependet effectus: repugnat ergo quod cooperatio et determinatio causæ creatæ causetur a Deo per concursum simultaneum, sed si causatur, est per aliquid antecedens; si autem antecedens: ergo non determinatur ab ipsa cooperatione et consensu causæ creatæ, quia ipsa determinatio et consensus est posterior, utpote effectus ejus: ergo ante ipsam debet esse soluta indifferentia et indeterminatio decreti, et influxus divini, quia non potest causare nisi sublata sit indifferentia, et causat antecedenter, quia alias causa non esset, si solum simul esset: ergo est determinata antecedenter. Nec possunt ad invicem determinari in diverso genere causæ, quia quod est creatum ut creatum, nullum genus causæ exercet respectu creatoris, etiam materialis, quia etiam materia a Deo est, sed solum habet rationem causati, et effectus: ergo non determinat ipsam indifferentiam divini concursus in alio genere causæ, cum in omni ratione sit participata, et derivata a Deo, non causans aliquid circa ipsum, ut Deus causet.

XXII. Ad id vero, quod dicitur sub alia habitudine esse effectum causæ creatæ, et increatæ, fatemur: in hoc

enim difficultas non est: nam etiam effectus necessarii et naturales et determinatio causarum naturalium sub alio respectu sunt a Deo et a suis causis particularibus, et sub eo respectu quo sunt a causis creatis, non sunt a Deo, et tamen Deus efficaciter efficacia absoluta determinat illas: ergo eodem modo poterit se habere respectu causæ liberæ. Nec nos intendimus quod sub ea habitudine et respectu, qui se habet ad causam particularem se habeat divinam, sed diverso; tamen dicimus quod respectus isti se habent subordinate et unus ex alio oritur, et in eo radicatur, ab eoque causatur: nam respectus ad causam primam est prior, ut pote radix, et causa creaturæ, et sub eo est respectus ad causam particularem et creatam, et prout est ab ista aliquid creatum, est hoc ipsum quod est oriri et esse ab isto: ergo hoc ipsum quod est esse a causa creata, et causam creatam determinari ad influxum in istum effectum debet esse a causa prima (licet sub alio respectu) utpote cum habeat illam pro radice, et principio, multo magis quam operatio habet pro radice formam a qua est, quia forma intrinseca ipsi operanti, a qua egreditur actio, non est aliud quam participatio quædam formæ increatæ, a qua exculpitur omnis forma. Itaque diversos esse respectus, et formalitates in effectui ad causam particularem creatam, et ad increatam universalem fatemur, et sub uno respectu non explicari alium etiam dicimus, sed tamen unum respectum esse priorem alio, et derivari ex alio etiam negari non potest, cum respectus ad causam creatam sit ad causam participatam, et subordinatam primæ, et consequenter ex participatione illius descendere, et causari debet. Et sic ille respectus ad causam primam debet se habere non ut ad cau-

sam simul solum cooperantem, sed causantem determinationem causæ inferioris, et consequenter ut antecedenter, et prius se habentem ad causam secundam.

XXIII. Ex quibus colligendum est unum valde notabile, quod in Deo non potest assignari respectu causæ creatæ concursus, seu influxus pure concomitans, et simultaneus, sed debet semper habere rationem aliquam præmii respectu ipsius causæ, quia pertinet ad influentiam causæ primæ, quia universalissima est, ita concurrere ad effectum causæ creatæ simul cum ipsa, quod etiam causet, et principiet in ipsa causa suam determinationem, et cooperationem, quia etiam hoc pertinet ad aliquem effectum creatum, qui in Deum reducibilis est, et ab ipso originabilis. Et in summa, sicut non potest Deus concurrere cum causa creata, ita simul et concomitanter, quod præscindat a subordinatione, sed necessario debet eam respicere ut subordinatam sibi, et participatam a se in ratione causæ, ita influentia Dei cum causa creata non potest ita esse simultanea quod præscindat a prævia, quia etiam dum cooperatur illi, non debet supponere causæ alterius cooperationem, sed causare et facere, quia facit ut faciamus, etiam quando cooperatur nobiscum. Unde dicit Augustinus libro de gratia et libero arbitio, c. xvii quod: « Ille qui præparat voluntatem cooperando perficit, quod operando incipit. » Ergo cooperatio nostra non est pure simultanea respectu cooperationis divinæ, sed ab illa causatur et derivatur. Patet consequentia, quia Deus cooperando perficit voluntatem, ut inquit Augustinus: ergo cooperatio ejus non ita pure influit in effectum simul cum nostra cooperatione, quod non etiam influat in voluntatem, quia cooperando perficit id quod

incœperat: incœperat autem in voluntate operando, ut voluntas consentiret; ergo Dei concursus ipsam voluntatem perficit ut cooperetur, et sic est radix et causa ipsius cooperationis. De quo etiam dixerat S. Augustinus ibidem cap. xvi, quod: « Ille ut facit ut faciamus præbendo efficacissimas vires voluntati. » Cum dicit facit ut faciamus, est idem quod facit ut cooperemur: nos enim non aliter facimus nisi cooperando ipsi Deo, soli enim non facimus, ergo facit ut faciamus: ergo facit ut cooperemur, ergo est causa nostræ cooperationis, et antecedit ipsam, non expectat; hoc autem facit præbendo efficacissimas vires voluntati: ergo vires in quantum efficaces præbentur a Deo: ergo efficacia non expectatur, sed præbetur, et causatur a Deo: non ergo indifferenti utitur decreto, sed determinato et efficaci, quia efficaciam præbet et facit ut faciamus determinate. Et D. Thomas secutus doctrinam præfatam Augustini 1-2, q. cxi, a. ii, docet auxilium quo Deus nos movet ad bene volendum, et bene agendum dividi in operans et cooperans; sed divinum auxilium nos movens non est pure concomitans, et influens in effectum, sed antecedens et prius se habens nostro concursu, quia movet nos ad volendum et agendum, nos autem agimus et volumus cooperando Deo, et simul cum ipso influendo, quia soli, et sine Deo nihil facimus aut volumus: ergo etiam cooperans auxilium prævenit nos, et movet ad cooperandum Deo, et sic ipsa nostra cooperatio ex Deo causatur. Non ergo expectat Deus ipsam cooperationem, ut voluntas, scilicet se determinet, et tunc determinate etiam Deus influat, sed prius Deus movet, quam nos cooperemur et determinemus nos: ergo si hoc facit prius, et non expectando nostram determinationem, quando id

facit jam determinatus influxus est, et determinatum decretum : ergo antecederet ad determinationem nostram determinatum est, et sic non habet indifferentem concursum, et decretum, sed ex se determinatum, et efficax ante determinationem voluntatis, nec tollit libertatem.

ARTICULUS IV.

Efficacia decretorum, auctoritate stabilitur.

Vidimus inconvenientia ponendi decreta indifferentia, et in sui determinatione, et efficacia operandi dependentia a libertate creata. Nunc videamus quomodo ipsa decreta ex se, et independenter a quocumque libertatis nostræ consensu efficacia sint, nec possint ex suppositione alicujus causæ efficaciam sortiri, cum omne illud a quo dependere illa efficacia potest, non supponatur, sed causetur a voluntate Dei; quod si causatur, non ab ipso consensu indifferentia decretorum determinatur, cum causari non possit consensus, nisi a decreto determinato, non indifferenti. Hoc ergo nunc probandum nobis est, et firmandum tum auctoritate, tum ratione. Auctoritas deducetur imprimis ex auctoribus qui hanc sententiam sequuntur, non solum in schola D. Thomæ sed extra eam. Deinde, ex auctoritate patrum, præsertim Augustini idem stabilitur.

D. THOMÆ MENS.

I. Primo ergo dari in Deo decreta ex natura sua efficacia et determinata, non ex consensu subsequuto efficaciam denominationem sumentia, est sententia, et mens indubitata D. Thomæ. Cognoscitur autem hæc

ejus mens ex aliquibus principiis ejus manifestissimis. Etenim apud D. Thomam certum principium est, quod tota contingentia, et libertas in operando voluntatis creatæ non reducitur in ipsam causam proximam tantum, sed in ipsam causam primam tamquam in radicem et principium unde oritur ille modus contingentiae, et libertatis in actu. Cum quo principio non stat quod decretum et voluntas divina non habeat ex sua propria vi, et natura efficaciam, sed expectet illam a consensu futuro creato, quia habet in se vim causandi libertatem et contingentiam actus multo magis quam ipsa causa proxima creata : ergo sicut voluntas quæ causat suum actum liberum, non accipit efficaciam ab actu, sed ei communicat totum esse et libertatem quam habet, ita similiter causa prima, quia ejusdem libertatis, et contingentiae causa est. Nec potest consensus iste denominare efficacem voluntatem divinam, nisi in re liber sit et contingens. Si ergo voluntas divina est causa libertatis, et contingentiae in illo actu : ergo causat illam, non expectat illam, causare autem non potest, nisi determinatione decreti, et concursus posita : ergo ex se habet illam, si non emendicat ab alio. Et præsertim, quia ideo nunc oppositi auctores decretum divinum non esse ex natura sua efficax, quia tolleret contingentiam et libertatem voluntatis creatæ; si ergo causat illam, non minus, sed multo melius quam ipsa voluntas creata, quæ est causa proxima, ejus efficacia non nocet libertati, si quidem causat illam, nec expectare potest determinationem liberam voluntatis, ut dicatur ipsa divina voluntas determinate et efficaciter agere, quia illa voluntatis nostræ determinatio causari debet a voluntate divina, et sic ex ipsa habere debet determinatio-

nem et efficaciam, non hæc ab illa supponere; si autem non supponit ab illa: ergo ex se habet.

Hoc principium est manifestissimum in Divo Thoma, nec Vasquez illud negat, sed plane sic sentire D. Thomam docethæc prima parte, disp. xcix, cap. vii, videlicet quod libertas et contingentia actus liberi reducatur in causam primam: id enim aperte docet S. Thomas hic quæst. xix, artic. viii, ubi in fine corporis inquit: « Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit. » Et quod hoc reducat ad efficaciam divinæ voluntatis, statim ponderabimus. Clarius idem docet infra quæst. xxii, articul. iv, ubi reducit contingentiam rerum in Deum, qui effectibus contingentibus præparavit causas contingentes, et necessariis necessarias. Et addit solutione ad tertium: « Considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens in quantum huiusmodi. Unde modus contingentiae, et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum. » Ecce quomodo D. Thomas ipsum modum contingentiae non solum sumit per respectum ad Deum, sed ad ejus immediatam provisionem pertinere docet. Hoc idem late docet s. doctor super primo perih. lect. xiv, ubi ostendit quomodo ex Dei scientia infallibili, et voluntate efficaci non tollitur contingentia in rebus. Et postquam id ostendit de scientia, quia videt omnia in se ipsis in præsentia in æternitate, non autem in suis causis, subdit de voluntate divina quod: « Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa

quædam profundens totum ens, et omnes ejus differentias! » Quam pulchra consideratio ad habendum divinam magnitudinem ubique præsentem: « Sunt autem differentiae entis possibile, et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas, et contingentia in rebus; et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est, potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, ut a prima causa, quæ transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit jam sub ordine necessitatis vel contingentiae, et ideo oportet quod vel ipsa causa possit deficere, vel effectus ejus non sit contingens, sed necessarius. » Denique, hoc ipsum pulcherrime docet S. Thomas vi met. lect. iii, in fine, his verbis: « Ens in quantum ens habet causam ipsum Deum; unde sicut divinæ providentiæ subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quæ sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed etiam quod det ei contingentiam, vel necessitatem. » Et infra: « Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisorium a Deo ut sit, sed hoc est provisorium a Deo ut contingenter sit, vel ut necessario sit. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita quod omnes effectus sint necessarii, sed necessarium est effectus esse contingenter vel de

necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquæ enim causæ non constituunt legem necessitatis, vel contingentiae, sed constituta a causa superiori utuntur. Unde causalitate cujuslibet alterius causæ subditur solum, quod ejus effectus sit. Quod vero sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quæ est causa entis, in quantum est ens, a qua ordo necessitatis, et contingentiae in rebus provenit. »

II. His testimoniis liquide ostenditur mens D. Thomæ in eo quod expresse affirmat, rationem contingentiae, et libertatis non solum derivari a causa prima, et a voluntate Dei, in eamque reduci, sed ad nullam aliam causam pertinere legem necessitatis vel contingentiae imponere, nisi ad causam primam. Cui principio directe opponitur Vasquez loco supra citato ex disputatione xcix, in hac prima parte, manifeste enim vidit quod si hoc principium admittitur, necessario debet esse influxus Dei in nostram libertatem prior quam influxus in actum, et non simultaneus solum, si quidem causare debet ipsam contingentiam, et libertatem. Quod si eam causat, non ab ipsa determinatione libera nostri consensus expectat determinationem, et efficaciam suam, ne lædat libertatem, sed ex se, et in se habet principium eam componendi et servandi, quia habet principium eam causandi, eo quod oritur ab ipsa ut a radice ordo contingentiae, vel necessitatis. Si autem causat, non tollit.

III. Secundum principium in doctrina D. Thomæ manifestum est, quod divina voluntas respectu nostræ voluntatis non solum se habet ut principium dans ipsam virtutem, et potestatem operandi libere, sed etiam ipsum velle, seu actum volun-

tatis causans, et ad illud movens. Cum quo principio non stat quod decretum, et voluntas divina respectu nostri consensus, et nostræ cooperationis se habeat indifferenter, et expectet ejus determinationem, ut efficax sit; quia si causat ipsam determinationem, et velle nostræ libertatis, potius ergo voluntas nostra expectat Dei causalitatem, et determinationem, et efficaciam quam e contra, cum ex ipsa non possit in Deum efficaciam denominationis derivari, nisi prius id a Deo causetur. Unde Molina videns hanc D. Thomæ doctrinam sibi vehementer adversari, eam sibi esse difficilem affirmat, et tandem eam non admittit, ut patet in concordia disp. xxvi, in principio, ubi referens doctrinam D. Thomæ 1 p. q. cv, art. v, docentis quod Deus dupliciter operatur cum causis secundis, primo quidem tribuendo eis virtutes ad operandum, et conservando illas in esse, quod etiam Durandus sentit. Secundo, quia eas ad operandum movet, et applicat, sicut artifex applicat securim ad scindendum, subdit Molina: « Duo autem sunt, quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc S. Thomæ. Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille, et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat, et applicet, quin potius existimem ignem sine ulla sui mutatione calorem in aquam sibi ad motum inducere. » Et infra: « Quare ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem, et applicationem hanc quam D. Thomas in causis secundis exigit. » Sensit ergo Molina doctrinam hanc D. Thomæ non posse cum sua adæquari, et sic existimavit ipsum influxum Dei, et causæ secundæ pari decursu in effectum prodire, non tamen causam ipsam secundam prius tangi a Deo, ut ex ipso causetur, et

derivetur causæ secundæ cooperatio, et partialis influxus.

IV. Cæterum D. Thomas constantissime semper hoc principium docuit, quod videlicet Deus præter virtutem, seu formas operativas, quas tribuit causis secundis, etiam agit in ipsas, et movet et applicat ad operandum; quod utique stare non potest, si Deus non causat, et derivat ex se tamquam supremum, et universalissimum agens ipsam determinationem, et cooperationem, et influxum particularem, et proprium causæ secundæ: nec enim causa secunda alium influxum habet, quam peculiarem, et proprium, et simul cum Deo concurrentem ad effectum; et unico verbo, illud quidquid sit quod causa secunda ut creata, et particularis influit, oportet quod ex Deo etiam sit ut ex causa perfundente, et radicante omnem causam secundam, sicut vitis palmites, non solum se habens ut concausa, sed sicut est effectus ex ipsa causa secunda effective, et entitative, ita ex causa prima, ut ex priori radice, et fonte omnium causarum derivari debet; et consequenter divina voluntas prius ex se efficax est in determinando et causando ipsam determinationem, et cooperationem causæ secundæ, quem ipsamet causa secunda, nec expectare debet efficaciam, et determinationem ab ipsa cooperatione, et determinatione causæ secundæ, v. g. a consensu nostro, sed illi talem determinationem, et efficaciam dare.

Sic explicatum principium hoc habetur expresse in D. Thoma. In primis loco illo citato a Molina scilicet 1 p. quæst. cv, art. 1 ad III, sic inquit: « Dicendum quod hoc ipsum quod causæ secundæ determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo. Unde Deus quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus

producere per seipsum. » Hic loquitur s. doctor generaliter de omnibus causis, quarum determinatio, et efficacia cooperativa ex Deo est. Subdit de voluntate creata in articulo iv ad II, sic quod: « Moveri voluntarie, est moveri ex se, id est, a principio extrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio. » Et parificans motionem Dei in causas voluntarias cum motione in causas naturales, inquit 1 p. q. LXXXIII, art. 1 ad III, quod: « Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus eorum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. » Ecce quomodo apertissime ponit S. Thomas, Deum per modum causæ agentis et moventis operari, et facere ut actiones voluntatis sint voluntariæ et liberæ (hoc enim, inquit, in eis facit) sicut facit ut naturales causæ habeant actiones naturales, sine hoc quod præjudicetur earum libertati per hoc quod moveatur a principio extrinseco, quia illud principium extrinsecum est causa, et principium illius intrinseci principii voluntarii. Nec loquitur de causalitate, et motione solum per modum objecti attrahentis, quæ est motio moralis, sed de causalitate intima intra voluntatem: id enim expressè distinguit ipse s. doctor citato loco, q. cv, a. iv, ubi ait quod: « Voluntas movetur ab objecto quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. » Et postquam ostendit quod potest moveri, sicut ab objecto, a quocumque bono, sed non sufficienter et plene, nisi a summo bono, subdit de alio modo movendi ex parte

virtutis, et non ex objecto, quod : « Virtus volendi a solo Deo causatur, velle autem nihil aliud est quam inclinatio in objectum voluntatis, quod est bonum universale, inclinare autem in bonum universale est proprium primi moventis cui proportionatur ultimus finis. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo eam interius inclinando. » Ergo secundum D. Thomam modus quo operatur, et facit Deus intrainclinari voluntatem ad actionem voluntariam et liberam, non solum est per modum objecti attrahentis et allicientis, quæ est motio moralis, sed distincta ab ista : si autem non est moralis, et objectiva, est ergo effectiva et interior.

V. Præterea declaratur hoc principium ex aliis locis D. Thomæ in quibus agit tum de causis omnibus secundis, tum specialiter de voluntate, et semper docet Deum virtute sua causare, et applicare, et determinare ipsam cooperationem causæ creatæ, et modum ejus seu actionem, non solum autem præbere virtutem, et formam operativam causæ secundæ, sed ad ipsam operationem movere. Quod luculente tractat D. Thomas quæst. III de potentia, art. VII, tum in corpore articuli, tum in solutionibus argumentorum. Non possumus totum locum hic inserere, sed omnino legendus est ab his qui plene mentem s. doctoris voluerint intelligere. Nos verba sequentia tantum ponderamus. « Quanto, inquit D. Thomas, causa aliqua est altior, tanto est communior et efficacior (nota bene unde sumit D. Thomas efficaciam in Deo, scilicet ex universalitate operandi) et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali, invenimus quod est ens, et

quod est res naturalis, et quod est talis, vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem, et ulterius totum esse naturæ inferioris (sumit D. Thomas ly instrumentum non in rigore, pro eo quod operatur ut pure motum, et ministrans, sed leviori significatione, pro eo quod operatur ex participatione alterius, habens tamen principium sui motus, et tale instrumentum non excludit libertatem, ut apertissime se explicat quæstione XXIV de verit. artic. I ad V, ubi hanc distinctionem de instrumentis ponit.) Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis cœlestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. » Et infra : « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actione, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis, et naturæ. » Sic D. Thomas. Qui ex hoc colligit operationem Dei, et naturæ non se habere simul, sed secundum ordinem prioris et posterioris, ut explicat solutione ad quartum quod : « Tam Deus, inquit, quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet. » Et tandem solutione ad sep-

timum distinguit virtutem quam res naturalis habet in sua institutione collatam: « Quod hæc habet esse ratum, et firmum in natura (id est, permanenter se habet) sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. »

VI. Ex qua doctrina constat generaliter pro omni causa inferiori, etiam voluntate creata affirmare D. Thomam quod Deus est causa, et principium ejus operationis, seu cooperationis quam habet talis causa inferior, quatenus non solum dat ei virtutem operandi, eamque conservat, sed etiam quatenus movet ad operandum, illique communicat virtutem ut operetur non solum secundum gradum suum proprium, et individuum sed secundum communem. Et quod hoc quod facit in istis causis ut operentur actu, est aliquid per modum transeuntis, et non est ipsa virtus permanens a principio collata. Quomodo cum hac doctrina potest cohærere, quod divina voluntas ex se efficax non sit, sed efficaciam desumat per denominationem extrinsecam a consensu nostræ voluntatis futuro? Si quidem ad hoc ut voluntas habeat ipsum consensum dependet a motione, et applicatione voluntatis divinæ, et ab ejus causalitate qua applicat, et movet causas secundas ad actiones suas etiam ut ab ipsis oriuntur: sed oriuntur a causis suis illæ actiones ut determinatæ, et in singulari: ergo etiam a causa prima sic determinate oriuntur et causantur, si quidem ipsa causa prima est principium, et causa illius determinationis, et consensus: non ergo ipsum expectat, ut determinate influat, si quidem illam determinationem causat.

VII. Quod autem generaliter docet D. Thomas in hoc loco de omnibus causis secundis, specialiter de voluntate creata, docet in aliis locis: nam 1-2, q. x, art. iv, in solutione ad primum et tertium, solvit fundamenta opposita, quibus nituntur ad dicendum quod Deus efficaciter non determinat nec ex natura sua decretum divinum causat determinationem, et consensum voluntatis nostræ, sed ab eo accipit denominationem efficacis.

Primum argumentum est, quia omne agens cui non resisti non potest, de necessitate movet: sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur Rom. ix: *Voluntati ejus quis resistet?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem. Cui argumento sic respondet S. Thomas: « Ad primum dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ. » Ubi pondero, quod in argumento loquitur D. Thomas de motione efficaci ex se, et entitative, non solum moraliter moventi, hæc enim cum innitatur propositioni objecti, et persuasioni, utique non est infinitæ virtutis in movendo, nec talis quod ei resisti non possit, ut de se patet: ergo in solutione de eadem debet loqui, alias non solveret argumentum, sed deberet negare quod Deus ageret ut agens infinitæ virtutis, si sola morali motione, et indifferenti decreto operaretur, et expectando determinationem nostri consensus. Dicit autem quod illa efficacia licet sit infinita, ex hoc tamen habet non necessitare, quia comprehendit, et causat non solum substantiam actus, sed etiam modum operandi congruentem causæ

secundæ, qui est modus libertatis: ergo sententiæ D. Thomæ e diametro contradicatur, ponendo voluntatem divinam ex natura sua non efficacem, sed denominatione sumpta a consensu nostro, cum potius ex summa efficacia super ipsum consensum, seu actum voluntatis, et super modum libertatis ejus dicat D. Thomas non necessitare voluntatem, quia causat libertatem. Videatur etiam argumentum tertium ibidem, et solutio ejus, ibi enim loquitur de motione efficaci ex se, cum dicit: « Quia alias operatio Dei esset inefficax et hoc infert tamquam inconueniens, quod certe in sententia opposita inconueniens non est; ipsi enim passim concedunt quod eadem operatio Dei secundum se, et in vi operationis, modo est efficax, si sequatur consensus, modo inefficax, si non sequatur; ergo non est inconueniens apud ipsos. si operatio Dei sit inefficax; est autem inconueniens in sententia D. Thomæ. Et solvendo illud, dicit non sequi tale inconueniens, quia si Deus movet voluntatem, dicit quod est impossibile eam non moveri, sed non est impossibile simpliciter; est enim impossibile consequenter, et in sensu composito, non in diviso, de quo infra.

VIII. Denique, videri potest s. doctor 1-2, q. cxi, a. ii, ubi docet, auxilium quo Deus nos movet ad bene agendum, et bene volendum, dividi in operans, et cooperans. Operans quidem respectu primi actus voluntatis, in quo voluntas se habet ut mota, præcipue cum incipit bonum velle. Cooperans autem respectu actus ad quem voluntas se movet, et sibi imperat: « Et ad hunc actum Deus nos adjuvat, interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo. » Sentit ergo quod etiam respectu ipsius

cooperationis voluntatis divina voluntas se habet ut movens, et causans talem cooperationem. Non ergo ipsam expectat, ut ab ea denominetur efficax. Clarius in quæstione xxii de verit. art. viii: « Sicut omnis actio, inquit, naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente (hæc est propria cooperatio voluntatis) sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita et multo amplius Deus. » Hoc est ergo quod vellemus ab omnibus intelligi et capi, actionem voluntatis ita a voluntate oriri, quod ab alio priori principio et radice, quæ est Deus, prius incipit, et continuatio cum exteriori principio, quod est Deus, non est discontinuatio, sed perfectio libertatis ejus. Et ultimo S. Thomas iii contra gent. c. lxxxix, impugnans sententiam eorum qui dicebant Deum causare in nobis virtutem volendi, non autem facere nos velle, quia hoc putabant lædere libertatem, sic ait: « Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim Isaïæ xxvi: Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea hoc ipsum quod Salomon dicit: Quocumque voluerit vertet illud, ostendit divinam causalitatem non solum ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Item Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est; ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei; illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis,

sed etiam actus : quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus ergo est causa in nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi. » Non potuit feliciter et clarius explicare D. Thomas quomodo divina voluntas non indifferentiam habeat in suis decretis expectando a nostro consensu determinationem, sed quod causet ipsum motum voluntatis nostræ, et sit causa volendi, atque adeo ipsius consensus, qui volitio nostra est. Quod si causat, et non supponit, nec expectat : ex se ergo et antecederet ad determinationem consensus determinate efficax est, alias non causaret si antecederet et determinate non se haberet, sed indifferenter, et simul.

IX. Ultimo, est manifestissimum principium in D. Thoma, quod voluntas divina ex eo quod efficacissima sit, conservat libertatem, et non necessitat voluntatem, quia non solum est causa actus, sed etiam libertatis ejus, et non solum facit ut res fiat, sed ut tali modo fiat, et ex supremo dominio quod habet in voluntatem nostram, liberum actum causat in ea, etiam in ratione liberi. Cum quo principio stare non potest quod voluntas divina non sit ex natura sua, et antecederet ad nostrum consensum efficax, sed ex ipso consensu prout de facto determinatur, et accidit, efficax denominatur. Nam si efficacia divinæ voluntatis tanta est, quod causat actum, et modum actus, scilicet libertatem, et ideo non præjudicat illi, nec necessitat, quia causat : ergo istam efficaciam et determinationem non sumit ex determinatione consensus, et ex suppositione ipsius, sed antecederet ad eam, alias non causaret illum consensum, et libertatem ejus.

Hoc autem principium apud D. Thomam haberi manifestissimum est ex pluribus locis. Nam in ista quæstione XIX, a. VIII in corpore inquit quod : « Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus vult fieri. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ non possunt deficere, quibusdam contingentes, etc. » Et solutione ad secundum inquit, quod : « Ex hoc ipso quod voluntas divinæ nihil resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quia sic vult fieri. » Item in primo ad Annibaldum, dist. XLVII, quæstione unica, art. IV : « Voluntate, inquit, Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum quo producuntur determinavit (ecce manifesta jugulatio decreti indifferentis, et expectantis determinationem consensus nostri, cum aperte dicatur, voluntate divina modum producendi prædeterminari) unde cum voluntas Dei efficaciter impleatur, oportet quod res fiant, et eo modo fiant, quo voluntas divina disposuit. Disposuit autem Deus ad completionem universi, ut quædam fierent necessario, et his præparavit causas necessarias, quædam vero ut fierent contingenter, et his præparavit causas contingentes. » Eadem ratione utitur in quæstione XXIII de verit. art. V : « Voluntas, inquit, divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem, sed ut fiat eo modo, quæ Deus vult illud fieri, quod est quas

assimilari secundum speciem, sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde. etc. » Et statim subjungit: « Et sic non dicimus, quod aliqui divinorum effectuum sint contingentessolum propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providet. » Eadem ratione utitur S. Thomas I contra gent. cap. LXXXV, ubi ostendit ex efficacia Dei, et voluntatis ejus, dimanare contingentiam, et libertatem actuum nostrorum.

X. Denique, quod ipsum dominium, et libertas nostra ad se determinandum non excludat, sed petat necessario quod divina determinatio, et efficacia in illam influat, eamque causet, docet apertissime S. Thomas multis in locis. Videri potest I contra gentil. c. LXVIII, in fine, ubi inquit: « Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causæ exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causæ a qua est ei esse, et operari, et sic remanet causalitas in causa prima, quæ est Deus respectu motuum voluntatis. » Constat autem quod dominium, et libertas nostræ voluntatis est in illam cooperationem, quam simul cum Deo dicunt oppositi auctores influere in effectum: hic enim est motus voluntatis. Si ergo in hoc ipsum habet Deus causalitatem, et influentiam, utique ex sua natura, et non ex suppositione talis motus et cooperationis, et determinationis nostræ efficaciam habet, quia ante illam habet: influit enim in illam. Cui consonat quod docet III contra gent. capit. LXXXVIII, ubi ostendit Deum nullam causare violentiam in vo-

luntate, quia licet sit principium extrinsecum, causat tamen ipsum intrinsecum, quod est potentia voluntatis; et ita influendo in illam, non lædit, sed perficit voluntatem. Et idem habet q. XXII de verit. artic. IX, ostendens Deum non solum objective, aut proponendo objectum, sed efficienter intra voluntatem operari, sine ulla violentia in ipsam. Et q. vide malo, articulo unico ad tertium, id reducit ad efficaciam immutabilem, quam habet ex se voluntas divina. « Deus, inquit, movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest: sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter in quantum Deus movet omnia proportionabiliter unumquodque secundum modum suum. » Ecce hic admittit D. Thomas efficaciam ex parte Dei moventis, eamque infallibilem secundum quam movet unumquodque proportionabiliter secundum modum suum. Non ergo ex suppositione nostri consensus, sed ex sua efficacia, ut tenet se ex parte moventis, habet operari infallibiliter. Sed et ipsam causam liberam non se determinare, nisi determinatio ipsa ut contingens, causetur a Deo aperte docet in hac quæstione XIX, art. III ad V, quod esse non posset, si voluntas indifferentem concursum offert, et expectat a nostra voluntate determinationem.

XI. Sunt autem aliqui qui putant D. Thomam frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, sed nusquam determinationem, seu prædeterminationem a Deo, et ab ejus decreto, quia ad hanc putant volun-

tatem a nullo extrinseco agente determinari, sed a consilio suo, ut docet s. doctor q. III de malo, art. III ad V, alias si a solo Deo id fieret, non se applicaret voluntas, aut si applicatur ex prædefinitione, et voluntate Dei, ipsa erit immediatum applicans, Deus autem remotum, licet postea in operatione uterque concurrat. Fastidiosi stomachi scrupulus iste est, sic distinguentis inter motionem et determinationem : si enim ad hoc ponit D. Thomas præmotionem, seu motum in voluntatem, ut indifferentia ejus, et suspensio resolvatur, quid aliud est præmotio quam prædeterminatio? Sed ne in vocabulo hæreamus, cum de re constet : ecce tot loca in quibus s. doctor utitur nomine determinationis. In primis loco citato I p. q. XIX, art. III ad V, dicit quod : « Causa contingens debet determinari ab aliquo exteriori ad effectum, » ubi utitur verbo illo determinare. Item in II physic. lect. VIII loquens de potentia appetitiva, quæ est ad utrumlibet, dicit quod : « Sicut potentia motiva, quæ est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum, ita nihil quod est in potentia ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquod determinetur ad unum. » Nihil, inquit, quod est in potentia, ubi etiam voluntatem includit. Id autem per quod determinatur, dicit esse Deum in quæstione XIX citata. Et I part. q. CV, a. I ad III : « Dicendum quod hoc ipsum quod causæ secundæ determinantur ad suos effectus est illis a Deo. » Et in primo ad Annibaldum, dist. XLVII, quæstione unica, a. IV : « Voluntate Dei non solum res in esse producantur, sed etiam modum rebus producendis, quo producantur prædeterminavit. » Quem locum integre supra dedimus; et comprehendit ibi expresse causas contingentes, et

liberas. Item super Dionysium de divinis nominibus, c. V, lect. III, exponit verba Dionysii dicentis, exemplaria in Deo esse prædefinitiones, et voluntates divinas existentium prædeterminativas et effectivas : « Quia has rationes inquit D. Thomas supersubstantialis Dei esse prædeterminavit. » Et I p. q. XXIII, art. I, ad I explicat dictum Damasceni negantis prædeterminationem Dei : « Quia intelligitur, inquit, de prædeterminatione imponente necessitatem. » Et III contra gent. cap. XC, in fine, eandem auctoritatem Damasceni explicat : « Ut intelligantur eaque sunt in nobis divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia. » Sentit ergo quod non accipiendo ab ea necessitatem a determinatione divina sunt, quia dat Deus ipsi voluntati determinationem, et motum ut se moveat, et determinet, ut locis supra allegatis constat. Quod autem Deus cause ipsam applicationem voluntatis, non ut mere passive voluntas applicetur, sed ut etiam se applicet, et se moveat, docet locis supra citatis D. Thomas. Nec ex hoc sequitur quod voluntas se applicabit ita immediate, quod Deus solum se habeat ut remotum applicans, quia ita applicat Deus, quod cum se voluntas applicat, etiam simultaneo atque adeo immediato concursu cum illa concurrat, eo quod ipsamet applicatio voluntatis operatio aliqua ejus est, non aliquid præter operationem, et ita indiget simultaneo concursu. Cum autem dicit S. Thomas q. III de malo, quod non determinatur voluntas ab aliquo extrinseco agente, vel loquitur ad litteram de determinatione ad peccatum, in quo licet possit ab aliquo suadente extrinseco determinari, non tamen ab aliquo agente, quia in malis voluntas est primum agens deficiens et a nullo alio determina-

tur. Vel si loquitur absolute de omni determinatione voluntatis, etiam ad bonum, intelligitur quod a nullo extrinseco agente determinatur, quod sit ita extrinsecum, quod non sit causa ipsius voluntatis et motus ejus; hanc enim causam semper excipit D. Thomas ut patet in contra gent. c. LXXXVIII et I p. q. LXXXIII, a. I ad III et q. CV, art. IV, ad I et II.

EX D. AUGUSTINO HANC DOCTRINAM
HAUSIT D. THOMAS.

XII. Pluribus ostendimus supra disp. III in D. Augustino doctrinam reduci operationem nostræ voluntatis, subjicique dominio, et omnipotentiae Dei, illam moventis, et vertentis quocumque, et quomodocumque voluerit. Breviter nunc inter alia Augustini loca, videndus est libro de correptione et gratia, c. XIV, ubi inquit : « Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in cœlo, et in terra omnia quaecumque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult cum vult facit. Nisi forte quando Deus voluit Sauli regnum dare, sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum propositum erat voluntate, ut etiam Deo valerent resistere. Qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium, quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » Quomodo vero sic inclinet, et faciat Deus de voluntatibus hominum quod sibi placet, explicat statim infra Augustinus : « Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit Deus reges in terra

constituere, magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas, quis alius facit, ut salubris sit correptio, et fiat in correpti corde correptio? » Sic Augustinus.

XIII. Ex quo loco Augustini evidenter deducitur divinam voluntatem habere efficaciam circa liberos cordis nostri actus antecedenter ad consensum nostrum, et non ex suppositione ipsius sed ex natura sua. Patet hoc, quia si ob aliquam rationem præexigitur suppositio consensus, ut Deus efficaciter velit et moveat voluntatem nostram, maxime quia libera voluntas ex sua libertate potest resistere cuicumque motioni et auxilio divino; et sic non potest esse ex se determinata efficaciter voluntas. Sed Augustinus dicit, voluntati illi, quæ fecit omnia in cœlo, et in terra humanas voluntates non posse resistere, etiamsi in earum voluntate sit positum facere vel non facere, et quod habet inclinandorum cordium omnipotentissimam potestatem, et agit intus in corde, operans ibi voluntates, quibus nos trahit, habensque magis in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas; ergo solvit totum fundamentum oppositum de libertate nostra, qua possumus resistere Deo, et firmat fundamentum nostræ sententiæ, quia si intra cor operatur voluntates nostras, easque habet in manu sua, et potestate magis quam ipsimet homines : ergo sicut homines se determinando nihil lædunt libertatem, multo magis si divina voluntas causat hanc determinationem et radix est illius consensus, non lædet, sed perficiet, alioquin quomodo magis habet Deus in potestate voluntates hominum, si ut efficaciter eas moveat, et in illis operetur, non ex sua efficacia id potest, sicut possunt homines, sed ex suppositione consensus et determinationis ipsius hominis?

XIV. Secundo, docet expresse Augustinus Deum intra corda nostra operari etiam motum ipsum voluntatis nostræ, et aversas voluntates convertere, facereque ex nolentibus volentes, quod utique stare non potest, si ipsa divina voluntas ex se efficaciam non habet, sed ex suppositione determinationis, et consensus nostri, denominatur efficax, cum ex se non sit. Dicit autem Augustinus in libro de gratia et libro arbitrio, c. xxi sic : « Agit omnipotens Deus in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit. » Et post multa testimonia allata ex Scriptura, quibus hoc probat, concludit : « His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quæ omnia commemorare nimis longum est, satis quantum existimo, manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto semper tamen justo. » Ubi operatio Dei ponitur ad inclinandas voluntates hominum : ergo loquitur de operatione Dei non supponente, sed causante consensum, et determinationem voluntatis nostræ, ad hanc enim inclinatur voluntas; non ergo ex ipso consensu præsupposito et præviso, efficaciam habet illa operatio, sed causat eam : non causat autem quatenus indifferens et indeterminata : ergo quatenus determinata antecedenter ad consensum nostrum. Ergo hoc ipso quod Augustinus ponit voluntatem Dei causativam, et non solum comitantem ipsum motum et inclinationem nostram, fatetur non ex suppositione nostri consensus, sed ex se, et ex natura sua esse efficacem. Dicit autem etiam operari Deum motum

voluntatis ad malum, non formaliter, sed quoad entitatem materialem actus. Ad hæc ipse Augustinus apertissime tradit in eodem libro de gratia et libero arbitrio, capite xvi, explicans illa verba Apostoli : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere* : « Certum est, inquit, nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit: Faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et iudicia mea observetis et faciatis. Cum dicit faciam ut faciatis, quid aliud dicit nisi auferam a vobis cor lapideum, unde non faciebatis, et dabo vobis cor carneum unde faciatis? Et hoc quid est nisi auferam cor durum unde non faciebatis, et dabo cor obediens, unde faciatis? » Ecce sic juxta Augustinum Deus facit ut faciamus, ut cor sit obediens, ut non sit durum, nec lapideum, quod pertinet ad ejus cooperationem, et ad id quod ex parte nostri se tenet, et hoc facit præbendo vires efficacissimas : ergo non supponendo efficaciam, sed causando, quia præbet hanc efficaciam, et facit illam obedientiam cordis. Si autem causat efficaciam ipsam, et obedientiam, seu cooperationem voluntatis: ergo ipsa Dei voluntas ex se efficax est, non ex denominatione extrinseca nostri consensus, quia si ipsius consensus efficaciam causat, non ex ipso consensu eam habet, sed antecedenter, atque adeo ex se efficax et determinata est; indeterminatum enim, prout sic, non causat. Certe Molina in concordia disp. xxxiii in fine, referens Augustinum in loco citato xxi libri de natura et gratia et lib. v contra Julianum, c. iii et dicens non esse concedendum aliquos impelli et moveri ad actus peccatorum a Deo, subdit : « Nescio tamen utrum Augustinus contra Julianum, et de gratia, et libero ar-

bitrio locis citatis aliquid amplius velit, quod plane vel admittendum non est, vel ex aliis locis ejusdem patris pie exponendum. » Sensit Molina vim hujus loci Augustini in quo plane vult s. doctor Deum nos non ad peccatum, bene tamen ad entitatem actus ejus movere, et agere.

DISCIPULI D. THOMÆ IPSUM SEQUUNTUR.

XV. Hanc S. Thomæ mentem ita apertam unanimiter ejus discipuli sequuntur. Capreolus in II, dist. I, q. II, conclus. VI, ubi transcribit articulum VII supra citatum ex D. Thomæ quæstione III de potentia. Similiter dist. XXVIII ad XII apertissime dicit quod : « Deus modo speciali juvat faciendo ipsam voluntatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concausat applicata, et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic particulariter concausandum. » Nec in isto loco Capreolus docet in causis naturalibus solum dari coefficientiam generalem partialem cum divino influxu, non causatam ab illo. Nam licet dicat in supernaturalibus Deum non juvare solum partialiter coefficientiando, qui est modus communis quo concurrat ad cujuslibet agentis creati effectum, etc. tamen per illud verbum coefficientiando, non intelligit puram influentiam simultaneam Dei, sed etiam antecedentem, ut simul cum Deo coefficientiat ut verbis relatis docet. Quod etiam aliis locis tradit Capreolus, ut dist. prima citata, qu. conclus. VI et in I, dist. IV, q. I, concl. V. Et solvens primum argumentum contra secundam partem conclusionis, quod est fundamentum oppositæ sententiæ, scilicet quia si Deus vellet necessitare voluntatem necessitate antecedenti, non aliter id faceret, quam in volendo efficaciter, respondet quod :

« Licet faceret hoc Deus volendo, non tamen nunc vult illud, quod vellet tunc. » Et sic docet quod a causa prima non provenit iste effectus, nisi necessitate immutabilitatis, ut suppositionis quia scilicet causa prima est determinata ad hunc effectum per suam sapientiam et voluntatem; et sic non stat effectum non sequi illo modo quo prævolitum est, et dispositum a causa prima illum sequi, etc. Non dicit eo modo quo præcognitum est, sed eo modo quo prævolitum et dispositum, quia non ex efficacia tantum prævisa, sed causata et disposita a Deo per ejus volitionem, sequitur ille effectus. Hæc et alia multa similia ibi dicit Capreolus. Videndus est etiam S. Antonius, IV p. summæ theologiæ, c. XIV de causis gratiæ, §. II et c. V de necessitate gratiæ, §. VII : et Albertus Magnus, I p. summæ tract. XX, q. LXXIX et in tractatu III, q. XVIII : Conradus 1-2, super q. CIX, art. IX, ubi motionem divinam ponit conservativam et applicativam gratiæ ad operandum : et super quæstione CXII, art. III, versiculo Nota secundo, eandem doctrinam explicat. Videndus est etiam Ferrariensis III contra gent. c. LXX et c. LXXX : Cajetanus pluribus in locis eandem tradit doctrinam, licet ab oppositis auctoribus citetur pro sua. Sed manifeste tradit Cajetanus doctrinam D. Thomæ in primis in hæc prima parte, q. II, art. III, §. Ad hoc breviter, explicans illam propositionem S. Thomæ : « Quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sint mota a primo motore, » ubi docet requiri ad rationem causæ, efficaciam, « Et hanc in ejus causalitate consistere, unde nisi causalitas compleatur, neque causa in actu, neque efficacia salvatur; complementum autem causæ mediæ nullatenus esse potest sine dependentia a prima : ergo causa media, ut

est causa media, dependet a prima. » Ubi satis individualiter ponit Cajetanus nostram sententiam, quod ipsa determinatio seu causalitas, aut efficacia causæ mediæ dependet a prima, et sic non potest solum esse concomitanter cum ipsa, sed derivata ab ipsa. Et sic concludit ibi Cajetanus §. Ad objectionem, quod impossibile est mediam causalitatem perfici, nisi sustentetur in prima. Item 1 p. q. XLV, art. v, §. Ad Durandum, in secunda solutione refert doctrinam D. Thomæ quæst. III de potentia, art. VII, ubi omnis causa secunda dicitur non agere, nisi agatur a Deo multipliciter. Videntur est etiam 1 p. q. CV, art. IV et V utrobique circa finem, et q. CXV, art. VI, §. Ad evidentiam, ibi : « Nunquam agentia inferiora coagunt cœlo, nisi patiantur a cœlo, quoniam non movent, nisi mota. » Censet ergo Cajetanus quod non datur in agentibus subordinatis puta similitas in influendo, sed quod causa inferior, quia mota est, prius patitur a superiori, ut suam partialem operationem emittat, et consequenter ejus cooperatio et determinatio causatur a superiori. Insignis etiam locus est Cajetani 2-2, q. LXXII, art. II, §. Ad secundum, ubi inquit : « At si de inspiratione efficaci intelligendum est cum prophetica dicitur inspiratio, constat quod cum solius Dei sit efficaciter movere voluntatem, et ex parte ipsius voluntatis, ut inspirationis nomen sonat, dicendum esset quod non est ab Angelo, sed a Deo immediate, non per impressionem alicujus formæ in voluntate, sed per actualem motionem, qua solus ipse Creator potest eam cum vult, et quo vult movere, juxta illud : Cor regis in manu Domini, et volvet illud quocumque voluerit. »

XVI. Nec obstat quod adducunt oppositi auctores ex Cajetano in hac

prima parte, q. XIX, art. VIII, §. Ad primam rationem, ubi dicit quod dupliciter contingit causam secundam moveri a prima : « Uno modo, motione prævia actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu. Alio modo motione cooperativa intrinsece propriæ actioni. Et quidquid sit de majori in primo sensu, in secundo est falsa, in quo tantum verificatur minor : non enim oportet cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari, sed sufficit et exigitur eam intrinsece cooperari tali electioni, vel illuminationi. » Et infra : « Prima causa non attingit effectum secundæ causæ in se ipsa, sed modificata cooperatione sua juxta modum ipsius causæ secundæ. » Et statim docet quod non est aliqua duratio naturæ, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda. Removet ergo Cajetanus omnem præviam operationem, et efficaciam Dei in causam, et solum ponit simultaneam cooperationem in effectum. Idemque docet Conradus, 4-2, q. LXXIX, art. I.

Respondetur Cajetanum nullo modo negare prævium influxum quo causa prima applicat, et conjungit virtutem causæ secundæ ad effectum, sed negare illum prævium influxum, quo Deus præbeat totum virtutem causæ inferiori, ita quod illa operetur præcise ut mota, et ut instrumentum, sicut baculus operatur ut motus a manu : hoc enim esset auferre a causis secundis proprias virtutes operativas, quibus modificant et determinant divinum concursum. Hoc autem constat ex ipsis verbis Cajetani in præfato articulo VII, dicit enim sic §. Et si quidem, etc. « Non enim causa secunda movet ob hoc præcise quia movetur, sed etiam ex virtute propria. » Et statim : « Quoniam stat causam

secundam moveri necessario a prima, et cum hoc ipsum moveri modificari ex natura causæ secundæ, et sic moveri causæ secundæ, provenit non ex moveri tantum, sed ex moveri, et modo proprio ipsius causæ secundæ. » Et concludit: « Illa autem propositio adjuncta, scilicet causa secunda nihil agit, nisi in virtute primæ, non juvat, quoniam non est sensus quod causa secunda nullam virtutem habeat nisi primæ, sed quod ipsa secunda nullum effectum producit, nisi virtute primæ concurrente, et contingente virtutem secundæ suo effectui, quoniam prima omnia attingit immediate immediatione suppositi. » Ecce manifesta Cajetani mens, a se ipso explicata. Non negat præviam influentiam causæ primæ, quantum ad hoc quod applicet et contingat virtutem causæ secundæ effectui, quod est non dare formam operativam, sed applicationem, et motionem actualem, negat autem quod Deus sic prævie moveat, quod illa motione det totam virtutem agendi, non autem virtutem supponat in causa secunda, quæ motionem illam modifcet; hoc enim esset se habere ut purum instrumentum. Quod autem docet, nullam esse durationem in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, et in secundo, secunda, verissime dicit, quia respectu effectus producendi simul respicitur et attingitur a prima et secunda causa, sed cum hoc stat, quod ipsa causa secunda ex subordinatione, et motione ad primam suam eliciat cooperationem in effectum. Et de hoc videri potest ipse Cajetanus 1-2, q. cix, art. 1, ubi eandem præviam influentiam causæ primæ agnoscit, et Conradus illo ipso loco, q. LXXIX ubi citatur.

Denique, hos gravissimos et antiquiores Thomistas, recentiores sequuntur sine ulla discrepantia m.

Bagnez 1 p. q. XXIII, art. v ibi; Zumel, Nazarius, Navarrete, Gonzalez, Zanardus, Ledesma libro de auxiliis, quæstione unica, art. ix; Alvarez lib. III de auxiliis, disp. XII; Ramirez de divinis præmotionibus, fol. LXXXVI; Corneso tomo 1, in 1 p. tract. 1, in q. XIV, art. XIII, disp. II, dub. VI, et tract. II, in q. XXIII, art. VI et VII, disp. I, dub. II; Calcera, tomo II, in III p. q. XVIII, art. IV, disp. II, §. IV et III tomo, q. LXII, art. 1, disp. XIX, §. IV. Et super eandem quæstionem LXII m. Nufio late id docet et tractat: Villegas controversia XII, disp. priori, c. II: Machin. 1 p. super quæstionem XIX, a. VIII, et super quæstionem XXIII, art. v; Carmelitani Salmanticenses tract. IV de voluntate Dei, disp. X, diffuse, et plures alii qui ab his auctoribus citantur. Optime eximius doctor Franciscus Silvius in illo brevi, sed nervoso opusculo de primi motoris motione, Duaci, 1609, ubi plures ex Lovaniensibus antiquis, aliisque doctoribus citat, pag. LI, et seqq.

EXTRA SCHOLAM D. THOMÆ IDEM DOCE-
TUR.

XVII. Primo loco, et multorum loco occurrit Scotus cum schola sua, qui divina providentia disponente, forsitan quia pro istis temporibus sic expediebat, non minus stricte et formaliter locutus est, in hac parte, quam D. Thomas et ejus schola. Extant inter alia duo illustria Scoti testimonia pro hac parte, videlicet in II, dist. XXXVII, quæst. unica, circa secundum quæsitum, vel, ut alii citant, quæst. secunda, ubi Scotus quærit an voluntas sit totalis causa sui actus, et sui velle, ita quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficientiam immediatam, sed mediatam. Et positis argumentis in contrarium, quia aliter voluntas non esset libera, si non esset totalis cau-

sa, et immediata sui velle, non agetur contingenter, etc. quæ sunt fundamenta auctorum scientiæ mediæ, ipse Scotus destruit illam positionem in §. Contra ipsam opinionem duplici via, tum destruendo scientiam mediam, tum ex omnipotentia Dei adstruendo efficaciam ejus circa voluntatem nostram. Destruit quidem scientiam mediam, quia ponit Deum non cognoscere certo futura contingentia, nisi in determinatione suæ voluntatis divinæ. Unde si illa non esset causa eorum quæ dependent a voluntate creata, poterit voluntas creata aliter velle, et ita non sequitur certitudo ex cognitione determinationis voluntatis divinæ. Quæ consequentia Scoti infringitur, si ponitur scientia media, quia ista non accipit certitudinem ex determinatione voluntatis divinæ, sed creatæ in se immediate. Quod etiam Scotus alibi negavit, id est quodlib. xiv, §. Hic intelligendum, ubi inquit quod: In motionibus contingentibus primo voluntas determinat se ad intra, secundo intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, novit hoc esse futurum. » Nihil illustrius ad asserendum ex Scoto non cognosci futura, nisi in decreto Dei prius infallibiliter determinante; loquitur enim ibi de voluntate divina, cum dicit quod determinat se ad intra, ut videri potest in ipso textu; atque adeo destruit a fundamentis scientiam mediam, qua depilata, corrumpit tota machina decretorum indifferentium, et non efficacium ex sua natura, quæ super illam innititur. Ex omnipotentia vero Dei probat Scotus disputatione xxxvii citata tali consequentia inter alias, causalitatem divinam efficacem in nostram voluntatem: « Quia quidquid vult omnipotens, hoc fit, licet velit volitionem meam fore: et ista est in potestate voluntatis meæ, ut totalis

causæ contingenter se habentis ad illud: ergo ipsa potest se determinare ad unam partem, vel ad aliam indifferenter, et ita potest non fieri illud aliud ad quod voluntas divina eam determinavit. » Hæc sunt formalia verba Scoti. Quod inconveniens ab ipso illatum devoratur ab auctoribus scientiæ mediæ, et indifferentium decretorum, quia dicunt quod si consideretur decretum divinum, seu determinatio, et influentia ejus, prout præcise egreditur a Deo, et ab omnipotentia ejus, potest inefficax reddi a voluntate mea, sed si consideretur ut dirigitur a scientia media, quæ prævidet quando voluntas mea est consensura, et tunc datur, sic non redditur inefficax, non quidem vi omnipotentiae suæ, sed beneficio determinationis meæ prævisæ a Deo, non in determinatione sua.

XVIII. Secundum testimonium Scoti est in iv, dist. xlix, quæst. vi, §. Dico ergo, circa finem, ubi sic inquit: « Repugnat libertati, quod contingentia quæ necessario est ex parte ipsius non ponat contingentiam simpliciter, quantum est ex parte omnium inferiorum, quia tollit ipsam esse causam in ordine superiori: sed non repugnat sibi quod contingentia ejus non ponat contingentiam ex parte effectus simpliciter, quantum est ex parte causæ superioris, quia causa superior non determinatur ab ipsa: non est ergo contra naturam ejus quod determinetur a causa superiori. » Vide singulare dictum Scoti, quo non potuit plenius exprimere sententiam nostram, et oppositam repellere; dicit enim quod causa superior voluntati (ea est divina voluntas) non determinatur ab ipsa: ergo repellit indifferentiam decreti expectantis efficaciam, et determinationem a consensu nostro, et ponit divinam voluntatem determinantem volunta-

tem nostram. Quod si determinat nostram, non indeterminate decernit, nec decretum indifferens est, sed determinatum et efficax ex se sine hoc quod contingentiam nostræ libertatis lædat. Denique, videri potest Scotus in I, distinct. xli, quæstione unica, §. Primum istorum, et distinct. xlvii, in principio, et §. Ad argumenta, ubi expresse docet quod Deus nescit futurum contingens sine determinatione voluntatis suæ, et sic non scit peccatum futurum per nudam permissionem, sed requiritur quod sciat se cooperaturum isti in actu peccandi; seu in ipso materiali peccati, si sit peccatum commissionis, vel non cooperaturum, si sit peccatum omissionis: ergo in sententia Scoti fixum est quod Deus non nisi in suo decreto certitudinaliter scit futuram cooperationem liberi arbitrii: ergo eadem ratione tenetur dicere quod decretum illud non est indifferens et indeterminatum, et expectans efficaciam, et determinationem ex consensu nostro prævisio ante omne decretum, cum talis prævisio extra decretum apud Scotum non detur, et talis determinatio nostræ voluntatis, ex determinatione et efficacia Dei dependeat, ut ibi certo sciatur.

Quapropter Scotum sequuntur communiter ejus discipuli, Bassolis, Mayron, Lychetus, Orbelis, Nisse, et quos citat Villegas supradicta controversia xii, quæstione priori, c. ii.

XIX. Eadem nostram sententiam, et D. Thomæ docet Alexander Alensis, in I part. quæst. xxiii de scientia Dei, membro iii, art. iv, ubi docet quod: « Si Deus providit me iturum Romam, secundum causam superiorem est immutabile, secundum causam inferiorem mutabile, cum Deus præviderit et disposuerit quod iste actus eliciatur a

mea voluntate non coacta. Non sequitur ergo, hoc est immutabile secundum causam superiorem: ergo est immutabile; imo est quid et simpliciter: quod enim dicitur secundum causam superiorem immutabile, secundum quid dicitur, et ideo secundum quid est evenire, quia illa causa superior non est determinata causa hujus, nec cogens inferiorem ad hoc quod res sit. » Ubi salvat Alensis immutabilitatem in effectibus ratione causæ superioris, sic providentis et disponentis quod ego eliciam talem actum, cum quo tamen stat me operari libere et mutabiliter, quia nec Deus est causa determinata naturaliter, nec coactiva nostræ voluntatis, et sic non necessitat illam, sed immutabili decreto facit me libere velle. Et idem Alensis in eadem prima parte, quæst. xl, membr. i dicit quod: « In bonis actibus voluntas nostra subjicitur divinæ voluntati ut efficiens sub efficienti, juxta illud: Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. » At Deum efficere per modum efficientis quod nos faciamus, est vere non supponere consensum nostrum, sed causare: ergo non ex ipso consensu, sed antecedenter ad illum efficax est.

XX. Eadem sententiam docet S. Bonaventura, præsertim in ii, dist. xxvi, q. xxvi, ubi quærit an gratia habeat rationem motoris in animam. Et resolvit quod sic: « Gratia, inquit, non solum operatur cum libero arbitrio, sed etiam operatur in liberum arbitrium, et liberum arbitrium movet. Unde non est aliud dicere, gratiam liberum arbitrium movere, quam gratiam esse instrumentum Spiritus sancti, ad movendum liberum arbitrium: » et infra: « Deus per gratiam movet voluntatem, nec tamen hoc voluntati repugnat, quia voluntas vult sic mo

veri a Deo. Itaque voluntas vult sic moveri, et gratia facit quod ipsa velit sic moveri a Deo. » Ecce manifeste ponit s. doctor motionem gratiæ factam in ipsum liberum arbitrium, quæ utique antecedit determinationem et consensum talis liberi arbitrii, alias non esset motio facta in ipsum liberum arbitrium, nec gratia faceret quod ipsa voluntas vellet sic moveri, si solum comitaretur ejus operationem, et multo minus, si expectat ejus consensum et determinationem ut efficax et determinata sit; sic enim non faceret ut ipsa vellet sic moveri. Et in eodem secundo sentent. dist. xxxvii, q. 1, art. 1, loquens quomodo Deus ad actionem ipsam, quæ est in peccato primordialiter concurrat, solutione ad v, sic dicit: « Ad illud quod quæritur, an tota operatio a Deo est, etc. dicendum quod tota esta Deo, et tota a libero arbitrio: non enim est intelligendum quod Deus cooperatur libero arbitrio, sicut cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri, sed quia Deus est intime agens in omni actione, et intimus est ipsi potentiæ operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso. » Ecce manifestissime ponit S. Bonaventura illud ipsum quod cooperando causat nostra voluntas, quod est ipsa determinatio et consensus noster, esse etiam ex Deo, et ab ipso causari. Si causat: ergo non supponit: ergo non ex ipso efficaciam et determinationem habet, ex se autem indeterminationem et indifferentiam, quia indifferens, et indeterminatum, ut tale, non causat. Nec obstat quod ibi, solutione ad ultimum dicit s. doctor quod: « In operibus meritoriis requiritur excitatio, quæ est effectus gratiæ prævenientis, in aliis autem non est nisi cooperatio divinæ virtutis, quæ existens in creatura potentialiter, essentialiter, et præsentialiter,

sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, propterea quod conceditur ibi esse cooperatio, non præventio. » Quibus ultimis verbis utuntur oppositi auctores ad dicendum S. Bonaventuram esse ejus sententiæ, quia negat præventionem, et tantum concedit cooperationem, quæ utique pertinet ad comitantem concursum, et non amplius. Sed hoc non obstat, quia s. doctor clare explicat se loqui de præventionem excitante, quæ moralis est, et non invenitur in aliis actionibus non bonis, ut ibi dicit: non loquitur autem de cooperatione prius influente et movente voluntatem, ut satis se explicaverat, et ibi attingit, dum dicit quod cooperatio divinæ virtutis sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, conservatio autem in essendo per causalitatem divinam est in entitatem rei: ergo et auxilium in operando per modum causalitatis se habet.

XXI. Minus obstat quod ex Alensi, et eodem S. Bonaventura affert Vasquez dist. xcix, c. vii, num. xlvi, scilicet quod dicunt: « Non obstante providentia Dei, quæ disponit res fore, actus nostros esse liberos et voluntarios, quia divina voluntas non est tota causa, sed cum libero arbitrio, quod cum sit proxima causa, modificat concursum primæ; » quod verum esse non potest, si efficacia Dei prior esset determinatione nostra. Sed hæc consequentia Vasquez nulla est, nec ad mentem tantorum doctorum, quia etsi divina voluntas non sit tota causa, quasi liberum arbitrium se habeat ut merum instrumentum et inanime quoddam, est tamen superior causa non mere cooperans, sicut cum duo ferunt lapidem, sed intime dans ipso libero arbitrio, et causans id quod ab eo exit.

Omitto Ægidium Romanum cardinalem in ii, dist. v, q. ii et dist,

xiv, q. iii et dist. xxxvi, art. iii: Rorardum Tapper, lib. vii de libero arbitrio, pag. ccxvi et ccxvii et pag. ccxxxvi: Driedonem, de concordia liberi arbitrii, pag. xliii et xlvi, de captivitate et redemptione generis humani ii c. tractatu vi: Vegam, in capite v Concilii Tridentini, lib. vi de justificatione, et alios plures.

TESTIMONIUM CATECHISMI PII V.

XXII. Tantam ergo habentes impositam nubem testium et gravissimorum doctorum, qui sententiam hanc confirmarunt et docuerunt, claudat eorum agmen testimonium omnibus majus, nempe ex catechismo edito per Pium v ex decreto Concilii Tridentini et per ipsum pontificem toti Ecclesiæ propositum, ut inde quasi ex purissimo fonte doceri possint a parochis fideles, et in sana doctrina instrui. Explicans ergo in symbolo fidei, articulum omnipotentiae divinæ, num. xxii, pag. xxxiii, sic inquit: « Non solum autem Deus universa quæ sunt tuetur, atque administrat, verum etiam quæ moventur, et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertingat, et quemadmodum sapiens testatur, attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant, non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur, et sumus.» Ubi pondero explicationem istam ut pertinentem ad articulum omnipotentiae divinæ, tradi a catechismo verbis clarissime explicantibus nostram sententiam, videlicet

Deum intima virtute ad motum, actionemque impellere: ergo non supponit, aut expectat a nobis determinationem, et consensum, si ad illum motum impellit. Deinde, quod non impediendo efficientiam secundarum causarum, tamen prævenit illas utique ad efficientiam earum. Quod si prævenit hanc efficientiam, non ergo supponit illam, ut habeat inde efficaciam, sed ex se antecederet illam habet, alias quomodo sine efficacia præveniret? Tandem occultissimam vim ponit, qua ad singula pertingit, quod utique non est necesse si indifferenter, et indeterminate se habet, et offert concursus quem determinet ipsa causa secunda, sic enim non est vis occultissima pertingens ad singula, sed expectans a singulis, ut determinate et efficaciter se habeat erga illa. Hoc autem ipsum probat illis testimoniis Scripturæ, ex Sapientia, et ex Paulo, de quibus, et aliis similibus dicemus statim.

ARTICULUS V.

Fundamenta ex ratione.

Notandum est quod duplicis generis fundamenta assignare possumus. Quædam pure metaphysica, et quasi a priori. Alia theologica ex suppositione eorum quæ Scriptura, et Concilia docent, cum quibus stare non potest, aut non ita accommodari potest, nisi sit assertio efficacie divinæ voluntatis ex natura sua.

I. A priori fundatur hæc veritas, metaphysice procedendo in universalissima causalitate, et efficientia divina, et dominio quod habet supra omnes motus, et actus, et cooperationes causarum secundarum, etiam ut propriæ sunt ipsarum creaturarum; sic enim adhuc subjiciuntur,

et subordinatur causalitati, et virtuti divinæ, ut primæ radici. Et secundo fundatur in summa infallibilitate, quam habet voluntas divina ab intrinseco sui, et non ex præsuppositione alicujus causæ creatæ extra se.

Sed tamen antequam hæc duo explicantur, oportet probare quod non est contradictio aliqua in terminis, neque ulla implicatio quod libertas creata componatur cum efficacia intrinseca divinæ voluntatis, atque adeo quod loquendo de potentia absoluta Dei, nulla est repugnantia quod per actum suæ voluntatis efficacem et determinatum ex natura sua (id est, non expectantem determinationem nostri consensus) possit simul voluntas nostra libere operari, et sine præjudicio suæ libertatis.

Hoc autem probatur dupliciter. Primo a posteriori, secundo a priori. A posteriori, quia Christus ut homo prædeterminatus fuit ad opera sibi præcepta, v. g. ad moriendum ex præcepto Patris, et ad præcepta naturalia, et tamen libere obedivit et passus est: ergo libertas nostræ actionis compatitur cum efficacia Dei determinante ad unum. Minor constat, quia Christus in sustinendo mortem exercuit actum excellentissimæ charitatis, et obedientiæ, ut Scriptura aperte dicit: *Factus obediens usque ad mortem, etc. Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat, etc.* ergo illi actus fuerunt liberi, et fuerunt actus virtutis. Major probatur, quia stante præcepto non poterat stare oppositum quod Christus non implet illud, quia erat impeccabilis, et hoc volebat Deus: ergo voluntate Dei præceptiva stante, erat determinatus ad velle, et in sensu composito non poterat non velle. Nec obstat quod poterat velle hoc, vel illo actu in individuo, et sic poterat non velle, non absolute, sed quoad hunc actum. Contra enim est, quia velle hoc

vel illo actu, non est libertas contradictionis, quia contradictio est inter negationem puram, et positivum, sicut explicat Concilium Tridentinum abjicere vocationem, vel consentire, et sicut in nobis est penes velle et non velle, non penes hoc velle et illud velle, quæ sunt duo positivi actus et uterque volitio et consensus. Et præterea, quia idem dicemus de efficacia antecedente quod cum illa stat posse facere hunc actum vel illum in singulari non facere, et simpliciter non facere, et sic conservabit libertatem.

II. Secundo, probatur idem a priori, quia vel Deus est prima radix, et principium possibilitatis actus liberi ut liberi, vel non. Si non: ergo datur possibilitas alicujus rei creatæ non derivata ab omnipotentia Dei, et sic illa creatura, quæ est actus liber ut liber, non est a Deo, nec ejus potentiæ subjecta, quia si non est possibilis per talem potentiam, ergo nec factibilis per illam. Dicere autem quod actum esse liberum, est aliquid rationis, et fictum, omnino deestandum est: nam quidquid sit, an actus liber includat aliquem respectum rationis ad indifferentiam judicii, tamen absolute, et realiter ratio liberi non potest consistere in aliquo rationis, et in aliquo ficto, cum operatio libera in eodem genere inventa perfectior sit naturali, seu necessaria: esse autem operationem necessariam non est quid fictum et rationis: ergo neque esse liberam, cum potius in hoc quod homo sit liber, magis assimiletur Deo, et eliciendo actus liberos assimilatur Deo in actu secundo. Si autem Deus est causa prima, et radix possibilitatis actus liberi ut liberi, necesse est quod ita sit causa possibilitatis unius actus determinati, v. g. consensus ad amorem, quod etiam sit causa possibilitatis ad oppositum, scilicet ad dissensum, alias non esset possibilitas

contingentiæ, et libertatis; si ita esset possibilitas ad unum quod esset impossibilitas ad oppositum. Est ergo Deus causa utriusque possibilitatis ad opposita. Sed efficacia infinita divinæ potentiæ, quæ est radix et principium utriusque possibilitatis in actibus liberis determinatis, per hoc quod exequatur in actu determinate unam possibilitatem ex illis, non tollit aliam, nec reddit impossibilem, quia si est radix utriusque possibilitatis, ad eandem pertinet reducere illam in actum eo quod principium, seu potestas reddens aliquid possibile, non tollit possibilitatem per hoc quod ponat executionem; et sic principium possibilitatis actus liberi ut liberi, debet ex se ipso habere vim exequendi illum sine læsione libertatis, hoc ipso quod ex se habet constituere, aut respicere ipsum ut possibilem, etiam in ratione liberi: ac per hoc executio unius, seu reductio in actum non potest tollere possibilitatem sui oppositi: nec enim reductio unius possibilis in actum contrariatur possibilitati alterius partis, ut patet cum voluntas actu unam partem operatur, nec enim destruit possibilitatem ad oppositam: ergo neque potentia divina quæ est prima radix, et principium utriusque possibilitatis, per hoc solum quod unam partem determinatam reducat in actum efficacia suæ voluntatis incipiendo, et determinando voluntatem creatam, non destruet oppositæ partis possibilitatem, ergo neque necessitabit voluntatem, quia ad voluntatem necessitandam requiritur quod ille reddatur necessarius: ergo oppositus reddi debet impossibilis: ergo quamdiu potentia divina conservat possibilitatem oppositi actus quantumcumque determinet, et reducat in actum possibilitatem hujus, non tollit contingentiam et libertatem illius, quia tunc servatur contingentia, et libertas,

quando sic fit unum quod oppositum seu non esse illius adhuc est possibile. Non apparet ergo ratio, cur non possit componi infinita efficacia voluntatis reducens determinate unam partem consensus vel dissensus in actum cum contingentia et libertate illius, hoc est non reddens impossibilem alteram partem respectu voluntatis creatæ, sed possibilem conservans: hoc enim sufficit ad contingentiam; si quidem utriusque partis possibilitas etiam ut ipsi voluntati possibile sit ab omnipotentia divina derivatur, et per hoc quod omnipotentia reducat in actum, et sit principium reductionis ipsius voluntatis, sicut est principium possibilitatis, non destruit possibilitatem alterius partis: ergo nec destruit contingentiam.

III. Nunc redeo ad illa duo principia supra posita, ex quibus metaphysice, et quasi a priori procedimus in asserenda ista efficacia decretorum divinorum ex natura sua, scilicet ad summam omnipotentiam, et dominium in omne creatum, et ad summam infallibilitatem voluntatis divinæ in operando. Et formatur ratio sic. Determinatio, et consensus creatæ voluntatis, unde dicitur accipere denominationem efficaciæ decretum divinum, quod alias ex se indifferens est, est aliquid creatum subjectum dominio voluntatis creatæ, et ordinabile in aliquem finem, atque ab aliqua providentia dirigibile: ergo a fortiori causatur entitative, et efficienter ab omnipotentia Dei, sine qua factum est nihil, et dirigitur a providentia divina in finem efficaciter efficacitate infallibili in ratione operandi, et non solum in ratione sciendi, et videndi. Nec antecedens, nec consequentiam negare possunt oppositi auctores. Non antecedens, quia illa determinatio qua voluntas se ipsam determinat, et indifferentia decreti divini utitur, ex ipsa volun-

tate oriri dicitur, et ita oriri, quod posset ad oppositum sedeterminare, cum libere se determinet: ergo est sub ejus dominio illa determinatio. Non consequentiam, quia aliquid esse sub dominio creaturæ, et sub ejus causalitate, et non sub dominio et causalitate Dei, impium esset concedere, cum sine ipso factum sit nihil, et universorum Dominus ipse sit, et specialiter cor hominis in manu ejus sit, ut quocumque voluerit vertat illud. Solum potest dici, vel ad antecedens quod illa determinatio voluntatis creatæ sit aliquid rationis in quantum libera: nam si aliquid reale est, non potest effugi, nisi errando, quin a Deo sit: vel ad consequentiam, quod illa determinatio voluntatis, etiam a Deo est, sed comitanti concursu, non prævio, nec in ipsam voluntatem agente, sed cum ipso influxu ejus se identificante, quatenus offert voluntati indifferentem indeterminatumque concursum et ipsa voluntas determinare utitur uno ex illis, et sic semper est dependens causatusque a Deo ille voluntatis influxus.

IV. Cæterum prima solutio nescio quo fundamento possit affirmari, ut sæpe dictum est: nam potentia voluntatis, etiam ut libera, realis potentia est, non ficta, alias solum esset realis in eo, in quo convenit cum brutis et inanimatis, nempe in actibus necessariis, seu non liberis; in eo autem in quo maxime ab illis dissidet, et supereminet, nempe in libertate, quod sit aliquid fictum, et rationis. Si autem in quantum libera est realis potentia, ergo actus qui tali potentiæ correspondet, etiam in ratione liberi realis erit, quia in ratione liberi ei correspondet; nec enim potest intelligi quod aliqua potentia sub aliqua formalitate sit realis, et actus qui sub illa formalitate ei correspondet, realis non sit. Et licet ipsa ratio liberi possit etiam in-

cludere, aut exigere aliquem respectum rationis, v. g. ad indifferentiam judicii, ad contingentiam objecti, aut aliquid simile (quod modo non disputo, an solum sit respectus rationis) tamen hoc non tollit quod absolute, et per respectum ad potentiam liberam a qua egreditur, et ad objectum quod tangit in ratione appetibilis, seu volibilis, sit aliquid reale, quia a reali potentia egreditur, et ex reali dominio; sicut etiam fides aliquid reale est absolute et simpliciter, licet includat aliquid rationis, scilicet obscuritatem, quæ est privatio claritatis. Quapropter actus liber ut liber, et determinatio illa, seu consensus voluntatis ut libere determinans, aliquid reale est, imo quod libera sit, majorem realitatem et actualitatem supponit in causa, quia non potest libere actionem emittere, nisi potentia; quæ majus dominium habet, nec dominium habere nisi majorem universalitatem et activitatem habeat, hæc autem necessario requirit majorem perfectionem et entitatem. Quomodo ergo potest formaliter esse aliquid rationis ipsa ratio liberi in actu, si hæc, in quantum talis, postulat majorem realitatem in causa? Postulat etiam, aut potest habere realem effectum, sicut videmus ex determinatione illa libera voluntatis oriri in voluntate actus morales meritorios vel demeritorios, oriri actus imperatos, tam in se, quam in aliis potentiis, dirigi per providentiam et artem multos effectus, qui a libera determinatione ut libera dependent, quomodo ergo potest aliquid rationis esse id quod tam multos effectus reales habet? Non possumus autem melius colligere realitatem alicujus, quam ex suis effectibus, et causis.

V. Contra secundam solutionem instatur, quia supposito quod illa determinatio libera voluntatis ali-

quid reale est, et sub dominio voluntatis, ab eaque causatum, impossibile est quod solum sit a Deo simul cum voluntate, et non sit prius a Deo, si quidem supponitur quod sit etiam causatum ab eo, et in hoc magna latere potest æquivocatio, quia enim influxus causæ secundæ, et primæ simul, aut identice ad effectum discurrunt, et in effectum terminantur, existimatur quod ipse partialis influxus causæ secundæ, non habet aliam priorem dependentiam a Deo ut causante illum. Et in hoc incidit falsitas et deceptio. Et enim causalitas illa, et partialis influxus creatæ voluntatis, licet in ordine ad effectum producendum simul cum influxu simultaneo Dei concurrat, tamen in egrediendo a sua causa etiam ut partialis est causam habet a qua egredia- tur, et causa illa prioritatem habet super talem influxum, non simultatem tantum : causa enim, ut causa, prior debet esse effectui. Dicunt : Causam quidem habet sed ipsam voluntatem creatam, cujus propria et individua causalitas et partialis influxus est. Replico : Voluntas respectu illius sui partialis influxus causa est, sed non prima, sed creatæ, et inferior : ergo ita effluit et nascitur ab illa talis partialis influxus, quod etiam a priori, et superiori causa oritur, cui ista creatæ subordinatur; nec potest illi comparari solum, ut simul concausanti, et coefferenti, sed ut causanti etiam talem influxum voluntatis creatæ, quia nihil reale ponitur a quacunque causa in rerum natura, sive sit effectus sive actio, sive modus sive res, quod non etiam effluat et derivetur a causa prima ut a causante, quia omnia operatur consilio voluntatis suæ, et omnia in ipso constant, et sine ipso factum est nihil, ut Scriptura clamat : et evidens ratio convincit, quia quæcumque realis crea-

ta est dependens a Deo in fieri, et conservari, nec potest esse nisi ipse voluerit, ita quod per suspensionem suæ causalitatis in nihilum redigi potest ; sed ille partialis influxus ortus a voluntate creatæ, etiam ut talis influxus partialis, aliqua realitas creatæ est : ergo ut talis partialis influxus a causalitate divina pendens est. Sed quidquid est dependens a causalitate alicujus, respicit illud sub prioritate causæ, et non sub simultate tantum coefficientis : ergo respectu divinæ causalitatis, et omnipotentiae, debet illa determinatio et partialis influxus voluntatis creatæ esse posterior, et respicere causalitatem Dei ut priorem in causando se. Quomodo ergo potest decretum Dei indifferens, et indeterminatum esse, et expectare determinationem voluntatis, ut causet de facto, et determinetur? Cum ipsa determinatio, et partialis influxus voluntatis a decreto, et causalitate Dei de facto, et in re causari debeat : ergo determinate, et efficaciter, quia indeterminate, et ineffaciter, nihil de facto causatur. Quare sive voluntas divina, et causalitas moveat nostram voluntatem ponendo in ea aliquid physicum, sive non, de quo non possumus disputare in materia de auxiliis divinis, propter Sedis Apostolicæ prohibitionem, quidquid de hoc sit, tamen quod illa partialis determinatio, et influxus voluntatis creatæ, quæ reale aliquid est (si quidem realiter per illam operatur voluntas) si oritur, et causatur a voluntate, etiam debeat causari a prima causa Deo, et consequenter prius se debeat habere Deus in causando et determinando, quam ab ipsa voluntate creatæ expectare determinationem, ut simul cum illa influat, ratio et discursus factus evidenter videtur convincere, aut subtrahetur aliquid creatum ab ipsa summa omnipotentia Dei, et ab universali de-

pendentia divinæ causalitatis, quod esset error manifestus in fide; nec sufficit ad id ponere simultatem et coefficientiam divini concursus, et causalitatis cum ipso influxu creato in effectum, hic enim esset manifestus error in scientia naturali, quia nihil causatur ab alio per simultatem, sed per prioritatem: nihil enim causatur, nisi ab aliqua causa, omnis autem causa est prior suo effectui, in quantum causa, non simul. Imo id quod simul cum alio influit, jam supponit illud esse cum quo influit: ergo non causat.

VI. Et hinc deducitur quod dicimus de infallibilitate summa Dei, quæ exigit decretum ex natura efficax, et antecederet ad nostrum consensum, et determinationem; nec sufficit infallibilitas extrinseca ratione præscientiæ, sed intrinseca, ratione causalitatis. Quod explicatur tum ex dictis, tum ex ipsa propria ratione causandi Dei, quæ est summe immutabilis ex se, et sic summe infallibilis. Ex dictis quidem id deducitur, quia si illa determinatio et partialis influxus voluntatis debet originari et causari a Deo, multo vehementius et intimius quam a voluntate creata, utpote cum a Deo causari debeat, ut a causa prima, nihil autem de facto, et in re causat, nisi efficax sit ad causandum, quia inefficax ut tale non causat: dicitur enim inefficax quod non respicit rem ut de facto faciendam: ergo si de facto causat, de facto est efficax. Et non potest esse efficax denominatione extrinseca desumpta a determinatione voluntatis, et ab ipso effectui: nam ista determinatio non potest supponi a decreto, sed ab ipso causari debet: ergo ante talem determinationem, et non ab ipsa, habet decretum efficaciam. Patet consequentia, quia causa efficax esse debet dum causat, non postquam aliquid causatum est, quia causato

effectui, efficacia ad nihil deservit: ergo antequam sit effectus causatus, efficacia debet convenire causæ: si ergo id quod decretum causat, est ipsa determinatio nostræ voluntatis: ergo non expectat ab ipsa efficaciam, sed potius illi tribuit, ut de facto sit: ergo antecederet ad ipsam est causalitas in Deo influens de facto: ergo efficax, quia illud dicitur efficax, quod de facto causat.

VII. Ex ipsa autem propria ratione causandi Dei probatur debere illud decretum esse efficax ex sua natura, et non ex suppositione nostri consensus. Nam ex se illud decretum debet esse immutabile: ergo ex se infallibile: nam ubi est immutabilitas, non potest dari fallibilitas et defectus: deficere enim, et falsificari, seu fallibile esse, mutatio est. Antecedens probatur, quia decretum divinum non solum ratione præscientiæ qua dirigitur, sed etiam ratione causalitatis et dominii universalissimi quod habet in omnia, habet summam immutabilitatem, si quidem habet summam actualitatem; est enim actus purus, summa autem actualitas caret omni potentialitate: ergo et omni mutabilitate, quia mutabilitas in potentialitate fundatur. Quomodo ergo possunt auctores oppositi solum attribuere infallibilitatem, et efficaciam divinis decretis, et voluntati Dei ratione præscientiæ attingentis id quod nostra voluntas effectura est; cum etiam ratione sui, et in quantum operativa est, sit ab intrinseco immutabilis in operando, et consequenter infallibilis, et efficax? Nam si efficax non esset, infallibilis non esset ex natura sua, quia expectaret ex determinatione nostræ voluntatis efficaciam et determinationem, sine qua nunquam de facto operatur. Voluntas autem nostra non potest talem infallibilitatem et effica-

ciam præbere, sicut divina voluntas debet habere, quia hæc est fundata in immutabilitate summa virtutis et actualitatis : illa vero est infallibilitas non in se habita, quia potius voluntas contingens est, sed solum præcisa a Deo : ergo male explicant hanc infallibilitatem ratione præscientiæ tantum, et denominationis extrinsecæ ortæ ex ipso consensu et determinatione nostræ voluntatis.

THEOLOGICA PRINCIPIA ET RATIONES
IN HAC EFFICACIA STATUENDA APERIUNTUR.

Antequam ad theologica fundamenta accedamus, lectorem iterum movemus, non attingere nos in præsentī quidquam de ea controversia divinorum auxiliorum, de qua scribere fas non est, obsistente Sedis Apostolicæ edicto, videlicet in quo consistat efficacia gratiæ et divini auxilii, an in aliquo intrinseco, et physice impresso in voluntate, an in aliquo extrinseco. Solum de decretis divinis agimus ex parte Dei. Et si quando aliquid de determinatione efficaci, et antecedenti nostræ voluntatis dicimus, non ideo est ut explicemus per hoc efficaciam auxiliorum, sed quia decreti divini ratio, et efficacia sine ordine ad hunc effectum explicari non potest, quidquid sit, an in hoc consistat efficacia auxilii, vel non, explicabimus.

VIII. Ut ergo fundamenta hæc tradi possint, et difficultatis punctus perfecte attingi, hoc præ oculis habendum est, quod in voluntatem nostram solum duplici via, et quasi per duplicem portam influi potest, ut ipsa erga aliquod objectum afficiatur, aut de uno ad aliud convertatur.

Primo quidem per manifestationem et propositionem objecti quod facit intellectus, manifestando illud, et sic objectum allicit sua convenientia, et bonitate, aut retrahit sua deformitate, et disconvenientia.

Secundo, post objectum sic propositum ab intellectu (qui licet intra nos sit, extrinsecus tamen ipsi voluntati est) restat quod voluntas se moveat, et duci velit ad tale objectum, quod libere ipsa facit, quia nullum objectum (extra Deum clare visum) tantæ bonitatis et perfectionis est, quod adæquate satiet totam universalitatem voluntatis. Et ideo ipsa interius pro sua libertate se movet erga objectum propositum. In hoc autem interiori sinu voluntatis, et libertatis officina, nulla creata causa influere potest, aut immutare ipsam ad volendum, quia in hoc superior est voluntas propter suam indifferentiam et libertatem omni causa creata, in tantum quod hac ratione nullus intellectus potest naturali lumine penetrare id quod est intra cor liberum, quia illud nullam connexionem habet per se cum causis naturalibus totius universi ; non pertinet autem ad naturale lumen, nisi ea quæ ad naturam universi, et ad causas naturales pertinent, investigare. Omnes ergo creaturæ solum ad voluntatis portam, et vestibulum, id est, ad fores intellectus excubare possunt, ut ipsam sollicitent, intus ingredi non possunt, nisi ipsa pessulum ostii sui aperiat. Et Deus ipse per modum objecti propositus etiam sic ingredi debet in voluntatem. Cæterum ut prima causa efficiens etiam intra voluntatem est : *Et per portam clausam ingreditur, et vir non ingreditur per eam, quia Dominus Deus Israel ingressus est per eam*, Ezechielis XLIV. Deus enim per suam immensitatem intra omnia est, et in-

tra omnia operatur. Et ita dicit Sanctus Thomas I parte, quæstione cv, articulo v, quod operari in voluntatem per modum objecti omnibus commune est, tam Deo, quam creaturis, intra voluntatem vero operari est maxime proprium Dei.

IX. Hoc supposito, constat apud omnes Deum ad movendum voluntatem prævenire eam debere, præventionem ex parte objecti se tenente, et pulsante ostium voluntatis, objectum proponendo, suadendo, excitando, illuminando, sive per extrinsecas, et manifestas voces, et effectus, sive per interiores cordis illustrationes, visorum enim suasionibus agit Deus, ut docet Augustinus libro de spiritu et littera, cap. xxxiv. Neque hanc præventionem, et motionem gratiæ, qua Deus revelatione sapientiæ suæ in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, Pelagius negavit, ut constat ex libro Augustini de gratia Christi, cap. vii et cap. x, et latissime supra probavimus disputatione tertia. Punctus difficultatis est, si etiam ipsum motum intra voluntatem ortum, et ab ejus visceribus prodeuntem, Deus ipse etiam causare debeat, ita ut non solum per objecti propositionem, et suasionem præveniat, sed etiam per efficientiam, seu efficaciam intra voluntatem causet, nec solum operetur in cordibus hominum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates, ut dicit S. Augustinus eodem libro de gratia Christi, cap. xxiv. Quod si Deus non solum prævenit per objecti propositionem, et suasionem, sed etiam intra voluntatem, ipsum ejus motum causare debet, et exordium ejus dare, non ipsum supponere, necesse est quod ejus voluntatis efficacia antecedenter ad motum, et determinationem voluntatis efficax, et determinata sit, non eam supponat, et ex ejus suppositione efficax redda-

tur et denominetur. Putant enim oppositi auctores ita esse delicatam libertatem nostram, quod si etiam ipse Deus intra illam operetur, immutando illam, et causando motum ejus, libertatem ejus lædat, sed ita liberam debere relinqui, ut a se, et non ex alterius motione, et subordinatione etiam Dei in motum prorumpat, ipsaque initium det ibi motui interno. Unde p. Suarez libro tertio de auxiliis, capite decimo tertio, numero decimo quinto, dicit: « Sanctos ubicumque loquuntur de arbitrii libertate, dicere Deum ita se gerere cum voluntate nostra, ut nullum vim ei ingerat, sed in potestate ejus motum ejus constituat, ita ut eum inchoare possit, si velit, vel suspendere tam in supernaturalibus actibus, quam in naturalibus, imo in illis specialiter aiunt, quamvis Deus pulset, et tangat corda, tamen non inferre vim, sed expectare ut ipsa voluntas consentiat cum Dei adjutorio, etc. » Ubi licet in eo quod dicit nullam vim ingeri voluntati, certissimam rem dicat, tamen in eo quod ait ipsam voluntatem inchoare motum suum, et Deum expectare voluntatem, manifeste indicat sensum suum, quod ad effugiendam vim, et non inferendam violentiam voluntati, sentit ipsam debere inchoare motum suum, et hoc expectari a Deo, nec intellexit posse ab ipso Deo causari, et inchoari sine vi, sed juxta modum voluntatis liberum. Clarius Molina prima parte, quæstione vigesima tertia, articulo quinto, disputatione prima, membro decimo, §. Quod enim, sic inquit: « Quod actus a gratia præveniente, et ab arbitrio elicited liber sit, eaque de causa capax rationis, virtutis, laudis, et honoris, quæ propter eum homini libere eo pacto influenti tribuantur, profecto non est effectus gratiæ prævenientis, sed arbitrii per eum in-

fluxum. Gratia namque præveniens determinata est ad unum, eoque ipso quod tunc in arbitrio prædestinati recipitur, ex necessitate naturæ movet ac sollicitat; ipsum autem arbitrium est quod sua innata libertate per eum influxum sibi proprium libere agit, ex eoque solo influxu habet actus ille quod libere ab homine prædestinato eliciatur. » Ubi manifeste influxus, seu motus ille internus voluntatis, qui liber est, ponitur non esse effectus gratiæ prævenientis, sed arbitrii tantum, sed gratia præveniens dicitur movere, et sollicitare ex necessitate suæ naturæ, liberum autem arbitrium ex sua innata libertate libere agere per influxum suum. Et in eodem loco, membro vi, §. Ad primum, postquam explicavit quomodo ex Deo, et ex nostro arbitrio fiat una integra causa, ita quod nulla res aut formalitas sit efficienter ab uno, quæ non ab alio, sicut cum duo trahunt navim, nihil est in motu, quod sit ab uno, et non sit simul ab alio, subdit : « Si vero in consequente sit sermo de aliquo, id est, de realitate, aut formalitate aliqua, non quidem quæ spectetur simpliciter, sed ut præcise emanat ab una parte integra suæ causæ, quo pacto actiones nostræ supernaturales quæ simul a Deo et a nobis fiunt, quatenus præcise a nostro arbitrio procedunt, dicuntur influxus nostri arbitrii, concedendum est dari aliquid quod sit a nostro arbitrio, et non aliter, ea præcise consideratione, a Deo, nisi tamquam a naturæ ipsiusque liberi arbitrii auctore, qui eam facultatem nobis contulit, ut eo pacto libere actiones nostras bonas cum eo cooperaremur. » Quæ omnia ipsis formalibus Molinæ verbis retulimus, ne quis calumniari possit, nos aliquid in hac parte ei imponere. Fatetur itaque Molina actum liberum ut liberum,

non esse effectum prævenientis gratiæ, et ut nascitur a libero arbitrio, non esse a Deo, nisi ea ratione qua Deus est auctor ipsius liberi arbitrii, eamque facultatem nobis contulit.

X. Cum ergo ad hæc devolvantur qui negant voluntatem divinam ex se efficacem esse, non potest non impugnari hoc theologicis principiis, quæ vehementer huic assertioni repugnant, cum ipse D. Thomas quasi e fronte contra Molinæ dicta pugnans, sic dicat, lib. iii contra gentiles, cap. lxxxix : « Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit libro tertio periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam, qui dicebant quod providentia non est de his, quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, etc. » Et statim addit : « Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim Isai. xxvi : Omnia opera nostra operatus es nobis Domine : unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. » Quod ibi latius probat. Vides quam e diametro Molinæ se opponat in hac parte D. Thomas et quam acriter principiis theologicis ejus sensum expugnet ? Et in eodem sensu loquitur sanctus doctor, in hac prima parte, quæstione xxiii, art. v, dum reprehendit aliquos qui distinguebant inter id quod est ex nostro libero arbitrio, et id quod est gratia, seu prædestinatione, affirmans id quod est per li-

berum arbitrium esse etiam ex prædestinatione, seu gratia. Est ergo effectus gratiæ motus nostri liberi arbitrii, qui surgit a nobis, non solum quia virtutem volendi nobis contulit, ut cooperaremur cum illo, sicut dicit Molina, sed quia ultra hoc operatur ipsum motum volendi in nobis, ut dicit D. Thomas. Sed et S. Augustinus in libro de gratia Christi, refert Pelagium posuisse a gratia Dei nos adjuvari, non quia Deus dilectionem inspiret, sed quia potentiam liberi arbitrii dedit, quam potentiam ipse possibilitatem appellabat, sicut volitionem appellabat voluntatem, et opus externum actionem. Et dicebat, ut inquit Augustinus ibi cap. vi quod : « In voluntate, et actione laus hominis est et Dei. Quod non propterea dixit quod secundum sanam doctrinam intelligi voluit, quod et velle, et operari Deus operetur in nobis, sed cur hoc dixit, satis evidenter ostendit continuo subjungendo : Qui ipsius voluntatis, et operis possibilitatem dedit; hanc autem possibilitatem in natura eum ponere de verbis ejus superioribus clarum est. Sed ne nihil de gratia dixisse videretur, adjunxit, quique ipsam possibilitatem gratiæ suæ adjuvat semper auxilio. Non ait ipsam voluntatem, vel ipsam operationem : quod si diceret, non abhorre a doctrina apostolica videretur; sed ait ipsam possibilitatem, illud videlicet ex tribus quod in natura locavit, gratiæ suæ adjuvat semper auxilio, ut scilicet in voluntate, et actione non ideo laus sit, et Dei, et hominis, quia si sic vult homo, ut tamen ejus voluntati Deus ardorem dilectionis inspiret, et sic operatur homo, ut tamen Deus cooperetur, sine cujus adjutorio quis est homo? Sed ideo ad hanc laudem adjunxit, et Deum quia nisi natura esset in qua nos condidit, qua velle, et agere possemus, nec vellemus,

nec ageremus. » Sic Augustinus. Hoc est unum quod dicebat Pelagius, scilicet actum voluntatis, et operationes nostras, in quibus laudem habemus, in tantum esse a Deo, in quantum ipse dedit nobis naturam, et potentiam volendi, atque agendi; et ideo non adjuvare Deum ut velimus, non adjuvare ut agamus, sed tantummodo adjuvare ut velle, et agere valeamus, ut citato loco capitis quinti dicit Augustinus. Verba autem Molinæ, quibus motum, et influxum liberum nostrum, quatenus emanat a nostra voluntate, ab ea præcise esse docet, valde symphona sunt his quæ retulimus, dum sub hac ratione considerando motum nostræ voluntatis, dicit ubi supra : « Concedendum est dari aliquid quod sit a nostro arbitrio, et non aliter ea præcise consideratione a Deo, nisi tamquam a natura, ipsiusque liberi arbitrii auctore, qui eam facultatem nobis contulit, ut eo pacto libere nostras actiones bonas cum eo cooperaremur, eaque ratione in laudem, et meritum nobis cederent, tamquam quæ eo modo in nostra essent potestate. » Confirmatur illud, non aliter ea præcise consideratione esse a Deo, nisi tamquam a naturæ, et liberi arbitrii auctore, qui eam facultatem nobis contulit, cum illis ex Augustino relatis : « Sed ideo ad hanc laudem adjunxit, et Deum, quia nisi natura esset in qua nos condidit, qua velle, et agere possemus, nec vellemus, nec ageremus. » Confer, inquam, et fuge.

XI. Nec obstat, quod Molina ex parte prævenientis gratiæ ponit vocationem Dei allicientis, et attrahentis voluntatem, et quidquid ex parte objecti propositi, et per moralem motionem voluntatis potentiam trahit, et movet, ut libera sua voluntate ei correspondeat et consentiat, et hoc modo inchoat Deus mo-

tum voluntatis. Non hoc obstat, quia totum hoc Pelagius non negabat, ut sæpe a nobis probatum est disputatione tertia, et constat ex loco citato Augustini, cap. vii et x, ubi docet Pelagium dixisse hanc possibilitatem voluntatis Dei gratia adjuvari per doctrinam, et revelationem per apertionem oculorum, diaboli pandendo insidias; denique suadendo omne quod bonum est, sic dicebat in desiderium Dei stupentem suscitari voluntatem, et tamen Augustinus hoc dicit non sufficere ad veram gratiam Dei confitendam, non obstante quod totum hoc nostras prævenit voluntates morali motione, id est, per objecti propositionem, quia eam suscitatur, et sic prævenit.

Igitur theologica principia, quibus hæc interna efficacia divinæ voluntatis causativa non suppositiva nostri consensus, et determinationis innititur, ad quatuor præcipua reducimus, quæ nunc a nobis explicanda sunt.

Primum est ex Scriptura.

Secundum ex Concilio Tridentino.

Tertium ex orationibus Ecclesiæ.

Quartum ex assertionibus Augustini, qui in hac parte propter acceptionem doctrinæ ejus ab Ecclesia, sufficit pro omnibus, et præsertim cum Hieronymus, et Prosper ei in hoc puncto concordent.

XII. Ex Scriptura docemus decretum, et voluntatem divinam esse infallibilem, et cui resisti non potest, et Deum immutare cor, convertere, aperire, et quidquid motus, quantumcumque interni, voluntas faciat, ab eo esse. Igitur secundum Scripturam ponenda est intrinseca efficacia in Deo, factiva, non suppositiva consensus.

Consequentia probatur. Omnis immutatio, et operatio in voluntate,

quæ fit solum per oblationem indifferentem, et indeterminatam concursus, et propositionem objecti, et motionem moralem, et quæ expectat consensum nostrum, ut juxta ejus determinationem ei cooperetur, est talis, cui resisti potest, etiam in sensu composito, nec vere et proprie causatur, et facit nostra opera, et consensum nostrum, sed solum præscit quid nos faciamus; sed voluntas, et decretum Dei sic immutans, et operans, est id cui resisti non potest in sensu composito; nec dicitur quod resisti non potest præscientiæ, sed voluntati: ergo voluntas ut voluntas ratione sui debet habere hanc antecedentiam, hanc efficaciam, hanc causalitatem infallibilem. Major est certa, quia omne objectum propositum voluntati præter Deum clare visum, non sufficit eam determinare, sed ei potest voluntas resistere, etiam eo stante, et in sensu composito, quia potest aliorum divertere, quia non habet bonitatem adæquantem totam capacitatem voluntatis. Et similiter Deus offerens utrumque concursus, et neutrum determinans, sed a voluntate nostra determinandum expectans, non facit voluntatem facere, quia quando facit, supponit voluntatem jam facere, et acceptare, nec est talis, cui resisti non possit in sensu composito, et in quantum voluntas Dei, quia potius ipsa nihil determinat, et sic non est aliquid ex parte Dei cui resistatur, quia ne sibi resistatur, non operatur, sed operationi creatæ obsecundatur.

Minor probatur, et simul primum antecedens. Nam quod voluntati divinæ, ut voluntas est, non resistatur, aperte dicitur Esther. xiii: *Non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel*: et iterum ibidem: *Dominus omnium tu es, nec est qui resistat majestati tuæ*: Rom. ix: *Voluntati ejus quis resis-*

tet? Job xli : Quis enim potest resistere vultui meo, quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Quasi irresistencia, et infallibilitas Dei nihil præsuppositum habeat, et prius, sed ipse antecedit omnia. Et idem sumitur ex illo Isai. xiv : Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare? Et manus ejus extenta, et quis avertet illam : et c. xlvii : Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet : et cap. xlvii : Non resistet mihi homo. Cui consonat Augustinus libro de correptione et gratia, cap. xiv : « Deo volenti saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium : sic enim velle, vel nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. » Ergo non solum in vi præscentiæ, sed in ratione voluntatis, et potestatis Deus superior est voluntate nostra, et quia sic superior est in voluntate, et potestate, ei resisti non potest. Non ergo id quærendum est ex præscentia nostri consensus, sed ex formali ratione potestatis, et voluntatis divinæ. Quod vero hæc voluntas divina, cui sic resisti non potest, opereatur, et faciat motum cordis nostri, etiam prout a nobis, deducitur primo ex illo i Reg. x : Immutavit ei Deus cor aliud : Esther. xiv : Transfer cor illius in odium gentis nostræ : Ecclesiastici xxxiii : In multitudine disciplinæ Dominus separavit eos, et immutavit vias eorum : Proverb. xxi : Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud : Isai. xxvi : Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine : ad Ephesios ii : Ipsius enim factura sumus, creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus. Si creamur in bonis operibus : ergo causative sunt illa opera bona a Deo, quia creative, et sic nihil supponendo; et utique opera illa libera sunt, alias bona non essent. Ecce

potestatem Dei immutantem cor, aperientem cor, sicut dicitur Actorum xvi : Cujus Dominus aperuit cor, cum tamen sit proprium opus voluntatis, sicut dicitur Cantic. v : Pessulum ostii mei aperui dilecto meo. Facit ergo Deus, et causat id quod operatur voluntas. Et hominis est præparare animam, ut dicitur Proverb. xvi, et tamen præparatur voluntas a Domino. Significat ergo Scriptura, quod quidquid intimum est in voluntate, et ex ejus visceribus enascitur, totum hoc etiam nascitur, et causatur a Deo, non supponitur, sed in universum ipse facit ut faciamus, sicut Ezech. xxxvi dicitur : Faciam ut in justificationibus meis ambuletis. Quomodo autem faciat Deus ut non faciamus, an solum offerendo concursum indifferentem, et expectando quod voluntas consentiat, et determinet se, an efficaciam ipsam præbendo, et causando in voluntate, Augustinus dicit libro de gratia et libero arbitrio, cap. xvi : « Ille facit ut faciamus, præbendo efficacissimas vires voluntati. » Si præbendo : ergo non supponendo, aut expectando a voluntate, sed efficaciam ipsam donando. Nam si voluntas efficax est in determinando se, utique hanc efficaciam ex Deo habere debet, et non ex se, quia efficacia donum Dei est, cum sit præcipuum in executione operis boni : si autem ex Deo habet : ergo prius et magis intrinsece Deus efficax est in determinando voluntatem, quam ipsa, nec a denominatione extrinseca voluntatis ipse Deus efficax denominatur, sed ab ipsa potestate sua, quia, ut idem dicit Augustinus libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. xx : « Cor regis Deus occultissima, et efficacissima potestate convertit, et transtulit ab indignatione in levitatem. » Efficax ergo est potestas Dei, non denominatione sumpta a conver-

sione, a consensu, a determinatione nostræ voluntatis, sed causando illam, et donando, quia efficaci potestate convertit illud cor; si autem convertit, non supponit conversionem, sed facit; facit autem efficacissima potestate: ergo potestas illa ex se est efficax, non ex denominatione extrinseca nostri consensus: imo si Deus expectat nostrum consensum, et determinationem, de se autem indifferentem offert concursum: ergo etiam expectat ablationem dissensus: idem est enim expectare consensum atque expectare negationem sui oppositi, qui est dissensus, sed per dissensum cor est durum, et resistens conversioni, et consensui: ergo Deus expectat ablationem duritiæ a corde, non eam effective aufert, siquidem offert concursum indifferentem ad auferendam duritiam, vel non auferendam, ad dissensum vel consensum; nec sufficit proponere objectum, et mediante objecto inclinare voluntatem, quia objectum per se non sufficit tollere duritiam, et ponere consensum, nisi alliciendo, et finalizando, non causando effective, sed hoc totum potest rejicere voluntas, et ad aliud divertere: sola ergo ipsa tollit duritiam suam, quia tollit dissensum suum. Dicit autem Scriptura: *Auferam a vobis cor lapideum, et dabo vobis cor carneum*, Ezech. xi et Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, cap. viii id explicat de gratia, seu divino concursu, et causalitate: « Hæc inquit, gratia quæ occulte humanis cordibus divinæ largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur, imo quippe tribuitur ut cordis duritia primitus auferatur. » Si ideo tribuitur, ut cordis duritia auferatur: ergo illa gratia non supponit cordis duritiam ablatam, sed aufert, et causat ablationem. Quod si causat: ergo ex se efficax est, non denominatione ex-

trinseca, per denominationem enim extrinsecam non causat, nec solum proponendo objectum tollit duritiam, quia objectum se solo non sufficit, cum respuat illud sæpe voluntas. Ut ergo non respuat objectum, aliquid præter objectum, et ejus efficientiam requiritur. Vel ergo efficientia voluntatis, vel Dei agentis voluntatem. Primum non sufficit, quia ad hoc ut voluntas efficiat, illa Dei motio, et influentia requiritur: ergo secundum. Et obiter adverto hanc gratiam, seu divinum concursum appellare Augustinum occultum, ut ex hoc elidas aliquorum sensum qui ad moralem concursum confugiunt in hac parte, quia nihil de hoc sentimus, et experimur. Si occultissime Deus sic agit in corde, non est necesse sentiri, sed intelligi.

XIII. Sic ergo sit argumentum. Voluntas cui non potest resisti, est efficax, et infallibilis per locum intrinsecum, et antecederet ad prævisionem nostri consensus: ergo voluntas divina etiam ut immutat, et operatur, seu providet nostras voluntates, est ex sua natura, et ab intrinseco efficax. Minor probatur, quia si voluntas divina est talis quod ei potest resisti secundum se, et per locum intrinsecum, solum autem non potest resisti ex prævisione, et suppositione consensus: ergo non considerata divina voluntate secundum se, et ante præscientiam nostri consensus, possibilis est aliqua resistantia in voluntatem divinam, non orta nec derivata a Deo, sed a sola creatura sine influxu Dei. Patet consequentia: nam si esset cum influxu Dei, jam esset cum voluntate Dei, quia influxus ille libere oriretur ex Deo: ergo a voluntate ejus: ergo esset contra voluntatem ejus, nec resistens ei. Si autem esset illa resistantia sine influxu Dei, et ipso non cooperante: ergo aliquid reale, et creatum est possibile, quod sit

independens in esse a Deo, et non sit causatum a Deo, scilicet illa resistantia, et quod invito Deo possit esse in mundo, quod esset horribilis impietas. Quod si antecederet ad omnem prævisionem mei consensus est impossibilis resistantia aliqua ad voluntatem divinam in sensu composito, ergo antecederet ad omnem prævisionem, et suppositionem mei consensus divina voluntas est infallibilis, et irresistibilis in eodem sensu composito: ergo et efficax quia si efficax non est, sed indifferens, resisti illi potest. Et sic impertinenter recurrit ad prævisionem mei consensus ut infallibilis, et efficax sit ex tali prævisione, si ex natura sua, et antecederet ad talem suppositionem, et prævisionem est impossibilis essentialiter in sensu composito, et illa voluntate stante omnis resistantia ad divinam voluntatem. Et si ex eo non potest sibi resisti, quia tunc solum operatur quando prævidet nihil sibi resistere; sed voluntatem consistere quasi metuens in campum procedere, nisi quando nullus est hostis: ergo per se primo sibi ipsi non potest voluntas humana resistere, ex eo autem quod sibi non resistit, nec divinæ voluntati resistit, quia tunc solum operatur, quando præscit sibi non resistendum. Non sic autem dicit Scriptura, quod nulla voluntas sibi ipsi resistit, sed voluntati Dei nullus resistit.

XIV. Confirmatur totum hoc ex illa frequenti Scripturæ comparatione, qua comparat nos, et voluntates nostras ad Deum, sicut lutum ad singulum, vel fictorem, qui utitur a massa terræ ut vult, non quia tollit a nobis virtutem et libertatem operandi, sed quia dat illam, et motu suo illam versat, sicut figulus massam: et ita libera voluntas debet efformari, et præveniri a Deo in sui

efficacia motus, sicut lutum a figulo Jerem. xviii: *Ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, dicit Dominus*: et sicut instrumentum ab artifice, non instrumentum efficaciam artificis determinare. Quo exemplo sæpe utitur D. Thomas explicando voluntatis dependentiam a Deo in efficacia, et cooperatione propria sua: in hac enim a Deo incipit moveri, et formari sicut instrumentum ab artifice. Videatur in contra gentil. cap. clxvii, ubi inquit: « Sub Deo, qui est primus intellectus, et volens ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente: oportet ergo quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimæ perfectionis, quæ est adeptio beatitudinis, nisi per virtutem divinam: indiget ergo auxilio divino, etc. » Et cap. cxlviii: « Auxilium divinum sic intelligitur homini adhiberi ad bene agendum quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti, unde dicitur Isai. xxvi: Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine: causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ejus: ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. »

XV. Secundo, ex Concilio Tridentino formo argumentum pro ista intrinseca efficacia Dei causante effective ipsum motum voluntatis nostræ, non ab ea supponente efficaciam denominationem. Nam in sessione vi, cap. v, docet: « Exordium justificationis in adultis sumendum esse a præveniente gratia, hoc est a vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque

adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando disponantur.» Quibus verbis non negabunt oppositi auctores loqui Concilium de efficaci gratia Dei, cum maxime ex hoc loco conentur probare ex verbis subsequen- tibus, et statim citandis, posse nos gratiæ efficaci dissentire, et sic ab ejus efficacia antecedente, non præveniri. Aut si Concilium hic non loquitur de efficacia gratiæ, nusquam contra hæreticos definit gratiam efficacem non tollere liberum arbitrium, et sic remanet suspensa illa determinatio in re tanti momenti. Convenimus ergo quod loquitur de efficaci gratia. Jam probandum est, quod loquitur de efficacia convenienti ei ab intrinseco, et antecederet ad consensum nostrum non ex ejus prævisione. Et hoc sic deduco : Nam Concilium dixit exordium justificationis sumi a gratia præveniente, et loquitur de gratia efficaci, sed noster consensus ut liber, et ut a nobis etiam conducit ad justificationem, quia sine consensu nostro non justificamur: (loquor de adultis) ergo exordium illius consensus, etiam ut liber, et ut a nobis a gratia præveniente sumitur; non autem a gratia indifferenti expectante ad suam determinationem, et efficaciam nostrum consensum; sic enim ab ipsa non sumeretur exordium in executione (de hac loquitur Concilium) quia gratia præveniens non potest exordium in executione dare, nisi efficax fuerit; dum enim indifferens est, nihil determinate causat, dum determinata non est. Ergo si ipsa dat exordium etiam consensui libero, ut liber est, et ut ad justificationem requiritur, prior debet esse et antecedere ipsum consensum, etiam ut efficax est, non ab ipso consensu efficaciam desumere: sic

enim a consensu desumeretur exordium in exercitio, ante illum enim vocatio in statu indifferenti est; ergo non dat exordium in executione: præsertim quia exordium dare, est causam efficientem esse, quia efficiens, ut definiunt Philosophi, est unde incipit motus.

XVI. Dices: Gratiam quidem prævenientem dare exordium nostræ justificationi, antecedere consensum modo morali, scilicet per modum ipsius vocationis, non effectiva ipsius decreti antecedentia in ipsum consensum: nam hoc expresse dicit Concilium verbis relatis, dum inquit: « Exordium sumi a præveniente gratia, hoc est a vocatione qua vocantur a Deo, etc. » Vocatio autem pertinet ad intellectum, et ad propositionem objecti, et vocis Dei, quod totum morale est respectu consensus nostri, et ab illa morali causalitate sumit exordium justificationis.

Sed contra est, quia Concilium hanc vocantem gratiam non solum ponit esse excitantem, quæ pertinet ad illuminationem intellectus, sed etiam adjuvantem, quæ pertinet ad infirmitatem voluntatis: Spiritus enim adjuvat infirmitatem, utramque enim hanc gratiam ponit Concilium verbis supra citatis ibi: « Ut per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se, etc. disponantur. » Ubi adjuvans distinguitur ab excitante, et constat quod excitatio fit per aliquem actum intellectus percipientis aliquod objectum: si ergo adjuvantem gratiam intelligeret illam, quæ solum medio intellectu prævenit, et disponit, idem esset excitans atque adjuvans et inutiliter repeteret adjuvantem, et excitantem, si idem sunt, idemque utroque vocabulo significatur; nisi dicatur utramque illam gratiam esse eandem in entitate, differre autem formalitate, et ministerio. Sed

hoc nobis sufficit, quia, quidquid sit de entitate, pro nunc non agimus nisi de effectibus quos facit illa gratia, tum illuminando intellectum per excitationem, tum adjuvando infirmitatem voluntatis per Spiritum, et virtutem. Non enim sufficit dicere quod hoc adjuvare solum est per objecti propositionem, et illuminationem: sic enim non est aliud, quam ipsum excitare, nec est aliud quam doctrina vellet, vel revelatio aliqua, totum hoc enim pertinet ad illuminationem, seu manifestationem objecti per intellectum. Hunc autem modum gratiæ adjuvantis etiam Pelagius admisit, ut constat ex Augustino libro de gratia Christi, c. vii, et c. x, ut sæpe a nobis allatum est. « Adjuvat nos Deus, inquit, per doctrinam, et revelationem, dum cordis nostri oculus aperit, dum nos multiformi, et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat. » Ubi per ly adjuvat, satis significabant se loqui de adjuvante gratia, et hanc etiam agnoscebat stupentem suscitare voluntatem in eodem capite decimo Absit autem ut Concilium nomine adjuvantis gratiæ condistinguendo illam contra excitantem, intelligat id quod intelligebat Pelagius, sed id quod docebat Augustinus nempe illam gratiam adjuvantem, non esse quæ operatur in nobis velle sola suasionem, revelationem, illuminationem, manifestationem, et propositionem objecti, sed subministrationem virtutis in voluntatem. Hæc est adjuvans gratia de qua loquitur Concilium. Redeamus nunc ad argumentum.

XVII. Insto ergo contra responsionem datam sic: In vocatione, quæ est gratia præveniens, unde sumit exordium justificatio, non solum includitur gratia excitans, et illuminans, sed etiam adjuvans: ergo non solum excitans, sed etiam adjuvans dat exordium justificationi. Patet consequentia, quia dicit

Concilium exordium sumi a præveniente gratia, quæ est vocatio, in qua vocatione includitur et excitans et adjuvans gratia: ergo etiam ut adjuvans dat exordium justificationi et sic adjuvans non est pure, et præcise cooperans, sed etiam antecedens, et dans exordium. Sed dicit Concilium quod: « Hoc fit ut per excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eadem libere assentiendo et cooperando disponantur: » ergo adjuvans gratia non ita indifferenter offertur a Deo quod expectet assensum liberum voluntatis pro una parte, et inde denominetur extrinsece efficax, sed ipsa disponit ad assensum ipsum liberum, quod sic disponit: ergo præcedit, et determinat. Determinat autem non solum excitando, et proponendo objectum, quia hoc pertinet ad excitantem gratiam: ergo influendo et movendo ipsam voluntatem: ergo ante assensum liberum est efficax ex se, et non solum indifferens, quia etsi excitans gratia, quæ proponit objectum, possit intelligi, quod etiam indifferenter proponendo disponit moraliter, et operatur sic ad consensum, ut ipsa voluntas acceptet, tamen adjuvans gratia ut distincta ab excitante non operatur per propositionem objecti, sed per influxum, et subministrationem virtutis. Si ergo indifferenter offertur, suspenditur ejus influentia et subministratio, quousque acceptet voluntas. Si autem suspenditur influentia ejus: ergo non disponit influxive, ut voluntas acceptet, et consentiat, si quidem ab ejus consensu dependet determinatio influentiae disponentis. Dicit autem Concilium quod disponit. Quod statim expressit Concilium in initio c. vi: « Disponuntur, inquit, ad ipsam iustitiam dum excitati et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere

moventur. Pondera illud excitati et adjuti: non solum ad hoc ut disponantur præcedit excitans gratia, sed etiam adjuvans, et sic adjuti disponuntur et moventur libere; prius ergo adjuti, quam libere moti: ergo esse adjutum a gratia, est causa illius libere motionis in Deum, quæ libera motio est ipse consensus, seu determinatio ex parte nostra. Non ergo indifferenter datur hoc adjutorium, nec expectat a consensu nostro determinationem, sed eam causat, quia sic adjuti disponuntur, et moventur libere. Unde idem Concilium in canone tertio, resumens hanc doctrinam capite quinto, inquit: « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, etc. » Ubi illud quod dixerat capite quinto, ut perejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se libere assentiendo disponantur hic per effectus excitantis et adjuvantis gratiæ explicat dicendo liberum arbitrium motum et excitatum, ubi ly excitatum est effectus proprius gratiæ excitantis: ergo ly motum est effectus proprius gratiæ adjuvantis: gratia ergo adjuvans non solum est simultaneus influxus in effectum, sed antecedens in ipsum liberum arbitrium, quia reddit illud motum: dicit enim liberum arbitrium motum, et excitatum nihil cooperari, etc. Prius ergo est motum ab adjuvante gratia, quam cooperetur. Est autem motum motione influxiva, non solum propositiva objecti, id enim pertinet ad excitantem seu illuminantem gratiam: ergo si influit, determinata jam est, influentia enim indifferenter oblata non influit sub illo statu indifferenti, sed suspenditur.

XVIII. Denique, ex hoc intelligitur alia verba Concilii in eodem capite quinto, quæ oppositi auctores

vehementer urgent contra nos, et si recte inspiciantur, sunt pro nostra sententia: dicit enim Concilium sicut: « Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam, et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo, libera sua voluntate possit. » Quoloco Concilium jugulat hæresim Calvini, et aliorum qui dicunt nostram libertatem tolli per auxilium gratiæ efficacis, quia movemur a Deo ut quoddam inanime, et mere passive se habens. Concilium autem ut formaliter, et directe isti errori se opposneret, locutus est de gratia præveniente eamque efficaci: de hac enim loquebantur hæretici, et ostendit gratiam efficacem esse talem, quæ relinquat hominem inanimem, et mere passive se habentem. Ad quod sumit fundamentum contrarium Calvinistarum, quia ipsi putant hominem non excitari a gratia, sed pure moveri, sicut equus a sessore. Concilium autem ponit hominem a gratia et excitari, et adjuvari, seu moveri, sed motu supponente excitationem, et moralem motionem quæ fit per propositionem intellectus, seu illuminationem. Et ita cum efficax gratia præveniens includat duo secundum Concilium, scilicet excitantem ex parte intellectus, ubi fit illuminatio; adjuvantem ex parte voluntatis, ubi est robur, et virtus subministrata per Spiritum, voluit Concilium probare quod voluntas non sit pure recipiens, et velut quoddam inanime, præsertim attendendo ad id quod tenet se ex parte excitantis, et illuminantis gratiæ, quia videlicet cor hominis recipiens illuminationem Spiritus sancti potest illam rejicere, id enim manifestant verba Concilii dicentis: « Ita ut tangente Deo cor ho-

minis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, qui illam et abjicere potest. » Ubi ly illam refert illuminationem, nec enim est aliud super quod cadat. Id ergo quod illuminationis, et motionis moralis est ineffici gratia, et ex parte excitationis se tenet, homo abjicere potest, quia quidquid moralis motionis est, ex parte illuminationis, et propositionis objecti se tenet, totum hoc potest rejicere voluntas, licet stante efficacia gratiæ, quæ etiam adjuvantem includit, non possit in sensu composito, et potentia consequenti, sed solum in diviso, et potentia antecedenti abjicere, ut postea in solutione argumentorum magis expendemus.

XIX. Cum ergo Calvinus, et hæretici in hoc maxime sensu procedant, quod gratia Dei efficax sit ex natura sua, et antecederet ad consensum nostrum, indeque inferant lædi libertatem nostram, cogique voluntatem ut Concilium errorem istum elideret, necesse erat vel negare illud antecedens, scilicet quod gratia Dei non sit efficax ex natura sua, et sic declarare falsam esse suppositionem eorum, et intelligentiam de efficacia gratiæ. Vel admitendo eorum suppositionem quod gratia erat ex natura sua efficax, negare consequentiam, scilicet quod talis efficacia destruat libertatem, et ut inanimum instrumentum relinquat, eo quod mediante illuminatione, et excitatione, tangit Deus cor hominis, quam illuminationem potest abjicere homo, et stante illa, et juxta illam movetur ad consensum per adjuvantem gratiam: non enim poterat ille error destrui, nisi altero ex his modis, aut scilicet negando antecedens, aut consequentiam. Sed Concilium nusquam declaravit contra Calvinum, suppositionem illam et antecedens esse falsum, quod

gratia ex natura sua et antecederet ad consensum sit efficax, ut ex toto ejus contextu constat: ergo admisit illud antecedens, et convenit in illa suppositione, negavit autem consequentem, quod talis efficacia destrueret libertatem. Et hoc est quod nos dicimus, et sic supponit Concilium efficaciam intrinsicam voluntatis Dei.

XX. Ex tertio capite, scilicet ex orationibus Ecclesiæ deducitur theologicum argumentum, quod semper apud Augustinum invictum fuit, sicut etiam ex promissionibus Dei idem sanctus doctor argumentum deduxit ad probandum Deum facere quod promittit, et facere ea quæ per voluntatem nostram facienda sunt, quia ipse facit ut illa faciamus. Formatur ergo sic argumentum: Id quod postulamus a Deo, ex ejus gratia beneficioque procedit, sed oramus pro nostræ voluntatis consensu, mutatione, determinatione, etc. ergo etiam ille motus, et consensus a Dei gratia causatur, non supponitur aut expectatur. Consequentia patet, quia si non causeretur, sed supponeretur, non a Deo daretur, nihil enim dat quod non causet, si non daretur, frustra pro eo rogaretur: sed deberemus rogare Deum, ut quando præscit non consensuros det gratiam, non ut nos consentientes faciat quando rebelles sumus. Major autem est certa, quia, ut sæpe Augustinus dicit, oratio est clarissima gratiæ testificatio: nemo enim petit ab aliquo, nisi quod ab ipso dandum est, nec Deus dat aliquid quod non causet, atque adeo si dat consensum, causat illum, si causat antecedit, et antecederet efficaciam habet et determinationem, sine qua non potest causare, et multo minus causare consensum, si a consensu determinandus est Dei concursus. Minor constat ex pluribus Ecclesiæ orationibus, quibus

orat ut Deus nos convertat, ut rebelles ad se compellat propitius voluntates, ut infideles trahat ad fidem, etc. Quas orationes non ad hoc fundit Ecclesia, ut Deus solum nos excitet propositione objecti, et doctrinæ, offeratque ex parte sua concursum indeterminatum, quem nos consensu nostro determinemus, sed ut ipsum consensum faciat in nobis, nec etiam ut det nobis concursum simultaneum præcise, quia hic supponit voluntatem nostram jam conversam et consentientem, si quidem simul atque concorditer cum Deo influit, sed ut convertatur et consentiat, seu ex non consentiente fiat consentiens, hoc erat Ecclesia, quæ pro rebellibus voluntatibus et non credentibus, seu non consentientibus orat ut consentientes fiant. Deducitur clare ex Augustini epistola CVII ad Vitalem, ubi id apertissime tractat, præsertim in principio epistolæ, et circa finem. Dicit enim in principio epistolæ sic: « Cum audis, quod ait Apostolus, Deus operatur in nobis velle et perficere, respondes, per legem suam, per Scripturas suas Deum operari ut velimus, quas vel legimus, vel audimus, sed eis consentire, vel non consentire ita nostrum est, ut si velimus fiat, si nolimus nihil in nobis operationem Dei valere faciamus: (quid apertius pro assertionem opposita voluntatis Dei indifferentis quæ a nostra operatione et consensu efficax, vel inefficax redditur?) operatur quippe ille, dicis, quantum in ipso est ut velimus, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil in nobis prosit, effecimus. Quæ si dicis, profecto nostris orationibus contradicis. » Et circa finem epistolæ: « Numquid, inquit, prohibebis Ecclesiam orare pro infidelibus ut sint fideles, pro iis qui nolunt credere, ut velint credere, pro iis qui ab ejus lege, doctrinaque

dissentiant, ut legi ejus, doctrinæque consentiant? » Et tandem concludit: « Hæc et alia testimonia, quæ commemorare longum est, ostendunt Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, et prævenire in hominibus bonarum merita voluntatum, ita ut voluntas per antecedentem gratiam præparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur. » De eodem videri potest Augustinus libro de gratia Christi, cap. xxv, et libro de prædestinatione sanctorum, c. xx, et aliis multis locis, quibus ex oratione qua rogamus Deum ut nos convertat, probat ab ipso donari et præveniri hanc voluntatis determinationem. Ex hoc autem assumitur argumentum ad probandum decretum illud, et voluntatem Dei indifferentem non dari, sed determinate ad consensum. Nam oramus Deum pro consensu bono nostræ voluntatis determinate, non pro oblatione concursus indifferentis, ex quo potest non sequi consensus; nec solum oramus ut Deus alios convertat, et voluntates eorum mutet, sed ut nostras proprias voluntates obedientes sibi faciat, et rebelles voluntates ad se propitius compellat, et tamen Deus offert nobis indifferentem illum concursum, et excitationem sufficientem, et sæpe valde vivacem, et tamen adhuc oramus ut rebellem nostram voluntatem ad se compellat, quia hæc oratio generalis est pro omnibus, etiam qui valde vivacem habent excitationem, et cognitionem, et tamen nondum determinantur et convertuntur: ergo sentit Ecclesia quod post oblatum concursum indifferentem, in quo nondum relucet determinatio ad consensum bonum, et post excitationem, et propositionem objecti factam a Deo, etiam vivacem, et vehementem, aliquid restat exhibendum a Deo et donandum, quo fiat con-

sensus iste, et motus voluntatis nostræ. Quid est illud, si non est determinata efficacia causans eum? Nam si est oblatio indifferentis concursus, aut illustratio, et vivida objecti propositio, post totum hoc potest voluntas non consentire, et sic restat voluntatem se determinare, et non manere inconversam, et induratum sicut ante. Et posset Deus dicere: Quid amplius a me petitis, cum ego vestrum expectem consensum, ut de facto cooperer, et in manu vestra est incipere, et determinare ut ego prosequar? Non ergo nisi ridicule ego peterem a Deo ut meam voluntatem convertat et emolliat, si ipse Deus expectat meum consensum, ut ipse cum efficacia et determinatione operetur.

XXI. Confirmatur, quia Deus potest promittere mihi obedientiam meam, et consensum ab bonum, sicut fidem, quæ importat motum voluntatis, ut manifeste docet Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, c. x. Ergo potest eundem consensum et determinationem nostram causare. Consequentia est manifesta in S. Augustini loco nuper citato ubi inquit: « Quando promissit Deus Abrahæ fidem gentium, dicens patrem multarum gentium posui te, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promissit: promissit enim quod facturus ipse fuerat, non quod homines, quia etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit, non ipsi faciunt, ut ille faciat quod promissit, alioquin ut promissa Dei compleantur non in Dei, sed in hominum est potestate. » Ex quibus verbis declaratur sic vis argumenti: Deus promittit fidem gentium, quæ stare non potest sine motu libero, et consensu, et determinatione voluntatis, etiam ut libere oritur ab ipsa, quia, ut Augustinus inquit, credere

non potest homo nisi volens. Si ergo ad hunc motum, et determinationem voluntatis habendam solum offert Deus indifferentem concursum, et habet decretum, seu prædestinationem indifferentem ex parte sua, et non efficacem et determinatam, sed solum ex præscientia sua, qua videt voluntatem creatam determinandam, et determinaturam divinum concursum, et decretum: ergo aliquid promittit Deus quod non est ipse facturus, et cuius non erit efficiens, sed solum coefficiens; determinationem autem ejus præscit, non causat. Patet consequentia, quia in illa fide gentium, quam Deus promittit, includitur ipse motus, et determinatio voluntatis nostræ, cui Deus solum offert indeterminatum concursum suum; promittit autem Deus non solum concursum suum indeterminatum, sed actum ipsum determinatum credendi, videlicet ipsam fidem gentium: hoc autem determinatum Deus præscientia sua attingit, non efficacia, et decreto suo causat, licet ei concauset, et cooperetur ad effectum: ergo aliquid in illa fide promittit Deus quod non facit, sed præscit et supponit, et a quo denominatur efficax; alioquin si illud etiam causat, et facit Deus, antecederet est efficax decretum suum, non ab illo quod causat efficax dicitur; et tamen promittit Deus etiam motum illum, quia totum quod in fide est, absolute promittit: ergo promittit aliquid quod non facit, sed præscit, et quod per alium adimplendum est, scilicet per voluntatem nostram, a cuius consensu expectat denominationem efficaciam suam. Consequens non solum est contra dicta verba Augustini, sed etiam contra ea quæ statim subdit: « Credidit Abraham dans gloriam Deo, quoniam quæ promissit, potens est et facere: non ait prædicere, non ait præscire;

nam et aliena facta potest prædicere, atque præscire, sed ait potens est et facere, ac per hoc non aliena facta sed sua. » Sed promittit propriam determinationem, et consensum voluntatis meæ, etiam ut liberum, et ut a me, ut patet in promissione fidei: ergo illum non solum præscit et supponit, sed causat; ergo ante illum determinatum est efficax est decretum quod id facit.

XXII. Ultimo, extant in hoc assertiones Augustini quæ prorsus convincunt efficaciam hanc intrinsicam, et ex natura rei convenientem decreto divino, quarum plurimas inter hæc theologica argumenta deduximus: alia supra ostendendo D. Thomam ex Augustino sumpsisse hanc doctrinam, et quomodo ipse posuerit efficaces vires nobis præstari a Deo ad hoc ut faciamus, et sic efficaciam ejus non a nobis expectare, sed nobis præbere. Nunc breviter insinuabo Augustinum non recessisse ab eo quod S. Hieronymus unico verbo resolvit agens contra Pelagianos in epistola ad Ctesiphontem, c. III: « Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum: dicit enim idem Apostolus: Deus est qui operatur in nobis, et velle et perficere. » Hic ego inquirō: Actus liber, sicut dicit Vasquez disputatione illa xcix, c. vii, si non respicit causam primam, sed solum voluntatem creatam, nonne meus est? Velle ergo et currere, ut liberi actus, aliquid meum est: imo nihil tam meum, quam velle in quantum liberum: sed velle illud in quantum meum, non sine Dei auxilio est meum: ergo in quantum liberum, (idem enim est liberum et meum) Dei auxilio eget, ut sit meum: ergo non solum respicit auxilium ut cooperativum, et simultaneum sibi, sed ut causativum sui, et antecedens se. Patet

consequentia, quia per auxilium simultaneum velle illud non fit meum, sed supponitur meum, et sic simul cum auxilio influit: non enim est simul cum alio nisi supponatur esse in se: nam si est ab alio, et ut sit in se, dependet ab alio, jam non simul cum illo, sed ab illo est, et consequenter illud est prius, quia ab illo istud est, si ergo ut sit simul cum auxilio, supponitur quod sit in se, et non ab auxilio: ergo jam est meum sine auxilio, ut simul influat cum auxilio, quod contradicit Hieronymo: licet enim ut influat in actum non sine auxilio simultaneo influat, tamen ut sit meum, id est, ut sit in se talis volitio, sine auxilio simultaneo est, quia ut simultaneo influat, supponitur esse in se, et esse meum. Hieronymus autem non dicit quod sine auxilio Dei non influet, aut non operabitur illud velle, sed quod non erit meum, id est, non existet in se, seu non exiet a me, exeundo enim est meum. Unde etiam in quantum meum, et ut liberum ad causam primam referendum est, quod Vasquez negat.

XXIII. Hanc doctrinam perpetuo confirmavit et docuit Augustinus ponens quod Deus intra voluntatem operatur, ut ex nolente volentem reddat, cum autem non transferatur voluntas de nolente in volentem, nisi per determinationem, et consensum suum, et per illud liberum quod est meum, si hoc Deus operatur intra cor, utique ex se efficaciam habet, non ex meo consensu expectat, quia ipsam determinationem mei consensus causat. Constat hoc ex Augustino libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xix: « Quistrahitur, si jam volebat? Et tamen nemo venit nisi velit. Trahitur ergo miris modis ab illo, qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut

volentes ex nolentibus fiant. » Et c. xx: « Deus cor regis occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione in lenitatem. » Vide quomodo vocat potestatem Dei efficacissimam, quod utique non haberet, si in ratione potestatis est solum indifferentissima, et solum offert concursum indifferentem et indeterminatum, redditur autem efficax solum denominatione extrinseca ab actu consensus, quem præscit, non a potestate qua causat. Jam hunc locum supra ponderavimus, sicut et illum ex libro de gratia et libero arbitrio, ubi iterum hanc efficaciam tribuit Augustinus viribus datis a Deo voluntati, ut faciat, non a consensu nostro expectare dicit: « Ipse, inquit, facit ut faciamus, præbendo efficacissimas vires voluntati. » Si præbet efficacissimas, quomodo ipsa expectat, et præscientia sua supponit, quod efficaces reddantur? Alia loca videantur supra et in tota disputatione tertia, ea enim, repetere molestissimum esset; præsertim cum sæpe dicat operari Deum intus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates, ut libro de gratia et libero arbitrio, c. xxi, et alibi sæpe.

XXIV. Nec dici potest quod sensus Augustini est, operari Deum hunc motum, et hanc inclinationem mediante motione morali de se indifferenti, et objecti excitatione seu propositione. Contra enim est, tum quia dicit Deum intus in corde operari, id est, in voluntate, propositio autem objecti, seu motio moralis, intus in voluntate non fit, sed ab intellectu, qui est extra voluntatem; tum quia motio moralis innitur ipsi bonitati objecti, cujus virtute fit, Deus autem solum se habebit ut proponens illud magis vel minus vivaciter; sed tamen non nisi mediante bonitate objecti movet, nec magis movet, quam ipsa bonitas

alliciat. At Augustinus dicit, inclinationem hanc voluntatis fieri ab ipsa omnipotentissima Dei potestate: non ergo solum mediante bonitate objecti, quæ bonitas non est potestas omnipotens, sed limitata allicientia. Dicit autem Augustinus libro de correptione et gratia, c. xiv, quod: « Sine dubio habet Deus humanorum cordium quo placeret inclinandum omnipotentissimam potestatem: » ergo inclinatio cordis in vi potestatis omnipotentissimæ fit, non sola allicientia finiti objecti, quæ omnipotentem potestatem non habet, sed finitæ allicientiæ est. Tum denique, quia, ut sæpe vidimus, præsertim disputatione tertia hanc motionem moralem media illustratione et propositione objecti Pelagius non negabat, ut constat ex libro de gratia Christi, capite x, et tamen eam non sufficere docet Augustinus.

ARTICULUS VI.

Solvuntur argumenta contraria.

Quæ opponuntur contra efficaciam decretorum, fere sunt eadem, quæ adstruuntur pro scientia media; hæc enim duo invicem se consequuntur, ut negata efficacia intrinseca decreti divini, scientia media debeat poni, ut Deus succurratur in directione infallibili suæ providentiæ. Tamen breviter dicimus illa reduci ad præcipua quatuor capita, unde omnis argumentorum vis hac parte dimanat.

Primum est, ex aliquibus auctoritatibus quibus sancti indicant Deum non prædeterminare, aut antecedere liberum nostrum arbitrium.

Secundum et præcipuum, quia lædit libertatem, si ex se efficax et determinata est voluntas divina; nostra autem non potest eam avertere.

Tertium, quia sine tali efficacia antecedente, et applicante deesset nobis aliquod principium omnino requisitum ad operandum, et sic culpæ nostræ tribuendum non est, si sine ipso non operamur bonum.

Quartum, ex concursu ad actum peccati ex parte suæ entitatis, ad quem nullo modo potest efficaciter Deus impellere, et movere.

ARGUMENTA AB AUCTORITATE.

I. Primo, arguitur auctoritate Conciliorum, quæ dicunt efficaciam hanc talem esse quod ei potest resisti, et Scripturæ, quæ significat Deum attrahendo, et pulsando, et immutando trahere cor, quæ est motio indifferens. Concilia sunt primo Senonense in decretis fidei, decreto xv, ubi loquens de libero arbitrio, inquit: «Juxta sacram Scripturam eo extendimus, ut voluntas humana misericordiæ prævenientis auxiliosuffulta, et interiori et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta sese convertat in Deum, Deo appropinquet, et ad veram illam gratiam se præparet, qua tandem accepta sit ad vitam æternam. Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu, nec momentum quidem prætereat, quo non stet ad ostium, et pulset, cui si quis aperuerit januam, intrabit ad illum, et cœnabit cum illo. Nec denique tale sit hujusmodi Dei trahentis auxilium, cui resisti non possit. Quoties enim Dominus voluit congregare filios Hierusalem, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluerunt. Frustra certe Stephanus Judæos duræ cervicis, et incircumcisis auribus argueret, qui semper Spiritui sancto resisterent. Frustra

Paulus Thessalonicenses admone-
ret, Spiritum ne extinguerent, si di-
vinis inspirationibus homines ine-
vitabiliter raperentur. » Ita Conci-
lium: Ex cujus verbis fit validum
argumentum: Quia Concilium lo-
quitur de auxilio efficaci, de illo
enim loquitur, per quod hæretici
dicebant tolli libertatem nostram,
ipsi autem per auxilium ex se effi-
cax tolli dicunt: sed hoc dicit tale
esse quod ei resisti potest: ergo non
habet efficaciam ab intrinseco, sed
ab extrinseco, si enim ab intrinseco
esset efficax, ei resisti non posset.

II. Et confirmatur, quia illa exem-
pla quæ affert Concilium ex Scriptu-
ra, sunt talia quod eis de facto ali-
qui resisterunt: de facto enim Judæi
noluerunt esse sub Christo, et duræ
cervicis fuerunt, etc. ergo sentit
Concilium quod auxilium efficax,
de quo loquitur, est tale, quod ei
aliquando de facto, et in sensu com-
posito resistitur: ergo ab extrinseco
est efficax, et non ex sua natura,
quia stat amittere hanc efficaciam,
et ei resisti de facto.

III. Deinde, formatur argumentum
ex Concilio Tridentino sess. vi, c. v
et canone iv. In quibus locis est cer-
tum loqui Concilium Tridentinum
de gratia efficaci, dum dicit: «Exor-
dium justificationis sumi a gratia
præveniente, id est, a vocatione qua
Deus nos vocat ut cooperemur assen-
tiendo libere et disponamur ad ip-
sam justificationem; » quod totum
pertinet ad efficacem motionem, et
gratiam, sine qua non disponimur,
non assentimur, non convertimur,
licet possimus converti per solum
sufficiens auxilium. Concilium au-
tem non definit quod possumus per
illam gratiam disponi et converti,
sed quod disponimur, et converti-
mur: loquitur ergo de gratia effica-
ci. Imo circa hanc erat totum pon-
dus definitionis contra hæreticos,
qui gratiam efficacem, seu motio-

nem Dei dicebant tollere libertatem, et voluntatem nostram, vel tantum passive se habere, et ut quoddam inanime, vel solum manere spontaneam, non liberam. Definitio ergo contra illos de gratia efficaci procedere debet. De illa autem dicit Concilium quod potest eam homo abjicere, imo inde probat non se habere hominem passive, aut nihil omnino agere inspirationem illam recipiens, quia illam abjicere potest: ergo evidenter supponit Concilium quod postquam de facto recepta est in nobis illa gratia efficax, potest eam homo abjicere, eique resistere, quia non abjicitur a nobis, nisi quod in nobis receptum est; quod autem non habemus de facto quomodo abjicimus? Aut si quando de facto recepta est, non potest abjici: ergo semper quod homo operatur, non manet liber, quia nunquam operatur de facto, nisi habendo illam gratiam, et ea posita non potest abjici, et sic deficit probatio Concilii in omni operatione, quæ de facto datur. Eodem modo id probatur ex verbis canonis IV, quod: « Liberum arbitrium motum, et excitatum potest dissentiri si velit: » ergo etiam recepta motione, et excitatione efficaci (de qua sine dubio loquitur) potest dissentiri. Ergo est possibile contingere dissensum cum illa motione, quia posita illa potest adhuc dissentiri: ergo frustrari potest. Et urgetur, quia si de facto dissentiret posita illa motione, de facto conjungeret dissensum cum illa, et frustraret illam; ergo si potest dissentiri posita motione, potest frustrare et conjungere dissensum cum motione; illud enim verbum potest, ad aliquem actum dicit ordinem, nec ad alium quam ad ipsum dissensum de facto.

Duplex ex cogitata est solutio isti loco Concilii.

IV. Prima innititur vulgari dis-

inctioni de sensu diviso, et composito. Cum enim dicit Concilium quod potest abjicere inspirationem illam efficacem, et potest ei dissentiri si velit, intelligitur quod potest in sensu diviso, non in composito, id est, non potest simul conjungere efficacem illum concursum cum dissensu opposito, potest tamen cum illo retinere potentiam ad faciendum dissensum, si non esset tale auxilium.

V. Secunda solutio est, quod loquitur Concilium de auxilio sufficienti pro ea parte, qua dicit posse resistere, illudque abjicere, quia loquitur de illuminatione, quæ se tenet ex parte excitationis intellectus, et propositionis objecti, quod totum pertinet ad motionem moralem in voluntatem. Motio autem moralis cum solum sit per modum allicientiae ex parte objecti, non movet infallibiliter, quia potest ei resisti; nulla enim bonitas objecti extra Deum clare visum movet infallibiliter voluntatem, sed indiget determinatione ipsius voluntatis, ut acceptet et consentiat tali objecto. Et hanc solutionem tenentur admittere oppositi auctores, quia ipsi non agnoscunt aliam gratiam prævenientem, nisi per modum motionis moralis, et hæc talis est, quod ei resisti potest a voluntate. Tenentur ergo admittere quod de hac loquitur Concilium. Sed dicunt quod ista non est efficax in entitate sua, sed efficacia extrinseca desumpta ab effectu, ut de facto fit: quod non dicit Concilium. Neque enim mens Concilii est facere tales distinctiones metaphysicas de auxilio entitative, vel denominative, quæ non pertinent ad dogmata, sed loquitur simpliciter de auxilio prævenienti tam excitante quam adjuvante, imo ipso nomine efficacis non utitur, quanto minus de auxilio entitative vel denominative.

VI. Utraque tamen solutio suas patitur difficultates.

Prima quidem, quia Concilium loquitur etiam in sensu composito, ut patet tum ex ratione, tum ex inconvenienti. Ex ratione quidem, quia si in sensu composito sentiret Concilium non posse abjicere inspirationem efficacem. Nec posse dissentire, ergo posita illa, et durante in subjecto, non posset rejici, nec voluntas ei dissentire, sed quando operatur voluntas semper operatur stante decreto, quia sine ipso non potest operari: ergo semper operatur potestate ad dissentiendum, et ad abjiciendum: ergo semper operatur non libere; ex hoc enim probat Concilium contra hæreticos quod operatur libere, quia potest dissentiri: si ergo quando operatur de facto cum auxilio, non potest abjicere illud, non libere operatur. Ex inconvenienti etiam patet, quia si sufficit ad libertatem quod in sensu diviso possit dissentiri, non in composito, eadem ratione dici poterit, quod homo gravissime tentatus potest sine auxilio gratiæ resistere in sensu diviso, scilicet ablata tentatione, quod beatus potest visioni beatæ dissentiri, et intellectus evidenti demonstrationi sibi propositæ, quia in sensu diviso, si ab intellectu auferatur visio beata, aut demonstratio, seu illa non stante, tunc enim non est dubium posse ab illa resilire. Quod parvulus debilissimus potest fortissimo giganti trahenti resistere, nempe in sensu diviso, si gigantis impulsus auferatur. Quæ omnia absurdissima sunt: ergo non minus absurdum est dicere quod homo in sensu diviso potest dissentiri efficaci Dei voluntati, scilicet ea non movente, et quod in sensu composito, id est, ea stante non potest. Nam etsi verum sit quod homo sedens dum sedet non potest, simul

stare, et dum operatur ex auxilio, non stat non operari; at dum invitatur ad sedendum, potest in sensu composito, id est, stante invitatione, et precibus non sedere, et sic dum offertur, daturque auxilium, potest ab operatione resilire, etsi inurbane ageret.

VII. Contra secundam solutionem instatur ex supra dictis quia certum est loqui Concilium de auxilio efficaci, non solum de sufficiente. Quæ enim esset consequentia, quod si hæretici dicunt, ut Calvinistæ, motionem Dei ita esse efficacem, ut impellat voluntates nostras, et necessitet, Concilium definiat contra ipsum sufficiens auxilium non tollere libertatem, sed posse illi dissentiri, efficaci omisso, in quo est tota difficultatis pugna? Certe hoc nullam habet apparentiam. Et eodem modo impugnatur, quod dicitur, Concilium solum expresse definisse quod excitanti gratiæ potest resisti, scilicet illuminationi, non vero adjuvanti, quæ etiam inter prævenientes gratias a Concilio numeratur. Contra enim est, quia hac ratione perperam, et diminute contra hæreticos definisset Concilium posse nostram libertatem resistere vocationi excitanti, si ex alia parte tacite concedebat adjuvanti resistere non posse, ab hac enim obrueretur libertas, non a prima. Sufficit autem hæretico, quod ex una parte liberum arbitrium concedat, cui non medetur Concilium, si tantum ratione excitantis gratiæ dicit non tolli libertatem, posseque illi resisti. Quare licet Concilium solum expresse loquatur de motione morali excitantis gratiæ, ejus tamen ratio omnem prævenientem comprehendit, et quidquid antecedit consensum nostrum, quia respectu cujuscumque motionis antecedentis, ita debet manere expedita libertas, ut possit dissentiri, possit

abjicere illam motionem, alias nihil omnino ageret, sed mere ageretur illa motione posita, cujus contrarium ibi docet Concilium. Certe ut legitur in actis ejusdem Concilii sub Paulo III, anno 1546, cum formaretur ille canon IV: « Si quis dixerit liberum arbitrium motum, et excitatum, etc. non posse dissentire si velit, » quidam ex theologis proposuit tamquam expediens ut adderetur non posse dissentire communi vocationi. Concilium tamen renuit, nec quidquam innovari voluit, quia ejus mens fuit omnem vocationem, et motionem comprehendere: non ergo dici potest, quod voluit posse dissentiri excitanti motioni, non adjuvanti.

VIII. Aliæ ponderationes possent fieri ex eodem Concilio, præsertim eadem sessione VI, cap. XI et XIII, quod Dei præcepta non sunt impossibilia homini, quod Deus non deest aliquibus sua gratia, nisi ipsi defuerint. Unde infertur: ergo cuilibet gratiæ etiam efficaci potest homo deesse, et sic frustrari potest, et inefficax reddi. Et iterum: ergo sine illo auxilio efficaci ab intrinseco potest servare mandata, alias sine illo forent sibi impossibilia, illud autem habere, non est in manu sua.

Respondetur quod attinet ad Concilium Senonense, ejus auctoritatem nutare apud nonnullos, oæ quod fuit provinciale Concilium celebratum anno 1528, non indictum, nec confirmatum auctoritate Sedis Apostolicæ. Unde ejus auctoritas non multum roboris habet. Certe in disputationibus habitis coram summo pontifice Paulo V, in congregatione XLI ipso præsentialiter adstante cum decem cardinalibus, et censoribus deputatis, cum hujus Concilii auctoritas pro sententia patrum societatis probata fuisset, omnino elisa est, et liquide negata, quia non

fuit per Sedem Apostolicam confirmatum, nullo in contrarium reclamante, aut quidquam objiciente, neque ex parte suæ Sanctitatis, aut cardinalium, neque ex parte censorum, neque ex parte ipsorum patrum societatis, qui objiciebant; nisi tantum dicendo, quod licet non esset approbatum, erat tamen gravissimum, et non continebat in hac parte aliud quam Concilium Tridentinum: et nihil aliud responsum fuit ad illam auctoritatem Concilii, sed petransita quasi non urgens. Quod certe magnum argumentum est, ipsum vere non fuisse confirmatum, si in conspectu Sedis Apostolicæ, in tam gravi actione, instante parte opposita, et proferente pro se illud Concilium ad denegationem auctoritatis ejus ex defectu confirmationis Sedis Apostolicæ, admiserunt approbatum non esse. Similiter in tomo quarto Conciliorum, non repetitur hujus Concilii confirmatio. Quare ad confirmationem dogmatis ejus auctoritate nunc ommissa.

IX. Secundo, respondemus Concilium illud sine dubio agnovisse internam Dei motionem intra voluntatem factam et prævenientem, seu antecedentem nostrum consensum, illis verbis: « Ut voluntas hominis misericordiæ prævenientis auxilio suffulta, et interiori quodam, et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta sese convertat. » Qui afflatus tangens interiori modo et occulto ipsam voluntatem, non dicit solam moralem motionem, quæ ex parte objecti propositi allicit voluntatem, sed effectivam operationem occultam intra ipsam voluntatem. Et hæc efficaciam habet ex se, non ab ipsa voluntate expectat aut supponit, quia tali afflatu contacta voluntas sese convertit; non ergo expectat ejus conversionem, sed facit. Cum vero Concilium

illud dicit non esse talem istam gratiam cui resisti non possit, idem dicit quod Tridentinum Concilium, et verissime dicit, quia gratia Dei quantumcumque efficax, non tollit posse sibi resisti, et dissentiri, et deficere, imo quia maxime supponit in nobis talem infirmitatem et potentiam deficiendi, ideo infallibili suo ductu nos confirmat, non ut non possimus deficere, sed ne de facto deficiamus, dicente Augustino libro de correptione et gratia, c. xii: « Si ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei sine quo perseverare non possent (idem est, in auxilio sufficienti) manerent si vellet, nec Deus in eis operaretur ut vellet; inter tot, et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet. Subventum est ergo infirmitati voluntatis humanæ, ut divinam gratiam indeclinabiliter, et inseparabiliter ageretur, et ideo quamvis infirma non deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. » Igitur efficacia infallibilis gratiæ ideo datur a Deo, ut succurratur infirmitati humanæ, qua potest deficere, et dissentiri, et ita non tollitur ipsum posse dissentiri, sed ducitur infallibiliter ne dissentiat, ut patet in illis verbis: Et ideo quamvis infirma non deficeret, idem enim est esse infirmam, ac posse resistere seu dissentiri: ex infirmitate enim nascitur illud posse: ergo idem est dicere quamvis infirma, ac dicere, quamvis possit resistere; et sic sicut auxilium actuale non aufert habitualement infirmitatem, ita non aufert ipsum posse resistere, quod utique infirmitatis est. Solum ergo facit difficultatem in hoc Concilio Senonensi illa probatio seu consequentia quam facit ad probandum quod possumus resistere auxilio, quia de facto resisterunt aliqui. Quæ consequentia omnino videtur deficiens, quia intentio est probare quod au-

xilio efficaci potest resisti, et probatio sumitur ex resistantia de facto, quæ utique non potest salvari respectu auxilii efficaciis, sed solum respectu sufficientis: nam efficaci ut efficaci in nulla sententia resistitur de facto, sive hoc oriatur ex ipsa intrinseca natura divinæ voluntatis, sive ex suppositione nostri consensus prævisi; quomodo-cumque sit, efficaci auxilio nunquam resistitur, nisi resistamus Scripturæ dicenti: *Non est qui possit tuæ resistere voluntati*, et Augustino libro de correptione et gratia, c. xiv: « Deo volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium. » Quare si Concilium Senonense voluit dicere quod Judæi resisterunt de facto auxilio efficaci, in hoc audiendum non est; et omnino rejicienda ejus probatio, neque in hoc ei favet Concilium Tridentinum, in quo talis probatio, et consequentia non habetur; bene enim stat quod in conclusione verum dixerit, et in probatione allata defecerit, cum non sit Concilium approbatum per Sedem Apostolicam. Dicere autem quod voluit Concilium declarare, quod resisterunt illi de facto auxilio, quod entitative erat efficax, sed non denominative, certe hoc est reducere dogmaticum iudicium ad disputationem mere speculativam, et metaphysicam: sic enim solum restiterunt illi in quantum sufficiens, non ut efficax formaliter: ergo neque intendere debebat Concilium probare quod efficaci auxilio possumus resistere formaliter loquendo, sed solum sufficienti, et sic nihil probabat contra hæreticos.

X. Quare si illa probatio Concilii aliquam vim habet, dicendum est quod revera probationem sumit non ex resistantia facta auxilio efficaci (hoc enim stare non potest) sed facta auxilio sufficienti. Et vis illius reducitur ad hoc: De facto resis-

terunt Judæi Spiritui sancto eos moventi per auxilium sufficiens, ergo in se habet homo potentiam resistendi auxilio sufficienti, sed hanc potentiam non lædit auxilium efficax, licet occulte tangat voluntatem, et ducat ad effectum de facto : ergo cum auxilio efficaci manet potentia ad resistendum. Minorem dixerat Concilium prioribus verbis, ibi : « Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu, etc. »

XI. Ad Concilium Tridentinum dicimus utramque solutionem datam esse legitimam. Et primam de sensu composito, et diviso aliqui existimant esse inventam recenter ad eludendum illud testimonium Concilii. Mirum quod hoc theologi dicant, nisi qui theologiam in libris claudunt, non evolvunt. Habetur illa expresse in Magistro sententiarum in I, dist. xxxviii, circa finem, ubi solvit illud argumentum, quod illud quod Deus præscit, non potest aliter evenire : ergo necessario evenit, aut potest divina scientia falli. Solvit hoc Magister dicens, quod : « Ista possunt intelligi conjunctim vel divisim, et conjunctim necesse est ita esse, sicut Deus præscivit, non divisim. » Inde ad nobilissimos quosque theologos dimanavit. Eam approbat D. Thomas ibi, super eadem distinctione, q. I, art. v ad III : Scotus dist. xxxix. §. Quantum ad quartum, ubi eam expresse ponit. Et sequuntur theologi utriusque scholæ sine difficultate : et D. Thomas abundantius eam docet in quæstione VI de veritate, art. III ad VIII : « Dicitur, inquit, communiter quod hæc : Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso est vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum impli-

cant, sunt falsæ simpliciter. » Ubi cum testificetur D. Thomas sic communiter dici, non est dubitandum distinctionem hanc esse communiter jam ab illis temporibus acceptatam. Cæterum auctores oppositi eatenus illam admittunt, quatenus sensus compositus formari potest ex suppositione ipsius actus : supposito enim quod aliquis velit, non stat non velle ; non autem admittunt formari posse ex aliqua suppositione antecedente ad actum, quia si ex tali suppositione necessario sequitur actus, putant destrui libertatem. Et existimant sensum divisum, et compositum esse explicandum eo modo, quo in argumento dicitur, nempe quod, ablato auxilio, potest oppositum facere, et hunc dicunt esse sensum divisum, et quod posito auxilio non stat oppositum facere, et hunc dicunt sensum compositum. In utroque falluntur : nam sensus compositus, et divisus etiam fit ex suppositione aliqua antecedenti, et non solum ex suppositione ipsius actus : nam scientia Dei et prædestinatio Dei est aliquid antecedens actum, et tamen ex suppositione ipsius fit sensus compositus, et divisus ; nam ex suppositione quod Deus scit me ambulaturum, est necesse quod ambulem in sensu composito, et est contingens, et liberum in sensu diviso, ut docet Magister sententiarum ubi supra, et omnes ejus expositores. Ex suppositione prædestinationis est necessarium, et infallibile in sensu composito, quod prædestinatus non damnetur, et in sensu diviso potest damnari, ut S. Thomas dicit loco citato de veritate. Et quoad præsentem materiam de operatione nostra libera, id clare docet I-2, q. x, art. IV ad III : « Dicendum, inquit, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non

moveatur, non tamen est impossibile simpliciter; unde non sequitur quod voluntas de necessitate moveatur. » Et 2-2, q. xxiv, art. xi, docet quod considerando motionem charitatis ex parte Spiritus sancti, moventis animam, infallibiliter operatur: « Et sic impossibile est hæc duo esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando. » Ergo in sensu composito admittit S. Thomas necessitatem, seu impossibilitatem, in conjungendo illa duo, licet Spiritus sanctus movens sit principium antecedens actum, licet certum sit quod actus ille in se sit liber, etiam postquam habet in se motionem Spiritus sancti, quia ad hoc ipse movet, ut fiat actus liber.

XII. Unde sumitur explicatio legitima sensus compositi, et divisi ex ipsa doctrina S. Thomæ, non ut putant adversarii quod sensus compositus sit, posito auxilio, et sensus divisus, sublato; contra quem sensum liberantur omnes illæ ponderationes, et exempla. Sed D. Thomas sumit sensum divisum, etiam stante auxilio, et voluntate, et prædestinatione Dei, ita quod adhuc illo posito sequitur in sensu diviso actum esse liberum, quia ex hoc concordat D. Thomas efficaciam voluntatis divinæ, et prædestinationis ejus infallibilis cum nostra libertate, et contingentia, quia Deus voluntate sua infallibili non solum vult quod ego faciam, sed etiam quod faciam libere, et super totum hoc quod est facere, cadit infallibile decretum, ut patet in hac quæstione xix, art. viii et in iii contra gentil. c. xciv et q. xxiii de verit. art. v et in i, dist. xlvii, quæ loca sæpissime a nobis citata sunt, et verba adducta, ideoque nunc non adducimus. Ergo sentit S. Thomas quod etiam stante

voluntatis infallibilis decreto, et consequenter ejus influxu, sequitur libertas; sed libertas sequitur in sensu diviso: ergo sensus divisus non debet accipi semoto influxu, seu voluntate Dei infallibili, sed ea posita, nec sensus compositus in hoc solum quod ponatur auxilium, et eo stante: nam etiam eo posito sequitur libertas, quia causat illam.

XIII. Quare sensus compositus, et divisus sic explicandus est, quod stante auxilio, et voluntate efficaci Dei, habet duplicem considerationem. Primo, ex parte rei causatæ in nobis. Secundo, ex parte ipsius causantis, et modi causandi ejus. Ex parte rei causatæ præcise id quod in nobis causat illa voluntas efficax est aperire cor, et duritiam ejus tollere, hoc est determinare, et inclinare ad tale objectum conservando potentiam ad oppositum, in quo stat modus libertatis, seu tollere indeterminationem suspensivam, quod est determinare, et resolvere ut talem actum faciat, et conservare indifferentiam potestatis et dominii quod habet ad utrumque actum ad facere, et non facere: sicut enim Deus concurrendo cum causis necessariis determinat illas ad agendum, et ad tali modo agendum, quia etiam ipse modus cadit sub causalitate et providentia Dei, ita causat modum libertatis et contingentiae, quia hic modus cadit sub providentia Dei. Et hoc totum pertinet ad rem causatam, determinatio actus, et modus ejus. Ex parte Dei causantis, et modi quo Deus causat est summa infallibilitas, quia causat modo immutabili ex parte sui, etiam quando causat mutationem, et mutabilitatem ipsam in creatura. Unde opponi solet modus causandi Creatoris modo causato in creatura, quia ille causat ut actus purus, ista causatur ut ens potentiale ille; immutabili modo, ista ut res immutabilis; ille modo infi-

nito, ista ut res limitata et finita. Unde modus immutabilitatis, et consequenter infallibilitatis in illo non tollit, nec diminuit modum mutabilitatis in ista.

XIV. Hic ergo facile intelligitur sensus compositus et divisus. Si consideremus voluntatem efficacem Dei ejusque influxum ut præcise causat effectum determinationis cum modo libertatis, et contingentiae causato in nobis, facimus sensum divisum etiam stante ipso auxilio, quia consideramus ipsum effectum Dei in nobis præcise, et divise a modo quo Deus causat illum. Si vero non solum consideremus effectum causatum, sed etiam modum ex parte Dei se tenentem, quo iste effectus procedit a Deo, qui est modus infallibilitatis, et ipsum conjungimus cum re causata, sic facimus sensum compositum, et sub hoc respectu sequitur infallibilitas, et non est resistentia ex parte creaturæ ad Deum, quia ille modo immutabili operatur quidquid operatur. Quis autem potest resistere modo immutabili, ut stat sub isto respectu? Cæterum quia unumquodque judicatur simpliciter et absolute, juxta ea quæ sibi propria sunt, et ad suam lineam pertinent, non juxta ea quæ supra se sunt, et ex parte Dei se tenent, quia modus Dei licet ex se sit immutabilis, non tollit, sed servat, et causat modum creaturarum, ideo cum effectus Dei sit causare actum, seu determinationem ad actum simul cum libertate, et contingentia sua, et consequenter cum potentia ad rejiciendum, ad resistendum, ad dissentiendum; ideo simpliciter judicandum est juxta sensum divisum. Et ideo optime dicit Concilium quod etiam recipiens illustrationem Dei efficacem potest illam rejicere, et dissentiri, quia hoc ipsum posse causat seu conservat influxum efficax Dei, qui utrumque intendit, et quod faciat hoc determi-

natum, et quod libero modo faciat, seu cum potentia non faciendi. At vero considerando totum hoc ut subest modo immutabili, et infallibili Dei, quo pacto fit sensus compositus, non stat poni influxum illum, ut descendit ab isto modo infallibili Dei, et frustrari ab effectu suo: *Quia voluntati ejus quis resistit*, cui auctoritati Scripturæ quomodo potest contradicere Concilium?

XV. Tota hæc explicatio potest videri in D. Thoma III contra gentiles, c. xciv, circa finem et c. xcvi. Nam primo loco dicit sic: « Hoc quod ponitur esse a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum, sic enim provisum est ut sit contingens potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentia deficiat, quin contingenter eveniat, et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur, non autem si consideretur ut provisum. » Posteriori loco sic ait: « Ordinem universalem secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem, quæ ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in secundo, quod res ipsæ quæ a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso, non ut ab agente de necessitate naturæ, sed ex simplici voluntate: relinquitur ergo quod præterea quæ sub ordine divinæ providentiæ cadunt Deus aliqua facere potest. Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio suo dependentem, sic præter ordinem illum Deus facere non potest, » quod ibi probat ex universalitate scientiæ, et voluntatis divinæ, et ex ejus immutabilitate. Et subdit, quod: « Hanc distinctionem quidam non conside-

rantes in varios errores inciderunt.» Si ergo Deus non potest facere præter modum et ordinem ut a se procedentem, multo minus poterit creata voluntas facere, et sic, ut subest illi ordini, et in sensu composito, quatenus stat sub illo, infallibiliter operatur, nec potest illi resistere, quamvis ex parte rei effectæ, et causatæ a Deo possit resistere, et dissentiri, quia totum hoc Deus vult, scilicet quod iste fecit hoc determinatum, et quod libere faciat.

Quare contra exempla, et instantias quæ contra sensum divisum, et compositum afferuntur, non est necesse respondere, cum procedant in alio disparari sensu, in quo nos de illo non loquimur.

XVI. Circa secundam solutionem assignatam, nos dicimus verum esse quod Concilium loquitur de auxilio efficaci, et non solum de sufficiente, licet ubi est efficax auxilium, necessario supponatur sufficiens, quia ubi est actus, supponitur potentia et virtus. Cæterum hoc auxilium efficax, de quo loquitur Concilium, est auxilium præveniens: de eo enim incipit in illo capite agere, dicens quod exordium justificationis sumitur ab auxilio præveniente. In hoc autem præveniente auxilio includit Concilium gratiam excitantem, et adjuvantem, quod nolunt admittere oppositi auctores, qui pro gratia præveniente solum admittunt excitantem, et id quod ex parte intellectus se tenet illuminando et proponendo objectum, non quod ultra hoc aliquid antecedenter, et præveniendo influit in voluntatem, quod pertinet ad gratiam adjuvantem quia ipsemet consensus et determinatio voluntatis derivatur et causatur a Deo, et sic non expectatur; cum tamen ex ipso contextu clarissime constet utrumque ponere Concilium ex parte prævenientis gratiæ, ut supra ponderavimus, præsertim in illis ver-

bis, c. v: « Ut per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando disponantur. » Si per adjuvantem disponuntur, non solum ad cooperandum, sed etiam ad libere assentiendum: præcedit ergo liberum assensum adjuvans gratia, quatenus distinguitur ab excitante, seu illuminante per intellectum, sicut dispositio id ad quod disponit, et sic non expectat consensus, sed causat ut voluntarie fiat influendo modum voluntarium. Et eodem modo loquitur Concilium in canone iv, cum dicit: « Liberum arbitrium motum, et excitatum, id est, excitatum, et adjutum posse dissentiri si velit, » potentia utique antecedenti, et in sensu diviso, non consequenti, et in sensu composito, seu componente actum cum auxilio, licet stante auxilio adhuc potentia maneat pro statu antecedenti potens et capax ad habendum actum oppositum, non tamen ad conjungendum efficaciam auxilii de facto, et secundum omnia quæ includit, id est, secundum quod etiam procedit a Deo cum elicientia de facto oppositi actus.

XVII. Nec obstant contra hanc responsionem replicæ quæ fiunt in argumento. Respondemus enim Concilium validissime allisisse totam Calvinistarum hæresim, quia Calvinus posuit efficacem gratiam ita necessitare voluntatem et impellere in quantum efficax est, quod movet hominem, et non excitat. Unde negavit excitantem gratiam cum excitatione indifferenti, solumque posuit hominem a Deo impelli sicut equum a sessore, a quo non excitatur, et suadetur equus, sed calcaribus agitur; ideoque solum agnovit rationem spontanei, non liberi in nobis, sustulitque distinctionem materialis et formalis in peccato, quia formale

illud morale est, et omnia dixit æque esse a Deo tam bona quam mala : sublata enim ratione liberi, cessat omnis ratio peccati, et malitiæ, de quo late supra egimus disp. III, articulo ultimo et præcedenti tomo, disp. xx, articulo ultimo. Concilium ergo ad extirpandam hanc hæresim a sua radice, definivit dari in nobis excitantem gratiam prævenientem, sine qua efficax non datur nec adjuvans, et hanc excitantem gratiam, seu illuminationem ita tangere cor hominis cum indifferentia, quod homo aliquid agat eam recipiens, et possit eam abjicere. Qua definitione posita, corrumpitur tota hæresis Calvini, quia non sic impellitur voluntas nostra, ut necessitetur, et non excitetur : si quidem datur excitans gratia tali indifferentia, quod potest abjici a nobis. Et ex consequenti, quia nulla efficax gratia, sive excitans, sive adjuvans, aut quocumque modo movens, potest operari, nisi supponendo tamquam fundamentum excitationem, et illuminationem intellectus, quia nihil volitum quin cognitum, ideo si homo potest abjicere gratiam excitantem, potest consequenter dissentiri gratiæ efficaci, quia sublato fundamento seu requisito, et præsupposito necessario ad illam quod est excitatio, et illuminationis intellectus, consequenter efficax auxilium non operabitur. Et sic qui potest abjicere excitantem gratiam, potest dissentiri cuicumque gratiæ efficaci. Sed tamen ipsa efficacia quia ab immutabili, et infallibili decreto Dei emanat, de facto facit quod iste non abjiciat excitantem gratiam, nec dissentiat adjuvanti. Et sic conferendo seu componendo id quod immutabilitatis et infallibilitatis est ex parte voluntatis divinæ cum actu nostræ voluntatis, non potest potentia consequenti, et in sensu composito oppositum facere, potest tamen simpliciter, et poten-

tia antecedenti seu in sensu diviso.

XVIII. Quare Concilium non definivit quod possumus resistere auxilio sufficienti tantum omisso efficaci, in quo faciunt vim Calvinistæ, sed etiam efficaci possumus dissentiri : sed tamen fundamentum Calvinii eruens, illudque dissolvens, qui negabat excitantem gratiam, quæ est fundamentum etiam efficaciæ, definivit dari in nobis excitantem gratiam, eamque abjicere nos posse. Qua definitione posita sequebatur necessario posse nos dissentiri gratiæ efficaci, quia hæc habet pro fundamento excitantem gratiam, et illuminationem intellectus, quam si possumus abjicere, possumus dissentiri efficaciæ gratiæ. Et ad instantiam contra hoc, respondetur quod Concilium dum definit posse nos abjicere excitantem gratiam, concedit tacite, quod possumus resistere adjuvanti, quia cum adjuvans necessario supponat excitantem, illa abjecta, hæc non operatur. Definiendo ergo quod possumus abjicere excitantem, consequens erat quod possumus dissentiri efficaci, quod et dixit canone quarto, sed illud posse est potentia antecedenti, et quantum est ex meritis objecti propositi, non potentia consequenti, et quantum est ex modo immutabilitatis, et infallibilitatis divinæ. Et ita manet expedita libertas ad utrumque ex parte potentiæ, nec ligatur facultas per determinationem Dei, sed aperitur cor, et solvitur suspensio seu indeterminatio. Et hoc aliquis effectus Dei est, non facultatis alligatio. Optime etiam Concilium noluit aliquid innovari circa decretum suum, quia doctrina ista de indifferentia excitationis, de potentia rejiciendi illam, et dissentiendi si velit potentia antecedenti, et in sensu diviso, omni Dei auxilio, etiam specialissimo, communis est.

XIX. Ad alias ponderationes Concilii, quod Deus non deest, nisi homines ei defuerint, dicimus propositionem esse verissimam, et verificari tum de gratia habituali sanctificante, tum de actuali auxiliante. De habituali quidem verificatur sic, quod nisi homo peccaverit, ita quod peccatum præcedat, Deus non deserit, quia per peccatum excluditur gratia, et ante peccatum Deus illam non tollit ab homine. Et in hoc sensu concedimus quod cuicumque gratiæ habituali potest homo deesse in hac vita, quia contra quamcumque potest homo peccare. De auxiliante autem gratia sic intelligitur, quod Deus de se paratus est semper eam dare, et perficere opus suum quod incepit, nisi per nos steterit, et nisi prius saltem in genere causæ materialis recedamus, quia licet Deus in genere causæ efficientis suspendat auxilium, et permittat peccatum, tamen ex parte nostra in genere causæ materialis semper vel præcedit defectus culpæ, vel inconsiderationis, per quem desumus gratiæ Dei. Quod si non desumus, ex gratia Dei est, eonservante nos, et faciente ne deficiamus ejus gratiæ. Si autem deficiamus, ex nobis est; non autem requiritur, quod prius tempore vel prioritatem efficientiæ nos deseramus Deum, ut ipse desit nobis, neque hoc dixit Concilium, sed sufficit quod concomitanter, et in aliquo genere causæ prius natura, scilicet in genere causæ materialis, cum tamen Deus prius deserat in genere causæ permittentis peccatum, quæ reducitur ad causam efficientem, semper tamen non deest, nisi homo ei defuerit, vel concomitanter, vel antecedenter. Sed de hoc amplius dicetur infra. Cum autem infertur: Ergo potest homo deesse cuilibet auxilio, etiam efficaci, distinguo; potentia antecedenti, et in sensu diviso, concedo;

potentia consequenti, et in sensu composito, nego. Et potest servare mandata sine auxilio efficaci, distinguo; quantum ad virtutem et potestatem servandi, transeat; quantum ad applicationem potentiæ ad servandum, nego, applicatio enim datur per auxilium efficax, posse per sufficiens.

EX SCRIPTURA, ET PATRIBUS.

XX. Secundo, arguitur ex Scriptura in omnibus illis locis, ubi jubemur cooperari gratiæ, non deesse illi, non in vacuum illam accipere. Dicitur enim I ad Corinth. VI: *Exhortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, ubi Apostolus loquitur de gratia, quæ potest evacuari, et frustrari a nobis: qui enim admonet, ne in vacuum accipiatur, supponit ita posse accipi, sed loquitur de gratia efficaci, ut patet per Augustinum libro de gratia et libero arbitrio, c. V, ubi agens de efficacissima vocatione, qua Paulos Apostolus de cælo vocatus est, hoc etiam inducit testimonium: ergo gratia efficax potest in vacuum recipi a nobis, et sic ut non frustretur, a nostra voluntate dependet. Idem significatur ad Hebr. XIII: *Contemplantur ne quis desit gratiæ Dei*: Et Isaïæ V: *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci ei? Et expectavi ut faceret uvas et fecit labruscas*; ubi dicendo quid ultra debui facere, etiam auxilium efficax a se datum significat. Nam si hoc nondum dederat, aliquid restabat ei ultra facere, tamen hoc non obstante non fecit uvas, ad quod datum fuerat tale auxilium, ergo aliquando auxilium efficax caret effectu. Deinde est in hac parte celebris ille locus de Tyriis, et Sidoniis Matthæi, ubi conqueritur Christus de Judæis, quod videndo ejus signa non crediderunt, quæ

tamen si viderent Tyrii, et Sidonii converterentur: ergo habuerunt auxilium efficax Judæi, quod si Tyrii haberent converterentur, et cum illo Judæi non sunt de facto conversi. Consequentia patet, quia si Judæi non habuerunt auxilium efficax, positis illis signis, et tamen Tyrii haberent si quidem converterentur de facto, aliquid ergo daretur Tyriis ut converterentur, quod non est datum Judæis: ergo non erat ratio querelæ, cum posset esse tam juxta excusatio in Judæis, dicendo quod si Tyrii converterentur, ideo esset, quia majus beneficium acciperent præ ipsis. Tandem inducuntur testimonia quæ hominem docent esse liberi arbitrii, et relictum in manu consilii sui, ut dicitur Eccles. xv, et aliis locis. Si autem efficaciam talem haberet voluntas Dei antecederet ad nostrum consensum, non relinqueretur in manu consilii sui, sicut si quis apprehenderet manum alterius ita efficaciter quod non posset ei resistere, non diceretur relinqui alter in manus sua.

XXI. Ex patribus inducuntur plures auctoritates, quæ probant hominem non ita agi a Deo, ut tollat liberum arbitrium, nec amplius probant S. Clemens papa epist. III: « Si aliquid esset quod audentes fidem, vel ad credendum, vel ad non credendum determinaret extra arbitrium eorum, meritum et libertatem tolli: » S. Irenæus, l. IV contra hæreses, c. LXVI: « Neque lumen subjiciet sibi quemquam, neque Deus cogit eum, qui continere nolit ejus artem: » et lib. V, c. I: « Deum reducere homines ad se, non VI, sed suadela. » S. Cyrillus Alexandrinus, lib. VIII in Julianum sub finem, postquam dixit hominem consilio, et non coacte vivere super terram, subdit: « Itaque et ineffabili quadam et divina virtute, et efficacia usus mutasset singulorum mentem

ad bene agendum, et indidisset posita bonum, a quo ægerrime discedere posset, et non sponte, ultra non esset fructus mentis, neque res digna laude, sed necessitatis, et cupiditatis, non voluntariæ. » S. Chrysostomus hom. XI in Joannem: « Corporis natura, quocumque eam opifex ducere velit, eo sequitur, neque resistit, anima autem sui juris vim in se habet operandi, neque ulla in re Deo nisi velit obtemperat. » Et super Psal. cxv, multa tractat ad idem, docens: « Eum qui non trahitur ad Christum, neque illuminatur, ideo peccare quia se ipsum non præbet dignum ut eam suscipiat illuminationem. » Subdit autem: « Neque enim virtus, nec salus nostra cogitur: nam etsi maxima pars, atque adeo totum fere ejus sit, exiguum quid tamen nobis reliquit, ut non sit a persona, remota causa coronæ. » S. Hieronymus ep. CVI ad Damasum papam: « Dedit eis liberum arbitrium, dedit mentis propriæ libertatem, et ut viveret unusquisque non ex imperio Dei, sed obsequio suo, id est, non ex necessitate, sed ex voluntate, ut virtus haberet locum. » Et ep. CXLIX, ad Hedibiam, q. X, dicit: « Non salvare Deum absque judicii veritate, sed causis præcedentibus, quia alii non susceperunt Filium Dei; alii autem recipere sua sponte veluerunt. » S. Prosper resp. VI ad capita Gallorum: « Prædestinationem Dei, sive ad bonum, sive ad malum in hominibus operari ineptissime dicitur, ut ad utrumque homines quædam necessitas videatur impellere. » S. Damascenus lib. II fidei orthodoxæ, c. XXX: « Deus præcognoscit ea quæ in nobis sunt, sed non prædeterminat, non enim compellit ad malitiam, neque vim infert virtuti. » Et S. Thomas I p. q. XXXII, a. I ad I et III, contra gentil. c. XC, exponit S. Damascenum de præde-

terminatione tollente libertatem, et necessitante: sed constat quod nihil potest magis necessitare, quam illa efficacia divini decreti antecedens nostrum consensum, si quidem illa non est in nostra potestate, et non potest rejici semel posita: ergo illam negat Damascenus. Denique, S. Anselmus, libro de concordia, c. i, docet necessitatem antecedentem tollere libertatem, non sequentem. Et subdit quod: « Voluntas cum vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, sed has necessitates facit libertas, quæ prius quam sint, eas cavere potest: » sentit ergo necessitatem consequentem solum formari ex suppositione ipsiusmet actus voluntatis, non ex aliquo alio antecedente. Istæ sunt potiores auctoritates, quibus plures aliæ similes induci possent, quæ tamen ex istorum solutione explicationem habent.

XXII. Ex S. Augustino qui in hac parte præcipuus est, aliquæ etiam auctoritates inducuntur, quibus nituntur ostendere S. Augustinum sentire, quod ista efficacia antecedens nostram voluntatem, non datur, sed solum ex parte prævenientis gratiæ ponit gratiam excitantem, et quod Deus agit suasionibus, et congrua vocatione in nostram voluntatem. Ad quod præcipue solent adduci tria loca Augustini quæ supra disp. III, art. II, attulimus et solvimus, videlicet ex libro primo ad Simplicianum, q. II, ex libro de spiritu et littera, c. XXXIV, et ex libro II de peccatorum meritis et remissione, c. IX. Nunc addimus id quod dicit lib. LXXXIII, quæst. LXIX, ubi inquit: « Quia nec velle quidquam potest, nisi admonitus, et vocatus, efficitur ut et ipsum velle Deus operetur in nobis. » Ex hoc efficitur, quod Deus operetur et velle, quia non nisi vocatus quis vult, ergo non ex alia efficacia sumitur efficacia

divinæ voluntatis, quam ex vocatione, seu ex propositione, et illuminatione objecti. De qua ibidem subdit: « Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur, propterea etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit. » Eodem modo loquitur Augustinus aliis locis, significans solam vocationem, seu objecti manifestationem prævenire voluntatem nostram, sicut sæpe dicit in quæstione secunda citata libri primi ad Simplicianum, præsertim illis verbis: « Quamvis multi vocati, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequuntur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei. » Et iterum: « Qui si vellet misereri, posset ita vocare quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent, et sequerentur. » Et loquens de Esau, iterum dicit, quod: « Si voluisset et ecurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et credere, vocando præstaret, etc. » Quibus locis manifeste sentit Augustinus vocatione sua Deum prævenire, et movere voluntatem nostram, non alia motione, licet postea cooperetur voluntati nostræ. Quod vero illa vocatio efficax reddatur, dependere a congruitate qua affectum est cor nostrum vocationi illi, vel non est affectum. Et eodem modo loquitur S. Augustinus libro de ecclesiasticis dogmatibus, c. XXI: « Manet, inquit, arbitrii libertas, id est, rationalis voluntas, sed admonente prius Deo, et invitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur. » Et ad hoc sunt multa alia similia loca quibus Augustinus docet: « Deum nos agere vocatione sua, alta atque secreta, et ideo totum esse miserentis Dei, non volentis hominis, quia nisi ejus vocatione non volumus. » Si ergo Augustinus perpetuo reducit motionem gratiæ Dei ad voca-

tionem, qua intellectus excitatur, et movet juxta propositionem objecti, quomodo ad aliud genus efficientiæ vel efficaciæ reducendum est, præsertim cum eodem modo Augustinus affirmet, quod posita hac vocatione Dei, nostræ voluntatis est assentire, vel dissentire, et sic efficacem eam reddere; ut in isto loco ultimo dicit post illa verba: « Ut autem acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est. » Et libro de spiritu et littera, c. xxxiv: « Sed consentire vel dissentire vocationi, propriæ voluntatis est. » Nusquam autem meminit Augustinus illius efficaciæ Dei sic præcedentis, et prædeterminantis consensum nostrum. Denique, Augustinus in multis locis docet dimitti homines libero arbitrio suo, ut eligat quisque quod voluerit, et secundum potestatem et voluntatem suam agere, supponendo tamen divinum auxilium, et quod gratia sola non est tota, et adæquata ratio nostræ conversionis, sed cum libero arbitrio, ut libro de gratia et libero arbitrio, c. v, et libro secundo de peccatorum meritis et remissione, c. v, et aliis multis locis. Quæ omnia solum probant Augustinum non negare in nobis liberum arbitrium, nec docere quod ita agatur a Deo, ut non etiam agat se ipsum, quod verissimum atque certissimum est. Alia loca in quibus Augustinus docet potuisse hominem perseverare si voluisset ex solo auxilio sufficienti, et sic non requiri ex vi subordinationis causæ secundæ a prima aliam efficaciam, infra solvendo hoc argumentum, an efficacia ista requiratur ad posse, dicemus, sicut etiam adducentur alia, quæ contra prædefinitionem Dei loqui videntur infra disputatione septima.

XXIII. Ad argumentum ex auctoritatibus Scripturæ respondetur quod quando dicunt, vel hortantur homi-

nes, ne desint gratiæ Dei, ne in vacuum recipiant, ne extinguant Spiritum, etc. etiam admittendo in toto rigore, et strictissimo sensu quod loquantur de gratia efficaci, ut efficax est, non de habituali solum, nec de sufficienti tantum (quod posset aliquis dicere) nullo modo cogunt, quia cum dicitur: *Exhortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, subintelligitur, ne in vacuum recipiatis ex ipsa gratia, non ex vobis. Et cum dicitur: *Contemplantur ne quis desit gratiæ*. Dei intelligitur ne quis desit gratiæ non ex seipso, sed ex gratia: gratia enim dat alicui quod non desit ipsi gratiæ, juxta illud toties repetitum ab Augustino: « Da quod jubes, et jube quod vis. » Itaque cum non deesse gratiæ, et non recipere in vacuum gratiam, sit obedire gratiæ, et subjici Deo, quid mirum quod ipsum non deesse gratiæ sit ex gratia, sicut obedire fidei ex gratia est, licet etiam sit ex nobis, quia quod sit ex gratia non tollit quod sit ex nobis ut gratia prævenientis: hoc enim ipsum dat gratia, quæ ad hoc datur, ut voluntas se agat, non ut nihil agat. Certe idem est hortari, et monere nos Deum ut convertamur ad ipsum, ac monere, ut gratiam suam non in vacuum recipiamus, nec illi aliquis desit: hoc enim ipso quod vacuum non habet gratiam, convertitur. Sed Deus ita hortatur ut convertamur ad ipsum, quod non possumus converti nisi ex gratia, ideoque ut optime advertit Concilium Tridentinum sess. VI, c. v: « Petimus a Deo ut nos convertat dicendo: Convertite nos Domine ad te, in quo nos Dei gratia præveniri confitemur, sicut cum dicitur: Convertimini ad me, libertatis nostræ admonemur. » Ergo sicut stat bene quod Deus hortetur ut convertamus ad ipsum efficaciter, quod tamen non nisi ex gratia

prævenienti facimus, ita stat bene quod hortetur nos, ne gratiam in vacuum recipiamus, cum tamen ipsum recipere non in vacuum, ex gratia sit. Et sic D. Thomas super caput XII ad Hebr. lect. III, exponens illud verbum: *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei*, sic inquit: « Dicendum quod hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. » Et infra: « Hoc autem donum gratiæ non est gratum faciens: quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei. » Ergo ita hortamur non in vacuum recipere, et non deesse gratiæ, quod hoc ipsum ex gratia est, sicut hortamur converti, et hoc ipsum ex gratia est. Cum vero infertur: Ergo possumus deesse ipsi gratiæ efficaci, distinguo; potentia antecederet et in sensu diviso, transeat; consequenti, et in sensu composito, nego.

XXIV. Ad illud testimonium Isaiaë v: *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci, etc?* respondetur quod loquitur de omnibus pertinentibus ad auxilium sufficiens, et ad posse facere, nihil enim Deus subtrahit de necessariis; non tamen dat omnia etiam ultra necessaria, et indebita, nec omne gratuitum beneficium quod posset dare: sufficit dedisse omnia necessaria ex parte sufficientis auxilii. Quod autem dicitur, quia potuit ultra facere dando auxilium, distinguo; potuit ultra cum debito, et tamquam necessario requisitum, nego; sine debito, et tamquam gratuitam applicationem, transeat. Non enim est dubium quod multa alia posset dare Deus illi vineæ, quæ non dedit. Dominus autem non dicit: Quid ultra potui facere, et non feci, sed quid ultra debui. Et ita tota solutio in illo verbo debui fundatur, quæ importat aliquid de necessariis, et requisitis, in

quibus illi Deus non defuit. Et in hoc fundatur etiam tota ratio divini querelæ, quia dedit omnia necessaria, et sufficientia, et nihil est factum; querela enim non fundatur nisi in posse, et teneri, et non facere. Si autem Deus etiam daret ipsam applicationem, et ipsam facere de facto, nunquam esset locus querelæ, quia semper adimpleretur. Et retorqueo argumentum: Nam etiamsi Deus solum det motionem moralem, et indifferentem concursum et decretum, tamen bene scit quod si isti vineæ daret vivaciorem propositionem objecti, et plura alia adminicula, et vocationem fortiolem, vel alio modo propositam, sicut scit congruere, sine dubio bonos fructus faceret: ergo potuit aliquid ultra facere, et non fecit ei: sed tamen quia dedit quod sufficiens erat, recte conqueritur. Ergo similiter, licet potuerit dare efficaciam de facto, et non dedit, non est quod conquerratur, quia hoc non debuit, cum non sit de necessariis, et sufficientibus, ut possit, sed solum applicatio ad operandum de facto, quod Deus non tenetur semper dare, præsertim si aliquis ponat impedimenta, et obstacula gratiæ; licet enim Deus possit illa tollere sua infinita potentia, tamen non semper tenetur ad id, nec ordinarius rerum cursus petit ut id faciat, quia in rebus contingentibus et defectibilibus pertinet ad universalem provisorem, etiam aliquando defectus permittere, et non semper eodem tenore procedere, et ad idem movere, licet non semper culpa præcesserit, sed solum concomitanter sit, et aliquo ordine naturæ præcedat. De quo amplius dicitur infra.

XXV. Ad illud testimonium de Tyriis et Sidoniis diximus late præcedenti tomo, disp. xx, art. vi. ibi videri potest. Et de illa ratione querelæ quam habet Deus, etiamsi non det auxi-

lium efficax, iterum infra redibit sermo. Ad illa testimonia probantia hominem relictum esse in manu consilii sui, et esse liberi arbitrii, respondetur probare quidem liberum arbitrium, sed non excludere gratiam erga bonum a quo pendet in sui præventionem, et cooperationem liberum arbitrium: Sicut enim dicitur hominem relictum esse in manu consilii tui, ita dicitur esse in manu Dei, Prov. XXI: *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei*: et Psal. LXXII: *Tenuisti manum dexteram meam, et in voluntate tua deduxistime*: et Jerem. XVIII: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea*. Non autem sic sumus in manu Dei, sicut manus alicujus apprehensa ab alio fortiori, et violenter trahente, sed sicut in manu dantis illi manui virtutem, et operationem, et omnia, atque adeo et ipsam libertatem, et modum operandi liberum.

XXVI. Ad auctoritates ex patribus respondetur non adduci ad rem, quia solum ostendunt nos habere liberum arbitrium, nec a Deo illud cogi quod omnino nos fatemur, quia cum D. Thoma sæpe citato dicimus efficaciam divinam non solum dare et causare in nobis ipsum velle et ipsum operari, sed etiam ipsum modum operandi, scilicet libere. Unde istæ auctoritates quas oppositi auctores afferunt, contra Calvinum directe tendunt, et contra illam motionem sine excitante gratia quam ponit Calvinus, quæ impellit necessitando, non juxta excitationis exigentiam aperiendo cor, et solvendo indeterminationem ejus. Erratum est ergo, jaciendo sagittas istas quæ Calvinum feriunt, in sententiam D. Thomæ quæ libertatem fatetur, et maxime defendit dum plene Deo subjecit. Itaque S. Clemens papa recte dicit non esse aliquid quod determinet extra arbi-

trium, id est, tollendo libertatem, non autem negat determinationem intra liberum arbitrium ab ejus auctore, et radice quæ ei præbeat operationem juxta modum suum, servando ejus libertatem. S. Irenæus dicit Deum non cogere, neque homines vi ad se reducere, quod est non lædere eorum libertatem. S. Cyrillus expresse loquitur de efficacia sic mutante mentem, quod ægerime, et non sponte possit discedere a bono, quod est tollere spontaneum atque adeo et voluntarium. Unde et subdit, quod: « Tunc erit fructus necessitatis, et cupiditatis non voluntariæ. » S. Chrysostomus solum ponit differentiam inter nostram animam, et alia corporalia, quod illa sui juris est, neque obtemperat Deo, nisi velit, id est, nisi voluntarie, et libere, quod aliæ res non habent. Quæ doctrina solum probat nos esse liberi arbitrii, nec ita trahit sicut aliæ res mere naturales. Hoc autem quis negat? Infra disputatione septima tractando de prædefinitionibus divinis, iterum S. Chrysostomus explicabitur. In illo autem loco ex Psalmo cxv, nihil amplius dicit Chrysostomus quam quod aliqui illuminationem non recipiunt, quia illi se ipsos dignos non præbent quod verissimum est, quia ex culpa eorum nascitur quod carent Dei illuminatione, et beneficio gratiæ sive sit culpa concomitans, sive antecedens. Et cum dicit, quod totum fere ejus est, exiguum tamen nobis reliquit, illud exiguum intelligendum est nobis relictum esse cum dependentia, et derivatione ab ipso Deo, quia nos in operando sic sumus dependentes a Deo, et ab ipso causatur, non expectatur illud exiguum, juxta illud Hieronymi: « Et hoc quod est meum sine Dei auxilio non est meum. » S. Hieronymus in epistola ad Damasum se ipsum explicat, quod dicit nos vivere, non ex imperio Dei

sed obsequio nostro, id est, inquit ipse: « Non ex necessitate, sed ex voluntate, » solum ergo vult dicere quod libere operamur, non necessario. In alio autem loco docet Deum non salvare, nisi rationabiliter, et causis præcedentibus, quod est dicere quod salvat nos, et dat gloriam in executione intuitu meritorum, et quia alii recipiunt sponte sua Filium Dei, alii non: cum dicit autem sponte sua, non excludit auxilium, et gratiam Dei, qua fit in nobis hoc spontaneum. S. Prosper dicit homines necessitate non impelli ex prædestinatione Dei. Hoc optime dicit et catholice, quia non tollitur liberum arbitrium, et ita hoc contra Calvinum allegari potest, non contra nos. S. Damascenus loquitur de prædeterminatione necessitante, ut exponit S. Thomas 1 p. q. xxiii, a. 1 ad 1, et nos ostendimus tomo præcedenti, disputatione xx, a. v, et iterum agemus infra disputatione septima. S. Anselmus docet necessitatem antecedentem tollere libertatem, non autem suppositionem quamlibet antecedentem. Illa autem est necessitas antecedens, quæ influit necessitatem, et sic libertatem impedit, aut tollit. Quæ vero influit libertatem, et dat modum operandi liberum, licet sit antecedens suppositio, non tamen est antecedens necessitas, sed solum consequens, quia solum potest fieri consequentia necessaria ex suppositione illius decreti divini, et modi operandi efficaciam ejus, quod non conjungetur actus oppositus cum tali decreto, non tamen quod ex influxu necessitatis in ipsam operationem, et modum operandi creatæ voluntatis, tollendo scilicet indifferentiam ejus, sequatur illa necessitas. Quod si illa suppositio antecedens non influit necessitatem in operationem voluntatis, sed potius est causa prima, et radix libertatis ejus, quantumcum-

que fiant consequentiæ necessariae inter talem suppositionem, et actum consecutum, nihil læditur libertas. De quo satis diximus disp. xx, a. v et vi, in tomo præcedenti. Quando autem subdit Anselmus quod has necessitates consequentes facit ipsa libertas, sic ex suppositione ipsius actus libertatis debet fieri sensus compositus, non ex alio principio extrinseco, respondetur quod perinde est fieri istas consequentias ex suppositione actus, vel ex principio quod licet in se, et entitative et formaliter sit extrinsecum, causaliter tamen, et radicaliter est intrinsecum quia est causa, et radix totius operationis, et modi operandi voluntatis creatæ, et intra voluntatem operatur, et quidquid in operatione libera est, ab ea derivatur. Tale principium extrinsecum eminenter, et causaliter est ipsemet actus liber; et sic idem est ex suppositione ipsius actus procedere, atque ex suppositione auxilii, vel decreti Dei, quia hoc eminenter, et causaliter est totus ipse actus liber, etiam ut liber, quia ab eo originatur, etiam ut liber est.

XXVII. Ad auctoritates Augustini respondimus abunde supra disp. iii, art. iii, ubi præcipua loca Augustini in contrarium solvimus, et adhuc agetur infra disputatione septima tractando de prædefinitionibus divinis. In summa dicimus probare illa loca, quod Augustinus tradiderit auxilium excitans, et id quod in vocatione ex parte excitationis, et illuminationis se tenet, quod nemo negat, nisi qui Calvinum sustinuerit, qui negavit auxilium excitans. Non tamen negavit Augustinus vocationem effectricem bonæ voluntatis, ut loquitur libro primo ad Simplicianum quæstione secunda, nec negavit præter istas excitationes, et suasiones requiri subministrationem Spiritus, quo Deus operetur ipsam bo-

nam voluntatem, ut satis superque probavimus supra. Et Augustinus ipse libro de correptione et gratia, capite XII, expresse docet requiri præter auxilium sufficiens sine quo voluntas non potest operari, quod non relinquatur voluntas sibi ipsi, quia sic deficeret, sed quod Deus operetur ut velit, et sic quod subventum est infirmitati voluntatis ut indeclinabiliter, et inseparabiliter ageretur. Quod certe sustineri non potest si intelligimus Augustinum solum posuisse excitationem quamdam indifferentem, quam nos consensu nostro a Deo præviso facimus determinatam, et efficacem. Hæc enim excitatio, et quodcumque indifferens auxilium tale est, quod cum illo relinquatur homini voluntas sua ut maneat in tali adjutorio si velit, nec Deus ulterius operatur, ut velit posito hoc auxilio. Dicit autem Augustinus quod: « Si sic relinqueretur illis voluntas sua ut in adjutorio Dei sine quo perseverare non possunt (quod est auxilium sufficiens) manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes, voluntas ipsa infirmitate sua succumberet: subventum est ergo infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter, et inseparabiliter ageretur, et ideo quamvis infirma, non deficeret.» Ergo sentit manifeste præter excitationem indifferentem, et auxilium sufficiens, quod de se indifferens est ad operari de facto, vel non, aliud datur quo indefectibiliter agitur. Hoc autem si non sit indefectibile ex natura sua, et prout a Deo descendit, sed ex præviso consensu, sufficeret illud primum auxilium sufficiens cum tali prævisione. Impertinenter ergo superadderet Augustinus hoc secundum, quo indefectibiliter ageretur voluntas, si illud primus sufficit stante prævisione consensus, et hoc

secundum non agit infallibiliter, nisi tali prævisione supposita.

XXVIII. Quare ad omnia loca Augustini quæ solum faciunt mentionem vocationis, et illa mediante Deus dicitur agere voluntatem nostram, respondetur unico verbo, quod loquitur de vocatione, non prout sistit in excitatione intellectus, et propositione objecti, sed habet adjunctam efficientiam intra voluntatem, et gratiam adjuvantem prævenientem; sic vocavit illam Augustinus effectricem bonæ voluntatis, ut supra citavimus, et quæ non solum operatur veras revelationes, sed etiam bonas voluntates, ut dicit libro de gratia Christi, capite XXIV. Si autem operatur bonas voluntates solum mediante motione morali, et propositione objecti, relinquendo voluntati ut per illam se determinet, sufficeret gratiæ veras revelationes operari, non autem ultra hoc bonas facere voluntates. Hæc est ergo vocatio et excitatio de qua loquitur Augustinus et de qua intelligendus est in aliis locis, ubi licet non expresserit id quod ex parte efficientiæ interioris in voluntate se tenet, id tamen supponit, ut ex his locis adductis patet. Et cum in libro primo ad Simplicianum congruitatem gratiæ videtur sumere ex contemperatione auxilii cum nostro affectu, et quia diversimode aliqui affecti sunt, ideo id quod unum movet, alium non movet, jam supra disp. III, art. II, respondimus, quod ille affectus cui attemperatur auxilium, est affectus a Deo causatus per subministrationem Spiritus, non ex nobis cum sola gratia excitante, aut auxilio indifferenti adjunctus. Quod ibi latius videri potest.

XXIX. Cum autem Augustinus dicit non esse solam gratiam, id quo operamur, verissimum est, quia gratia non excludit liberum arbitrium sed perficit, et ita non est sola, est

tamen ex ipsa quidquid liberum arbitrium etiam partialiter habet, quia hoc parziale etiam a Deo est, cum aliquid creatum sit, et ipsum meum sine Dei auxilio non est meum.

Aliunde posset ex Augustino obijci, quia aliquando videtur inter duos æqualiter a Deo præventos, aut tentatos, ad solum arbitrium nostrum referre differentiam quod unus bene operetur, alius non, quod stare non potest, si ipse etiam partialis influxus nostræ voluntatis, et consensus ex diversitate gratiæ causatur. De præventis æqualiter loquitur in libro de prædestinatione et gratia, capite xv (licet hic liber non sit certum quod sit Augustini) ubi parificat quantum ad omnia Pharaonem, et Nabuchodonosor in natura, in dignitate, in pœna qua flagellati sunt a Deo, in causa, quia uterque populum Dei captivum tenebat. Et tamen fines eorum fuerunt diversi: « Quia unus, inquit, manum Dei sentiens, in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit; alter libero contra Dei misericordiosissimam veritatem pugnavit arbitrio. » Sed hic locus, etiam dato quod Augustini sit, nihil concludit, quia ille manum Dei sentiens et ingemiscens, hoc ex auxilio Dei fecit, quia ut ibi subdit Augustinus: « Illi ut mutaretur adfuit divinum præsidium, alteri ut induraretur defuit. » In eo autem auxilio non solum includitur excitatio, et propositio objecti, et auxilium indifferens, sed etiam determinata efficacia ut voluntas creata consentiat, hoc enim ibi non negat Augustinus et aliis locis, ut vidimus, affirmat. De tentatis æqualiter ponit exemplum xii de civit. cap. vi, de duobus æquali tentatione visæ mulieris pulsatis, cum æqualiter essent affecti animo et corpore, et æquali suggestionem diaboli afflati, tamen unus vult, alter

non vult a castitate deficere. « Unde inquit Augustinus nisi propria voluntate? Ubi eadem fuerat in utroque corporis, et animæ affectio, ambobus oculis pariter visa est eodem pulchritudo, ambobus pariter instituit occulta tentatio. » Cæterum intentio Augustini in illo loco solum est ostendere, quod consensus in tentationem oritur a voluntate propria ut deficiente, et non solum ex eo quod natura est, quia ibi loquitur expresse de origine mali, et peccati unde sit, cum ipsa natura sit bona, et dicit oriri ex propria voluntate, ut ex nihilo facta est, seu ut defectibilis est. Resistentia autem contra illam tentationem, licet propria voluntate fiat, tamen quod ex illa oriatur, et non ex Deo, ut ex prima causa determinate, et movente, ibi non dicit Augustinus sed supponit ut certum ex aliis multis locis quæ abunde a nobis allata sunt supra, et disputatione tertia.

XXX. Alius locus est Cyrilli Alexandrini lib. xi in Joannem, c. xxi, circa finem, ubi dicit: « Judam æqualem gratiam cum aliis Apostolis sortitum esse, seu æquale auxilium. » Et tamen constat Judam cecidisse, alios stetisse: ergo efficax auxilium frustrabile est nostra voluntate; si enim æquale auxilium cum aliis recepit, utique et hoc recepit. Sed Cyrillus explicat mentem suam, et difficultatem hanc his verbis: « Sin autem non minus quam cæteri divina gratia regebatur, sed suo ipsius judicio in profundum perditionis delapsus sit, quomodo etiam non servavit eum Christus, qui suum patrociniū ei præstitit, qui quantum ad ferendam opem illi attinuerit, servasset hominem, nisi ille ultro in perditionem insiliisset? Gratia igitur in aliis effulsit, servavitque omnes, qui cooperantem ei voluntatem tradiderunt. » Loquitur ergo Cyrillus de

æquali gratia, quantum ad dignitatem apostolatus, et quoad sufficiens auxilium, non quoad efficax; hæc enim gratia in aliis effulsit, qui ei cooperantem voluntatem tradiderunt. Non tradiderunt autem nisi ex ipsa gratia, quæ hoc ipsum in eis effecit, ut traderent voluntatem. Id enim esse distinctam gratiam seu beneficium a suasionem, et excitationem, et a sufficiente auxilio expressissime docet ipse Cyrillus in libro de adoratione in spiritu circa medium, ubi sic ait: « Judicium autem tibi sit valde manifestum, dum non solis verbis nos stimulat, et adhortationibus menti immissis, ut discedamus a peccato, sed tantam benignitatem nobis etiam exhibet, universorum Salvator Deus, ut efficaci subsidio adjuvet, secundum quod scriptum est: Apprehendisti manum dexteram meam, et in consilio tuo deduxisti me. Nam quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea, ut malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, et duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus, ut subsidium inveniamus, et fortius illud præstans, quam ut malum præsens, et violentum prævalere possit. » Quid clarius pro distinctione efficaciis auxilii a sufficiente potuit dicere Cyrillus, et declarare quomodo efficax sit fortius? Non ergo est indifferens, et ex nostro consensu fit efficax, sed ex se est tale quia fortius est.

LOCA D. THOMÆ EXPLICANTUR.

XXXI. Primo, arguitur ex D. Thoma in IV, dist. XLIX, q. I, art. III, quæstiunc. II ad I, ubi ita dicit: « Ad primum dicendum, quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ eis subsunt, et hæc sunt

illa, quæ per ipsam determinantur, non autem potest in opposita illorum quæ sunt ab alio determinata, et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur. » Ecce quomodo dicit apertissime s. doctor determinationem divinam, quia non subest voluntati nostræ, omnino tollere potestatem in oppositum, quod est tollere indifferentiam ejus, et libertatem. Et in hoc eodem sensu loquitur S. Thomas in II, dist. XXV, q. I, art. I ad III, ubi inquit: « Quod Deus in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem. In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis, et finis in potestate liberi arbitrii continetur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti. » Eadem ratione attribuit dominium voluntati q. III de potentia, art. VII ad XIII, non per exclusionem causæ primæ: « Sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet. » Non ergo indiget voluntas nostra a Deo determinari ad unum; poterit ergo indifferenti concursu, et decreto succurri a Deo, non efficaci, et determinato ex se. Pertinere autem determinationem voluntatis ad se, et non esse ex aliis prioribus causis, sed ex intellectu suo S. Thomas affirmat in citato loco dist. XXV, q. I, a. I, in corpore et dist. XXVIII, q. I, a. I, in corpore.

Confirmatur ex quodlibeto I, art. VII ad II, ubi expresse affirmat, quod: « Cuicumque auxilio prævenienti, et præparanti hominem, ipse homo potest resistere; » sed inter prævenientia auxilia numeratur etiam illud efficax, ergo ipsi potest homo

resistere, et sic non est determinatio et efficacia orta ex Deo, sed supposita ex nostro consensu non resistente. Et idem videtur docere q. vi de malo, art. unico ad xv, ubi inquit quod: « Illa causa quæ facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per voluntatem impedimentum præstari. » Ergo si efficax voluntas Dei facit voluntatem velle, potest ei impedimentum præstari a voluntate.

Confirmatur secundo ex quæstione vi de verit. art. iii in fine, ubi infallibilitatem divinæ prædestinationis reducit ad media quæ Deus adhibet, non autem ratione illius efficaciæ determinatæ, qua Deus determinat voluntatem. Dicit enim quod: « In prædestinatione licet liberum arbitrium deficere possit a salute, tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes, et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. » Ergo non est ponenda illa efficacia determinans ex parte Dei; sed solum illa quæ nascitur ex mediis indifferentibus.

XXXII. Respondetur ad primum locum D. Thomæ ex quarto sententiarum, quod ibi expresse agit D. Thomas determinatione voluntatis quoad specificationem, non quoad exercitium, et in individuo. Et dicit quod non potest voluntas in oppositum ejus ad quod ex impressione divina determinatur, quantum est ex parte objecti, ita ut non velit bonum sub ratione boni, sed malum; hoc enim velle non potest: ita enim appetit de necessitate beatitudinem in communi, quod non potest velle miseriam. Et sic verba in argumento relata omittunt aliquid, quod plene explicat mentem D. Thomæ, dicit

enim quod: « Non potest voluntas in oppositum ejus ad quod ex impressione divina determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi, » et hoc omittit argumentum, quia scilicet respectu finis ultimi est necessitata voluntas quoad specificationem, et non habet indifferentiam contrarietatis, quia ex natura sua, seu ex impressione divina imprimente, et dante naturam voluntati, oritur illa determinatio ad finem ultimum, et ad bonum in communi. Dicimus ergo quod ad id ad quod determinatur voluntas ex impressione divina, id est, ex naturali inclinatione impressa a Deo, non potest in oppositum, quia necessitatur ex natura sua ad illud objectum, quantum ad specificationem, scilicet ad bonum sub ratione boni, et ad beatitudinem in communi, ita quod non potest velle oppositum. Cæterum ad id ad quod determinatur in individuo, et in exercitio servando possibilitatem in oppositum, et cum indifferentia judicii, et per illam regulando actum eliciendum, potest in oppositum potentia antecedenti, et in sensu diviso, quia sic determinatur, et movetur a Deo.

XXXIII. Ad locum ex secundo sententiarum dist. xxv, respondetur quod D. Thomas ibi solum docet quod determinatio actus, et finis est in potestate liberi arbitrii, quod nullus negare potest, nisi neget libertatem. Quod vero ista determinatio ita sit in potestate nostræ voluntatis, quod non etiam descendat a potestate Dei causante illam determinationem, sed expectante a nobis, hoc D. Thomas nullo modo dicit, sed oppositum ibi insinuat, dicendo quod: « In liberum arbitrium hoc modo agit, ut sibi virtutem agendi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat. » Non dicit ipso solum cooperante, sed ipso operante, atque adeo incipiente, et causante ipsam

determinationem voluntatis: non enim repugnat quod ista determinatio voluntatis, et libertas oriatur ex alia priori causa, quæ ipsius voluntatis auctor est, et origo, scilicet a Deo. Quod totum explicavit S. Thomas I p. q. LXXXIII, art. I ad III dicens quod: « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc ut aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens, et causas naturales, et voluntarias: et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit. » Ita D. Thomas. Dicere ergo quod determinatio actionis sit in potestate voluntatis, non tollit quin sit etiam a Deo eam faciente et determinante ut causa prima. Et cum in eodem loco ex distinctione xxv dicit in corpore, quod in solis habentibus intellectum est liberum arbitrium, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a causis prioribus, sensus clarus est, quod in illis quorum actiones ita sunt ab aliis causis, quod non a se, quia carent intellectu, non est liberum arbitrium, quod verissimum est. Quod autem illi in quibus est intellectus, et moventur a se, non moveantur ab alio, qui est causa intellectus, et voluntatis, hoc non dicit D. Thomas. Et in loco citato ex distinctione xxviii, nihil aliud dicit, quam quod homo non esset liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud; quod est pertinere ad ipsum, ut ad causam secundam, et inferiorem, de-

pendenter tamen a causa prima ut causante, et determinante. Locus autem ex quæstione tertia de potentia non urget, quia ibi solum dicit D. Thomas quod Deus non necessitat voluntatem ad unum, non tamen dicit quod non movet determinate ad actum, servando indifferentiam ex parte modi operandi.

XXXIV. Ad confirmationem respondetur rectissime, et catholice dici a D. Thoma: « Illo quodlib. I quod Deus sic movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere, » motioni quidem pure excitanti, aut tantum præbenti sufficiens auxilium potest resistere, etiam in sensu composito, et potentia consequenti; motioni autem etiam adjuvanti, et præbenti efficax auxilium, in sensu diviso, et potentia antecedenti. Et sic etiam catholice, et verissime idem s. doctor affirmavit I-2, q. x, art. iv ad III, quod: « Si Deus movet voluntatem, impossibile est quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter. » Et q. cxii, art. III, in corpore: « Si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur. » Quod ergo dicat D. Thomas posse hominem resistere motioni Dei, est idem quod posse dissentiri, et posse abjicere motionem Dei, quod aperte Concilium Tridentinum definivit, sine præjudicio efficaciarum Dei moventis, et determinantis, et simul dantis istud posse. Cum autem dicitur in quæstione sexta, de malo, quod causa quæ facit velle, non oportet quod de necessitate id faciat, quia a voluntate potest ei impedimentum præstari, respondetur quod non est diversa significatio in illo verbo impedimentum præstare, et in illo verbo resistere, aut abjicere, aut dissentire. Omnia hæc idem significant, et sic posse a voluntate

ista fieri, posito auxilio efficaci, concedendum est in sensu diviso, et potentia antecedenti, negandum in sensu composito. Ista est enim generalis regula tradita a D. Thoma q. vi de verit. a. iv ad viii: « Communiter dicitur quod ista: Deus potest non prædestinatum prædestinare, aut prædestinatum non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso, vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. » Ubi dicendo omnes locutiones, universalisavit regulam illam, et sic quidquid ipse dixit, aut alii dicunt de hoc, quod est posse præstare impedimentum, posse resistere motiori Dei, posse dissentire, etc. et sensum compositum implicant, sunt falsæ, divisum, veræ.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod in illo loco D. Thomæ inter adminicula et media, quæ ponit Deum adhibere, et præparare, non excludit adminiculum sui concursus, et efficaciæ voluntatis, licet iste concursus supponat illa adminicula, vel aliqua eorum adhibita ut moveatur voluntas; numerat enim suffragia orationum, donum gratiæ, etc. Ergo in illo dono gratiæ, cur intelligendus est excludere gratiam ex voluntate Dei efficacem?

XXXV. Secundo, arguitur ex eodem D. Thoma qui absolute affirmat quod necessitas præveniens ex causis prioribus, est necessitas absoluta, ut patet ii physic. lect. xv, et iii p. q. xlvi, art. i, ubi dicit quod: « Necessarium ex causa exteriori si sit efficiens, seu movens, causat necessitatem coactionis. » Sed efficacia divina est causa exterior, et antecedens seu prior, est etiam causa efficiens seu movens voluntatem in nostra sententia: ergo causat necessitatem absolutam seu necessitatem coactionis.

Confirmatur, quia ideo D. Thomas dicit quod: « Dispositiones, quæ sunt in voluntate, non tollunt libertatem, quia subjacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, » ut patet i p. q. lxxxiii, a. i ad v, sed efficacia divinæ voluntatis non est dispositio subjacens iudicio rationis, nec est in potestate voluntatis eam habere, vel habitam repellere: ergo tollit libertatem.

Confirmatur secundo ex eodem D. Thoma i p. q. lxxxii, a. ii ad ii, ubi docet quod: « Tunc movens ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subditur. » Sed illa efficacia divini decreti excedit totum quod est mobile in voluntate creata, et ejus possibilitas totaliter subditur moventi: ergo causat de necessitate motum, et non relinquit liberum.

Respondetur aliud esse quod determinatio ex causa priori necessitet, aliud quod necessitas ex causa priori sit necessitas absoluta. Determinatio causæ liberæ ad aliquid agendum non causat necessitatem in illa, nisi sit determinatio tollens indifferentiam iudicii, non si sit determinatio tollens ejus suspensionem, et inducens inclinationem ad sequendum indifferentiam iudicii. Necessitas autem ex causa antecedente, et priori proveniens, est necessitas absoluta, sed in præsentī non est necessitas proveniens a Deo, sed determinatio ut causa liberi agat non quomodocumque, sed juxta modum suum liberum. Et sic non causatur in nostra voluntate necessitas absoluta, sed determinatio libera, quæ solum infert necessitatem consequentiæ, seu ex suppositione, non necessitatem absolutam. Unde ipse D. Thomas in hac quæstione xxxix, art. viii, ponens idem argumentum quod: « Necessitas ex priori est necessitas

absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum, sed res creatæ comparantur ad divinam voluntatem, sicut ad aliquid prius a quo habent necessitatem, quia hæc conditionalis est vera: Si Deus aliquid vult, illud est: ergo omne quod Deus vult est necessarium absolute. » Ecce argumentum positum etiam nunc ab adversariis. Respondet autem S. Thomas brevissime glossando illud axioma, quod necessitas ab aliquo priori est necessitas absoluta, et dicit: « Quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum, unde quæ fiunt a voluntate divina talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. » Quasi dicat: Necessitas ab aliquo priori est necessitas absoluta, distingo; si absolute sit causata, ita quod id quod causatur ab aliquo priori sit ipsa necessitas impressa suo causato, concedo; si id quod causatur ab aliquo priori non sit necessitas, sed potius contingentia, et libertas, solum autem per modum consequentiæ, et suppositionis sequatur illa necessitas, vel potius infallibilitas, nego.

Ad confirmationem primam respondetur optime dicere S. Thomam quod qualitates, quæ subjacent iudicio rationis, et voluntati, non auferunt libertatem. Inde tamen non licet inferre, quod qualitates omnes, quæ antecedunt voluntatem tollant libertatem, si proveniant a causa, et radice prima talis libertatis, et ad hoc datur illi, ut modum suum in ea servent, nempe quia non dantur tollendo indifferentiam iudicii, et necessitando voluntatem, seu ligando potestatem ad unum, sed appetiendo cor, et solvendo ejus indeterminationem, ut juxta indifferentiam iudicii reguletur, et ad ope-

rationem unam se determinet. Itaque aliæ qualitates subjacent iudicio rationis, et voluntatis, aliæ juvant et faciunt eam operari juxta modum suum; et licet non subjaceant voluntati, quasi ab ea emanent, tamen emanant a radicali, et prima causa talis libertatis, eique subjacent, faciuntque ut voluntati creatæ subjaceant qualitates suæ, quod est conservare in ea libertatem, et hoc sufficit ut libertatem non tollant, quia sufficit subjacere ipsi radici voluntatis, scilicet Deo, in quantum radix ejus est, et in quantum causat in ea rationem liberi. Hac enim ratione dicit D. Thomas III contra gentil. c. LXXXVIII, quod: « Impossibile est, quod voluntas moveatur a principio extrinseco, sicut ab agente; sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat, nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali, quantum ad sua interiora, nisi solus Deus. » Computatur ergo Deus inter causas internas voluntatis, non formaliter ut anima, sed radicaliter et eminenter, sicut causa prima libertatis. Et non loquitur de Deo ut movente per modum objecti, sed per modum agentis, quia per modum objecti, æque interne in se Deus, et alia objecta, quia eodem modo proponuntur et movent. Unde omnis motio procedens active ab ista radice, et prima causa, ut libertatis causa est, non nocet nostræ libertati, sed juvat, licet a nobis emanet, nec nobis subjaceat, sed ipsi Deo ut radici nostræ libertatis.

XXXVI. Ad secundam confirmationem respondetur, quod ut movens necessitet mobile, necesse est quod potestas moventis ita excedat mobile, quod tota ejus possibilitas moventi subdatur, ubi ibi dicit D. Thomas. Quod intelligendum est formaliter, quando tota possibilitas

subditur non manente possibilitate ad oppositum : si autem ipsum movens relinquat possibilitatem ad oppositum, et conservet eam, non necessitat ipsum mobile. Voluntas autem divina sic movet voluntatem ad unum, quod relinquit possibilitatem ad oppositum, et ita licet in infinitum excedat capacitatem voluntatis, non tamen omni isto modo se applicat illi mobili, quamdiu servat indifferentiam iudicii, sed applicat se causando ejus contingentiam, et possibilitatem ad oppositum. Dicit enim S. Thomas in primo ad Annibaldum, dist. XLVII, questione unica, art. IV ad II, quod: « Quamvis contrarium ejus quod est volitum a Deo non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ, et hoc sufficit ad hoc ut effectus sit contingens, et non necessarius. » Idem docet q. XXIII de verit. art. V ad III.

SOLVITUR ARGUMENTUM EX LIBERTATIS
LÆSIONE.

XXXVII. Post argumenta ex auctoritatibus sumitur secundum caput argumentorum a ratione quæ fundamentalis est in opposita sententia, scilicet quia efficacia decreti antecedens voluntatem, et determinate causans consensum, tollit ejus libertatem. Nec potest in hac parte intelligi quod ipsa libertas, seu modus libertatis in actu causetur ab ipsa efficacia causæ primæ. Et formatur argumentum sic : Efficacia, et determinatio decreti divini ad eliciendum actum liberum non est in nostra potestate, ut nobis detur, sed Deus distribuit hunc influxum, et gratiam prout vult, si quidem antecedit omnem actum, et consensum ex parte nostra : quidquid enim

antecederet, ab eo causari deberet. Nec est in nostra potestate, ut semel data repellatur et frustretur, ita ut de facto, et in sensu composito, stante illa efficacia non stet dissentiri voluntatem humanam : ergo illa efficacia tollit libertatem creatam. Consequentia probatur (nam de antecedenti non est dubium) quia tunc efficacia tollit libertatem, quando, cum sit suppositio antecedens, causat in voluntate determinationem ad unum, non relinquendo in voluntate potestatem ad expellendum eam, nec ex ejus principiis oritur, ut possit eam habere, vel illa cessare : ergo quando voluntas exit in operationem, exit sine indifferentia, et potestate ad oppositum, quia exit sine potestate in id, quo posito, non stat poni oppositum. Nec valet hic respondere illa vulgari distinctione de sensu diviso, et composito, de quo supra jam egimus, et dicere, quod postea illa voluntas oppositum in sensu diviso et potentia antecedente, non in composito et potentia consequente : nam præter illa quæ supra objecta sunt contra istam distinctionem, quæ hic instaurari possunt, in præsentī fit argumentum, quia illa potentia in sensu diviso, est solum potentia ad aliquid in se impossibile, et chimæricum : ergo ipsa est chimærica. Consequentia patet. Et antecedens probatur, quia tolli, seu dividi, aut extinguī auxilium ab ista voluntate est impossibile, cum auxilium illud non sit a voluntate, sed a Deo, nec voluntas possit impedire Deum, ne recipiatur in se. Non extincto, nec sublato auxilio etiam est impossibile voluntatem prodire in contrarium actum, aut illum ad quem movetur omittere. Quod patet, quia illud est impossibile, quo posito in actu, necessario, et semper sequitur aliquod inconveniens et repugnans ; sed si stante auxilio, oppositus actus ponatur

in actu, sequitur aliquid repugnans et inconueniens, scilicet quod frustretur voluntas efficax Dei a sua creatura: ergo illud est impossibile: sed objectum illius potentiae sumptae in sensu diviso est actus oppositus illi ad quem movetur defacto a Deo, ergo stante auxilio, illa potentia in sensu diviso est ad aliquid impossibile et chimæricum; aut assignetur aliud objectum talis potentiae, circa quod dicitur potentiam manere, et de illo constabit manifeste quod non manet objectum possibile, cum illud dicatur possibile, quo posito in actu, nullum sequitur inconueniens, seu repugnans.

XXXVIII. Confirmatur, quia ut tollatur libertas hic et nunc a voluntate, posito illo auxilio, perinde est quod tollatur potentia ad oppositum, vel quod impediatur facultas; sed posita illa efficacia antecedente, impeditur facultas voluntatis ne faciat oppositum: ergo tollitur libertas. Minor probatur. Tunc manet aliqua facultas impedita ad aliquem actum quando aliquid est in illa obstands ne talis actus ponatur in re, sed quando efficaciter Deus movet ad consensum, facultas ad dissensum, habet aliquid obstands ne tunc ponat dissensum, nempe efficaciam illam antecedentem infallibilem, quam nec potest voluntas avertere, nec frustrare ea semel posita: ergo habet impedimentum ad dissensum: ergo non manet libera potentia ad dissensum, quia nec expedita. Sicut homo injectis vinculis non manet liber ad ambulandum, licet possit stare, vel sedere. Quod si manet illa potentia libera, et expedita ad oppositum actum, unde constat quod non habebit illum? An quia Deus denegat illi concursum ad talem actum, et solum concedit ad oppositum? Ergo hoc ipso impedit, quia nullum majus impedimentum pro creatura

potentia, quam sibi denegari concursum Dei.

Respondetur hoc argumentum, et alia similia quæ fundantur in læsione nostræ libertatis si efficaciter movetur a Deo antecedenter ad consensum, non sunt alia, quam quæ olim S. Augustino objecta et ab ipso fuere contrita, et deinde a sanctis patribus, atque a D. Thoma sæpissime soluta sunt. Nam hoc idem argumentum objectum fuisse Augustino, quod tolleretur libertas arbitrii per illam antecedentem efficaciam decreti divini, constat ex epistola Prosperi ad Augustinum ante librum de prædestinatione sanctorum, ubi refert Semipelagianos dixisse: « Removeri omnem industriam, tollique virtutes, si divina constitutio humanas præveniat voluntates, et sub hoc prædestinationis nomine fatalem quamdam indici necessitatem. » Et hujus argumenti occasione composuit S. Augustinus librum de gratia et libero arbitrio, in quo postquam latissime ostendit quomodo non tollatur libertas nostra per gratiam, sic concludit capite xx: « Satis me disputasse arbitror adversus eos, qui gratiam Dei vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit, adjuvatur: et sic disputasse, ut non magis ego, quam divina ipsa Scriptura vobiscum locuta sit evidentissimis testimoniis veritatis. Quæ Scriptura divina si diligenter inspicatur ostendit non solum bonas hominum voluntates quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos, et in æternam dirigi vitam: verum etiam illas quæ conservant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit faciat inclinari, etc. » Sic Augustinus. Sic hæc consideravimus, quod voluntas nostra ita est

fixa in anima nostra, quod est in potestate Dei, licet in Deo non sit inhærens, sed ab eo causata, facile nos expediemus ab istis sophismatibus, et aranearum telis, quæ fere omnes æquivocant in illo verbo potest seu possibile, ubi fiunt modales divisæ et compositæ, et omnes modales affirmativæ de sensu composito redduntur falsæ, ut supra ex D. Thoma retulimus. Et ipse D. Thomas omnia ista argumenta de læsione libertatis nostræ ex efficacia motionis divinæ posuit, et solvit tum I p. q. XIX, art. VIII, et 1-2, q. X, art. IV ad III, et q. XXIII de verit. art. V, et in I, dist. XLVII et III contra gentil. c. LXXXVIII, LXXXIX, XC et XCIV, tum agendo de certitudine prædestinationis in hac prima parte, q. XXIII, art. VII et q. VI de verit. art. III et V.

XXXIX. Igitur ad argumentum dicimus non esse in nostra potestate auxilium divinum, quasi effective, et originative, id est, quod a nobis causetur, et derivetur, esse tamen in nostra potestate quasi terminative, et quoad usum, quia ad hoc terminatur illa motio, et efficacia Dei, et hoc respicit pro termino, et fine, ut nostra voluntas habeat potestatem et modum libertatis in actu. Quare licet non oriatur a nostra potestate, oritur tamen a radice, et causa nostræ potestatis, quæ est Deus, et sic habet causare in nobis potestatem, non tollere. Et sic perinde est oriri a Deo, et a nobis quoad effectum causandi libertatem et non tollendi, quia Deus est ipsa nostra voluntas eminenter seu radicaliter, quia est principium, seu radix intime causans illam. Unde oriri illam determinationem efficaciter a Deo cum sit a radice nostræ libertatis, non præjudicat illi, sed causat; sicut enim substantia animæ si habet aliquem influxum in potentiam voluntatis, non

destruit ejus libertatem, sed constituit, quia est radix talis potentiae, et habet pro effectu ipsummet actum ut liberum: ita Deus qui est radix animæ, et vita vitæ ejus per modum principii agentis per influxum suum non destruit libertatem, sed adstruit, quia influxus ejus quantumcumque antecedens, est influxus radicis ipsius libertatis, habens pro effectu ipsum liberum actum, etiam in quantum liberum. Et ita ille influxus est determinative in potestate mea, non originative. Vel etiam est in potestate mea eminenter, et radicaliter, quia est in potestate Dei, qui est eminenter, et radicaliter mea voluntas, et quod est in potestate Dei, ut causantis, et concurrentis cum mea voluntate, ut libera, est perinde atque esse in mea potestate, quia hoc habet pro effectu.

XL. Et similiter cum dicitur nos non posse repellere illam efficaciam et influxum a Deo nobis datum, respondetur quod cum ille influxus, et efficacia non solum respiciat, et intendat quod actus fiat, sed etiam quod libere, et contingenter fiat, et utrumque ab illa derivetur, et participetur, non potest voluntas repellere illam efficaciam in sensu composito, et potentia consequenti, et facere quod ille actus non fiat libere, quia supra totum hoc cadit efficacia, potest tamen repellere illum actum absolute, et secundum se, quia hoc ipso quod Deus dat ipsum modum libertatis, dat posse oppositum absolute, quia hoc est dare quod libere fiat. Et ita D. Thomas III contra gentil. c. XCIV, circa finem dicit quod: « Hæc conditionalis non est vera: Si Deus providit hoc futurum hoc erit, sed sic erit sicut providit futurum: providit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario. » Patet etiam quod hoc quod ponitur provisum es-

se a Deo ut sit futurum si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum; sic enim provisum est, ut sit contingens potens non esse, non tamen est possibile quod ordo providentiæ deficiat, quin contingenter eveniat.

XLII. Et cum aliqui instant, quomodo concursus, et efficacia Dei dat libertatem illam, et contingentiam si dat determinationem ad unum, non autem præbet ipsam potentiam seu facultatem libertatis et quomodo stat dare quod fiat contingenter si infallibiliter, respondetur quod concursus non dat libertatem quantum ad potentiam ipsam: hæc enim ipsa creatione animæ fit, sed quantum ad usum ut utatur non coacte, sed libere actu suo. Et dat determinationem ad unum in ipso actu conservando facultatem et possibilitatem ad oppositum, non tollendo, et solvendo ipsam determinationem, et suspensionem ad operandum, non potestatem, et universalitatem dominativam, coarctando. Dat autem quod fiat infallibiliter ex parte Dei operantis, contingenter autem ex parte effectus operati, ita quod ex parte Dei intendentis totum hoc quod est totum fieri libere, infallibilitatem habet illa operatio ut a Deo; ex parte autem causæ proximæ contingentiam, et mutabilitatem habet, quia hoc ipsum Deus vult, sicut in se immutabilis existens, et operans facit effectus mutabiles, et motus ipsos, et infinitus existens, effectus finitos. Et sic dicit S. Prosper II de vocatione gentium, c. xxviii, quod: « Deus ad obediendum sibi, ipsum velle sic donat, ut etiam a perseverantibus ipsam mutabilitatem, qua potest nolle, non auferat. »

XLII. Ad id quod dicitur contra sensum divisum in ly potest, respondetur imprimis, instari illam re-

plicam in aliis similibus, ut cum dico: Prædestinatus potest damnari, seu non salvari in sensu diviso: voluntas dum operatur potest non operari in sensu diviso: quid est illa potentia, et ad quid est? Estne ad aliquid impossibile et chimæricum, et quod repugnat in re poni? Et tamen ab omnibus conceditur illa potentia. Nec obstat quod sensus compositus debet fieri supponendo ipsum actum qui procedit a voluntate nostra, non aliquid antecedens illum quo determinetur ad unum. Nam contra est, quia prædestinatio aliquid antecedens est nostrum actum, et tamen supposita prædestinatione adhuc potest prædestinatus damnari in sensu diviso, et potentia antecedenti, non in sensu composito. Et ipsa efficacia Dei licet sit antecedens, tamen est causa nostræ libertatis, et eminenter illam continet, et sic perinde est facere sensum compositum et divisum cum illa, et cum nostro actu.

XLIII. Quare ad instantiam, cum dicitur quod illa potentia in sensu diviso est ad aliquid chimæricum, et impossibile, eodem modo distinguendum est; ad aliquid impossibile secundum se, et simpliciter consideratum, nego, et ad hoc tantum datur potentia; ad aliquid impossibile ex suppositione, id est, ut coniungendum in re cum auxilio, transeat; sed ad hoc non datur potentia, quia solum hoc potest fieri in sensu composito, et in illo non potest concedi. Unde in istis argumentis mutatur sensus divisus, et compositus, et ideo non tenent.

Cum autem dicitur quod illud est impossibile, quod est repugnans, et inconveniens poni in actu, respondetur eodem modo, quod illud quod est inconveniens, et repugnans poni in re absolute, et ex vi suorum prædicatorum, est etiam impossibile simpliciter, et absolute. Quod autem

est inconueniens, et repugnans poni in re ex suppositione, et secundum impossibilitatem consequentiæ non consequentis, est etiam impossibile secundum quid, et in sensu composito, et potentia consequenti, non antecedenti. Et hoc modo se habet in nostro casu, quia potentia antecedens, seu in statu antecedenti respicit possibile solum secundum se, et quantum est ex meritis objecti, quod tamen ratione alicujus suppositionis, vel conditionis adjunctæ potest esse impossibile, potentia consequenti, et in sensu composito, quatenus non potest conjungi illa suppositio, vel conditio cum isto actu, licet possit conjungi ille actus cum subiecto secundum se, sicut aer tenebrosus potest esse lucidus, et homo sedens potest stare attendendo præcise aerem, et lucem: attendendo autem aerem ut tenebrosum, non potest.

Et cum inquiritur quod assignetur objectum illius potentiæ in sensu diviso, supposito auxilio, et illo stante, dico quod objectum potentiæ in sensu diviso est ille actus oppositus auxilio, non quomodocumque, sed ut præcise respicit potentiam capacem sui, non potentiam, et auxilium simul, ita quod omnia conjungat. Itaque potentia actuata auxilio, et stante auxilio includit duo et potentiam, et auxilium. Potest ergo actus oppositus considerari, non ut tangit utrumque simul, potentiam et auxilium, sed præcise potentiam, licet adhuc ibi stet auxilium, et illud præcise est diuise, seu in sensu diviso tangere, et sic adhuc est potentia, seu capacitas talis actus, sicut materia prima actuata una forma, retinet capacitatem, et potentiam ad aliam formam, et illa forma est objectum illius capacitatis, etiam dum stat sub alia forma specificative loquendo, non tamen habet potentiam ad conjun-

gendam aliam formam cum ista simul; sic enim est sensus compositus, et tale objectum est impossibile.

XLIV. Ad confirmationem negatur minor. Ad probationem dicitur, quod tunc est impedimentum quando est aliquid obstand, distinguo; quando est obstand ex aliquo defectu potentiæ antecederet ad actum, concedo; quando est aliquid obstand, non est defectu antecedente ad actum, sed ex ipsa determinatione ad actum, nego: determinatio enim ad actum, vel actus ipse non impediunt potentiam, nec faciunt obstaculum diminuendo, aut coarctando facultatem potentiæ, et capacitatem ejus ad illum actum, sed solum propter impossibilitatem actuum inter se. Unde per hoc quod habeat potentia unum actum, aut determinetur ad illum, sive ex se, ut a causa proxima, sive a Deo ut causa prima, quæ est radix hujus libertatis, non impeditur facultas, et potestas libertatis in ratione facultatis in se, et absolute, sed solum impeditur ne simul utrumque actum habeat, quod impedimentum libenter fatemur, quia ad hoc nulla datur potestas, ut simul duo actus habeantur, quod pertinet ad sensum compositum. Impeditur autem potestas, si quando determinatur ad unum actum, tangeretur ipsa facultas, et capacitas ejus coarctaretur aut diminueretur, quod nullo modo fit: sicut materia prima dum habet unam formam, non destruitur aliquid de facultate, et capacitate ejus tunc ad habendum alias, nec impeditur, quia integra capacitas manet ad alias, sed solum impeditur ne simul habeat utramque formam, ita quod stante ista forma etiam stet alia, non tamen quod stante ista forma maneat possibilitas ad alias diuise. Et idem est de determinatione divina ad uactum quæ

relinquit possibilitatem integram ad alium, ut dicit S. Thomas in primo ad Annibaldum, dist. XLVII, quæstione unica, art. IV ad II et q. XXIII de verit. art. V ad III, solum autem non manet potestas ad habendum simul utrumque actum, quia hæc potestas nunquam fuit.

XLV. Quando autem interrogatur, si manet non impedita illa facultas ad oppositum actum, unde constat quod non habebit illum, et sic frustrabit divinam efficaciam, respondeo: Constat, quia Deus immutabiliter vult istum actum, et ita Deo id constat ex sua voluntate, per quam, ut dicit Augustinus libro de correptione et gratia, cap. XII: « Subventum est voluntati nostræ, ut indeclinabiliter, et inseparabiliter ageretur, et ideo quamvis infirma non deficeret, nec adversitate aliqua vinceretur. » Et cum infertur: Ergo constat non operaturam aliud, quia Deus impedit, id est, quia, non vult dare concursum ad oppositum, respondetur quod hoc non est impedire, quia Deum non dare, seu negare concursum ad oppositum, vel est quia dat ad unam partem, et dando ad unam, non debet dare simul ad aliam, vel est quia coarctatur voluntas ad unum, et frangitur ejus potestas, seu diminuitur, et ratione hujus non datur concursus, nisi ad unum. Primum non est impedimentum, sed secundum. Si enim ideo daret Deus concursum ad unam partem, quia voluntas in sua facultate, et potestate coarctata est, et impedita ad aliam partem, aut quia Deus voluntati jam determinatæ, et inclinatæ ad unam partem denegaret concursum ad illam, tunc vere diceretur Deus impedire causam secundam ne operaretur, aut quia ligaret facultatem potentiæ, aut quia jam inclinatæ ad operandum denegaret concursum generalem.

Cæterum ex quod Deus solvit in-

determinationem, et suspensionem potentiæ, et determinat ad unum actum præ alio conservando potestatem pro alio actu, nullum impedimentum ponit, sed potius resolvit, et tollit impedimentum ad operandum istum actum, sicut ipsamet voluntas determinans se ad operandum unum actum præ alio, non ponit sibi impedimentum, sed potius resolvit, et tollit impedimentum ut operetur, licet verum sit quod quia non potest simul operari utrumque actum contrarium, dum operatur unum, non potest operari alterum, sed hoc non posse, et hoc impedimentum ex suppositione, et secundum quid, non simpliciter. Hoc ergo quod voluntas ipsa facit in se sine læsione sui dicimus quod Deus incipit et causat illa tamquam prima radix, et causa libertatis ejus, non magis lædendo aut impediendo ipsam, quam ipsa se impediat, quia quidquid voluntas ipsa facit, Deus facit ut faciat, et ut tali modo faciat non impediendo, sed dando ut faciat illud, et ut modo libero faciat, licet ex suppositione quod faciat unum, non possit simul facere aliud. Sed illud non posse, non est impedimentum potentiæ, sed consequentia secuta ex suppositione operandi unum.

XLVI. Quod si instes: Quidquid sit an illa efficacia antecedens sit causa nostri actus liberi, vel non sit, et ex hoc parte qua tangit nostram libertatem, et ducit illam ad actum, non tollat illam, tamen ex parte qua venit a Deo, immutabilis est, et ei resistere non potest nostra voluntas, et est forma de se immutabilis et determinata atque determinationem in nobis faciens formaliter, ita ut oppositum cum illa stare non possit, ergo tollit libertatem. Patet consequentia, quia ut tollat libertatem, sufficit quod ex una parte tollat, non ex multis, pro ea autem parte qua

venit a Deo, est immutabilis, et infallibilis, et determinationem faciens, nec ei resisti potest a nobis: ergo sufficit hoc ut non relinquat libertatem. Nec sufficit dicere quod est infallibilis, et immutabilis illa efficacia, sed non necessaria, libertati autem non opponitur immutabilitas, seu infallibilitas, seu necessitas, ut patet in libertate divina, quæ simul est immutabilis.

Contra enim est, quia licet immutabilitas possit compati cum libertate divina, non tamen cum creata, quæ intrinsece mutabilis est: ergo hoc ipso quod illa efficacia Dei dat immutabilitatem, et infallibilitatem actui, tollit libertatem ut creatam, et ut contingentem; contingentiae enim opponitur infallibilitas.

Respondetur quod potius illa non resistentia quam habet nostra voluntas, seu non posse resistere Deo, et illa immutabilitas efficaciae divinae firmant nostram libertatem, non tollunt, si quidem non resistere efficaciae divinae est non resistere efficaciae, quæ non solum dat determinationem actus, sed etiam modum ipsum libertatis: ergo resistentia ad talem efficaciam esset resistentia ad efficaciam libertatis, et ad ipsum modum libertatis: non resistere autem, seu non posse resistere illi in sensu composito, est non posse resistere ipsi modo libertatis, et consequenter firmari in modo libertatis et esse firmiter liberam voluntatem. Solum si fiat separatio, aut sensus divisus quod dicatur posse resistere illi efficaciae ut præcise determinanti substantiam actus, non autem ut danti libertatem, dicemus quod posse resistere illi efficaciae pertinet ad libertatem: sed hoc resistere in sensu diviso nos libenter concedimus: sicut ergo pertinet ad nostram libertatem posse resistere illi efficaciae quantum est ex parte objecti, et ex meritis ejus, ita perti-

net ad libertatem non posse illi resistere, quatenus est inductiva libertatis a Deo, et Deus vult efficaciter non solum ut fiat, sed ut libere fiat; huic enim resistere, esset resistere libertati. Unde non currit ratio facta quod sufficit ex una parte tolli libertatem, ut simpliciter tollatur. Sufficit quidem tolli ex una parte, sed hic ex nulla tollitur, quia illa immutabilis, et infallibilis efficacia Dei vult infallibiliter ex parte sua, ut res fiat libere, et contingenter ex parte nostra: sicut vult immutabiliter ex parte sua, quod fiat motus, et mutationes in rebus naturalibus. Et cum dicitur quod forma illa, seu efficacia, aut influxus est ex se determinata et immutabilis, respondetur quod est immutabilis, ut determinata ut quod, et ut entitas quædam in se, sed est mutabilis et libera ut quo, quia est principium quo fit ille actus, et derivatur a Deo etiam ut libet, et libere fiat. Ad replicam contra solutionem, respondetur quod contra libertatem creatam non est immutabilitas, et infallibilitas participata, et accidentalis, sed immutabilitas per essentiam: hæc enim repugnat libertati creatæ, ut creatæ; quod vero participative habeatur a Deo aliqua immutabilitas, vel transeunter in operatione, vel permanenter in statu, sicut beati habent æternitatem, et immutabilitatem participatam, nullum est inconveniens, cum Augustinus ubi supra dicat, indeclinabiliter, et inseparabiliter nos agi a gratia. Vel dicimus quod tota ista infallibilitas, et immutabilitas tenet se ex parte modi operandi Dei, non ex parte rei operatæ: ex hac enim parte potius participiat mutabilitatem, et contingentiam, licet ex parte Dei modo immutabili detur: mutat enim omnia immotus manens.

XLVII. Ex his solvuntur consequentiæ aliquæ, quæ in hac parte

solent importune accumulari. Prima, si posito decreto efficaci potest voluntas oppositum; ergo possibile est illud poni, possibili autem posito in actu, nullum sequitur inconveniens: ergo nullum erit inconveniens quod ponatur oppositum illius decreti stante illo. Secunda, si potest oppositum voluntas, et nunquam faciet, nec ab illa voluntate unquam fiet: ergo frustra est talis potentia, quæ nunquam reducitur ad actum, nec in se, nec in aliquo simili. Tertia efficacia illa ut applicata voluntati, et influens in illam, solum habet determinare ad unum, quia non datur cum indeterminatione et indifferentia; posita autem forma, ponitur effectus formalis necessario: ergo manet voluntas, ut subordinata illi efficaciæ determinata necessario. Quarta, si posito illo decreto efficaci poneretur de facto oppositus actus, de facto frustraretur illud decretum, et resisteretur illi; ergo si potest in sensu diviso facere oppositum, et dissentiri, potest in sensu diviso frustrare decretum, et resistere voluntati Dei. Juxta hoc quæritur, an in sensu quo dicitur posse nos dissentiri, possit dici quod possumus resistere voluntati Dei, et frustrari illam.

XLVIII. Ad istas consequentias ex dictis manet responsum. Et certe contra oppositam sententiam retorqueri possunt. Nam etiam posito decreto indifferenti, et determinatione orta ex consensu præviso meæ voluntatis, adhuc voluntas manet libera ad oppositum actum, nec enim tollitur ab illa potestas, qua potest agere oppositum aut minuitur: ergo poterit conjungere oppositum actum cum suo consensu, et determinatione prævisa. Consequentia non valet. Quod ergo illi responderint ad hanc consequentiam, nos respondemus ad suam. Nam dicere quod determinatio, seu consensus

meus prævisus, quia actus meæ voluntatis est, non tollit libertatem, quia supponit, et consequitur ad illam, determinatio autem divinæ efficaciae, quia est potestatis extrinsecæ, et non voluntatis propriæ, nec subsequitur ad ipsam, sed antecedit, ideo non stat cum libertate, hoc inquam non sufficit; tum quia non facimus vim in eo quod tollat, vel non tollat libertatem illa determinatio mei consensus, sed supponendo quod non tollit libertatem, quia subsequens est ad illam, sed relinquit potestatem ad oppositum actum, tamen adhuc non potest oppositum actum ponere stante ista determinatione, licet potestatem habeat ad illum: ergo ex hoc præcise quod stante efficacia decreti ex se, et non ex consensu desumpta, non stet poni actum oppositum, licet maneat potestas ad illum, non sequitur tolli libertatem, aut frustra esse illam potestatem, vel frustrari posse illam efficaciam; tum etiam quia si determinatio prævisa meæ voluntatis non tollit libertatem quia consequitur ad illam, etiam efficacia determinationis divinæ non tollet, quia est causa ipsius libertatis, et non solum determinationis actus, et substantiæ ejus. Quæ enim potest esse ratio quod effectus consequens libertatem et determinans consequenter, non lædat illam, et causa ipsius libertatis, quæ illam ponit, et causat etiam in esse liberi, tollat illam? Si enim causat non tollit.

XLIX. Ad primam ergo consequentiam jam supra respondimus quod possibili posito in actu, non sequitur inconveniens, si sit possibile potentia consequenti, et sublata omni appellatione, aut præcisione, transeat; si sit solum possibile potentia antecedenti, et non sublata omni appellatione, vel præcisione, nego; sequitur enim inconveniens, non si poneretur sub illa præcisione

et quantum est ex meritis possibilitatis, sed si ponatur simul cum opposito actu, et in sensu composito cum ipso. Et quia posito in restante illo decreto efficaci importat sensum compositum, possibilitas vero respectu potentiæ antecedentis importat sensum divisum, ideo possibile, quod solum est in sensu diviso, et respectu potentiæ antecedentis tantum, non potest poni in re in sensu composito, et stante illo influxu, licet secundum se, et in sensu diviso non repugnet, nec sit inconveniens esse in re, quantum est ex se, et sub ratione potentiæ antecedentis, non simpliciter.

L. Ad secundam consequentiam respondetur non esse frustra potentiam, quæ absolute potest reduci ad actum, licet non sub omni suppositione, et statu reduci possit, sicut materia prima dum est sub una forma, retinet potentiam ad aliam absolute, licet non ad exercendam hanc potentiam, et ad habendum de facto aliam formam, nisi illa quam habet tollatur, et idem fere est de omnibus potentiis, quæ habent actus suos, et dum habent illos, retinent potentiam ad alios actus, nec frustra est talis potentia, licet exerceri non possit, nisi sublato illo actu, non simul cum illo, quia ad hoc nulla est potentia, ut simul duo oppositi actus conjungantur. Sic liberum arbitrium, etiam posito decreto, et influxu Dei efficaci, potentiam retinet ad oppositum actum nec est frustra illa potentia, quia absolute exerceri potest, licet de facto, et potentia consequenti non exercebitur, nisi tollatur illa suppositio habendi auxilium, et ponatur in alio statu habendi aliud. Et quia sub alio statu, et sub alia suppositione potest, ideo potentia non est frustra; absolute enim reducibilis est ad actum, licet mediate.

LI. Quod si instes : Nam hoc quod

est posse reduci ad alium actum remota forma, et actu quem nunc habet, commune est multis aliis potentiis non liberis, sed necessario operantibus, sicut materia prima potest habere hanc formam, et aliam, licet dum habet istam non possit habere aliam, et lapis potest descendere vel quiescere, et brutum potest ambulare vel stare, et tamen dum est sub uno actu, non potest simul esse sub alio : ergo potentia libera aliquid amplius debet habere, nempe quod etiam stante decreto Dei efficaci, possit abjicere illum, sicut stante suo actu potest cessare ab illo, etiam potentia consequenti, et in sensu composito : nam potentia antecedenti, etiam ea quæ necessario operantur, possunt cessare, aut alium actum habere.

Respondetur quod differentia inter alias potentias necessarias, quæ se habent ad multa, et voluntatem nostram, quæ ad plura etiam indifferens est, non consistit in eo quod possint potentia consequenti multa simul conjungere, aut a Dei motione se excutere, quia si ab una recedunt, in aliam incidunt, et totum a causa prima debet incipere et causari, non ab ea expectari. Sed differentia in eo est, quod potentia libera remanet cum potentia antecedenti ad oppositum actum, quæ potentia antecedens est dominativa, et cum arbitrio se movendi, sub dependentia tamen a dominio Dei a quo datur sibi suum dominium. Reliquæ vero potentiæ non liberæ remanent, etiam sub potentia antecedenti tantum ad aliam formam, sed non cum indifferentia dominativa, et ex arbitrio se movente, sed ex instinctu mota, ut in brutis, aut sine instinctu, et naturaliter, ut in aliis. Utraque ergo potentia tam libera, quam necessaria quæ potest ad multa, quando est sub una forma potentiam habet ad oppositam, et

quando movetur ab efficaci influxu Dei, adhuc potest in oppositum potentia antecedenti, sed una cum dominio et arbitrio a Deo etiam derivato, et participato, alia sine ipso.

LII. Ad tertiam consequentiam dicitur, quod posita forma ponitur effectus formalis, eo modo quo est a forma, et non aliter. Ab illa autem efficaci, et influxu Dei est non solum quod fiat determinatus effectus seu actus, sed etiam quod libere fiat quod pertinet ad modum actus : utrumque enim causatur a Deo, ut dictum est. Quare illa forma non reddit actum determinatum necessario, sed determinatum libere, licet hoc ipsum quod est libere fieri, sit infallibile, ut descendit a Deo. Atque ita, ut supra diximus, illa entitas, seu influxus licet in se entitative, et ut quod, sit aliquid necessarium, tamen ut quo, et formaliter est libera forma, id est, actum reddit liberum, et sic dat effectum formalem sine læsione libertatis.

LIII. Ad quartam consequentiam concedo antecedens, quod si stante auxilio poneretur actus oppositus de facto, frustraretur auxilium, et redderetur inefficax. Distinguo autem consequens : ergo si potest oppositum stante auxilio, potest frustrari, distingo ; si potest potentia consequenti, concedo ; si potest solum potentia antecedenti, nego. Ad frustrandum enim auxilium requiritur quod voluntas vincat efficaciam Dei, et sic major sit illa : hoc autem implicat, si quidem id quo vinceret, et abjiceret de facto efficaciam Dei, cum sit aliquid creatum, etiam a Deo causari debet : quod si causatur a Deo, non frustratur voluntas ejus, et efficacia, sed est signum, quod prior voluntas efficax non fuit. Repugnat ergo quod detur voluntas consequens frustratoria divinæ efficaciam : potentia autem antecedens ad oppositum non est

frustratoria divini auxilii, quia non habet paratam executionem a Deo, et multo minus a se sine Deo ; potentia autem ad oppositum sine parata executione, ab ipso Deo est, et sic non est frustratoria ejus quod Deus vult.

LIV. Instabis : Hoc modo etiam auxilium sufficiens non est frustrabile a nobis, et sic non differet ab efficaci, si quidem tam infrustrabile est unum, quam aliud. Sequela probatur, quia in eo quod Deus vult quando dat auxilium sufficiens, scilicet quod iste habeat sufficientem potentiam, non potest frustrari, habet enim illam : in eo autem quod est habere effectum, Deus non vult ut habeat illum, cum non sit voluntas efficax, et quoad hoc etiam est infrustrabile illud auxilium, quia oppositum stare non potest, scilicet quod habeat effectum solo auxilio sufficienti posito.

Respondetur non frustrari auxilium sufficiens a nobis quoad suum effectum formalem, quem præbet nobis, sed frustrari quoad suum finem, propter quem datur nobis secundum voluntatem Dei antecedentem ; hoc enim manet frustratum, quia ipsum auxilium dat potentiam ordinatam ad actum : (omnis enim potentia ad actum est) et tamen caret actu : frustratur ergo fine, licet non effectu formali. Et hæc frustratio non est contra Dei voluntatem, sed ex ipsa, quia sic ordinavit Deus, et hoc modo ordinatio Dei universalis semper impletur, ut docet D. Thomas in hac quæstione xix, art. vi.

LV. Hinc sequitur quid dicendum sit absolute, an possimus resistere efficaciam voluntatis Dei, ejusque auxilio, vel non ; nam ex una parte Scriptura dicit absolute quod voluntati ejus non est qui possit resistere, Esther xiii et Rom. ix. Concilium autem Tridentinum dicit, quod ins-

pirationem ejus possumus abjicere, et ei dissentiri, et Concilium Senonense, quod possumus auxilio resistere. Cæterum non contrariantur Concilia Scripturis, sed loquuntur in diverso sensu, ut jam superius satis expositum est : Scriptura enim loquitur secundum sensum compositum, et secundum potentiam consequentem, secundum quam nullo modo possunt resistere Dei voluntati. Concilia vero loquuntur secundum potentiam antecedentem, et in sensu diviso. At vero nunquam debet concedi quod possumus frustrari efficaciam Dei, et disparitatis ratio est in diversa significatione illius termini frustrari et resistere, nam ex parte frustrationis nullus locus invenitur sensui diviso, sed totum tenet se ex parte sensus compositi, quia frustratio cum sit absoluta evacuatio ipsius efficaciae divinæ, posita in re oportet quod cum positione, seu suppositione efficaciae componat liberum arbitrium oppositum, faciens, et faciendo vincens efficaciam illam, alias frustratio non erit. Resistentia autem potest admittere sensum divisum, quia resistentia nondum importat totalem victoriam, et expugnationem rei, sicut frustratio, sed conatum. Potest ergo ex hac parte admittere respectum potentiae resistentis, seu conantis in oppositum, quantum est ex meritis ipsius objecti, et actus ad quem Deus movet, non autem ex parte immutabilitatis, et modi quo Deus movet, non solum ut velit, sed ut libere velit. Et quoad totum hoc conjunctim et compositum non est resistentia, et sic Scriptura loquitur. Ex parte autem potentiae antecedenter sumptæ, et ex parte actus, et objecti ad quod Deus movet, bene stat resistentia et dissensus in sensu diviso, et sic loquuntur Concilia.

ARGUMENTA CONTRA EFFICACIAM DECRETI EX DEFECTU SUFFICIENTIS AUXILII.

LVI. Et hoc capite fit instantia contra efficaciam decreti divini, quia si ex sua natura antecedenter ad nostrum consensum datur efficacia, ideo est quia ille requiritur ad hoc ut voluntas de facto operetur, et sine illa non est potentia applicata, aut completa, et determinata ut eliciat actum : ergo si Deus deneget illud auxilium efficax, negat aliquid requisitum ad operandum, et sine quo non potest operari in actu potentia; et sic non habet sufficiens auxilium sine illo ad operandum, quia deest aliquid requisitum essentialiter ad operationem, quod non ad ipsam consequitur, sed antecedit, et non est in manu ejus ut ponatur.

Et urgetur hoc quia ponamus quod præcipiat Deus alicui ut aliquem actum faciat, puta credere, vel amare, aut eleemosynam largiri, et det illi omnia alia requisita ad operandum præter istam efficaciam decreti, qua operetur homo id quod ex parte ejus se tenet, scilicet ex parte determinationis suæ, et consensus, talis obligatur ad aliquid impossibile : ergo non tenetur.

Minor probatur. Actus meus sine illa antecedenti efficacia est quoddam impossibile ut nos ipsi supponimus, et docemus loquendo in sensu composito, sed præcipitur ei facere in re, et de facto, etiam non habendo de facto talem efficaciam : ergo præcipitur aliquid impossibile in sensu composito, sicut si alicui habenti potentiam visivam, sed in tenebris præciperetur ut videret, aut non habenti concursum generalem ad ambulandum, præciperetur ut ambularet, tunc excusaretur a

præceptis illis : ergo similiter si alicui non datur illa efficacia antece-
dens, excusatur a præcepto, quia
redditur sibi impossibile illud opus,
ut in re, et de facto.

Communis solutio ad hoc argu-
mentum esse solet, quod illa effica-
cia divinæ voluntatis requiritur non
ex parte potestatis, seu potentiæ, et
virtutis ad operandum, sed ex parte
applicationis, sine ista tamen ap-
plicatione de facto, et in sensu com-
posito nunquam homo operabitur :
et licet illam habere non sit in sua
potestate, sed detur a Deo, tamen
quia ea simpliciter possumus, quæ
per amicos possumus, et illam pos-
sumus habere per Deum, simplici-
ter dicimus posse, quia Deus ex se
paratus est illam dare. Quod si de
facto non dat, nihilominus imputa-
tur nobis, quia ex culpa nostra est
quod non detur ; ponimus enim im-
pedimentum Deo.

LVII. Sed contra hanc solutionem
instatur. Et primo, quod illa effica-
cia ponatur ex parte virtutis vel ap-
plicationis, parum interest : sufficit
enim quod sit aliquid ita requisitum
ad operandum, ut sine illo operatio
nunquam possit poni de facto, et in
re, et quod non proveniat ex nobis,
sed ex alia potestate : sic enim su-
blato illo requisito, remanet volun-
tas sine omnibus necessariis ad ope-
randum : ergo remanet non potens,
sive hoc sit defectu potentiæ, sive
defectu applicationis, sicut ignis hic
existens simpliciter non potest Ro-
mæ comburere, et homo hic exis-
tens non potest Romæ audire mis-
sam, nec id potest ibi præcipi. Un-
decumque ergo sit defectus rei ne-
cessariæ ad operandum, simplici-
ter non potest. Quod vero dicitur
nos posse quæ possumus per alios,
id est, per amicos, id enim videtur
pertinere ad posse moraliter : tamen
si amicus de facto nolit dare tale re-
quisitum, simpliciter non poterimus

facere, quia tunc nostrum posse est
dependens a voluntate alterius.
Unde si de facto non det, de facto
non imputabitur mihi : hoc enim
habet hæc potentia moralis, qua di-
cimus posse per alios quod cum sit
potentia dependens a voluntate al-
terius, quotiescumque alter non vult,
iste excusatur, quia remanet sine
potestate solum ex defectu voluntatis
alterius. Excusabitur ergo homo ab
impletione præceptorum, quoties-
cumque Deus non vult illi dare au-
xilium efficax ; si autem dat de fac-
to, implet de facto præceptum : er-
go nunquam est locus quod istie pec-
cet, quia vel implet si habet illud
auxilium, vel excusatur si sibi non
datur. Quod denique dicitur dene-
gari nobis ob culpam, et sic impu-
tari nobis, si non detur illud auxi-
lium, contra est, quia non semper
præcedit in nobis culpa, ut denege-
tur illa efficacia, ut patet de ipsa
prima culpa quam homo vel Ange-
lus committit : ad illam enim non
præcedit alia culpa, et tamen dene-
gatur a Deo auxilium efficax, quia
si daretur, non peccaret : ergo tunc
non imputabitur, et consequenter in
tali casu non erit peccatum, atque
adeo neque sequens denegatio erit
ex culpa, si id quod præcedit, culpa
non est.

Respondetur de hoc argumento,
ejusque solutionibus, et replicis, sa-
tis superque nos egisse in præce-
denti tomo, disput. xx, artic. v, ad
quem locum remittimus lectorem.
In summa respondemus, quod ista
efficacia, et applicatio antecedens si
deficeret in totum, et suspenderetur
a Deo, sine dubio aliquid necessa-
rium deesset ad operandum, et non
imputaretur homini si non operaretur.
Cæterum si deest efficacia pro
ista operatione, datur tamen pro
alia, non deest quidquam ad ope-
randum, et imputatur isti quod non
operetur illud bonum, quia redditur

volens non operari istud, hoc ipso quod voluntarie se abstinere ab illo, et ad aliud divertit. Cum enim voluntas nostra non sit potentia restricta, et determinata ad unum, sed potens ad multa, et contingens erga illa, natura ejus non postulat ut sibi semper detur determinans concursus ad unam speciem actus, vel ad unam partem, sed ad quamcumque partem habeat, dicitur ad illam voluntarie inclinari, et se determinare, et voluntarie etiam relinquere oppositum : hoc enim operatur ille concursus ut voluntarie velit id ad quod datur, et si datur ad entitatem actus cum permissione ad aliquod peccatum, ex illa permissione sequitur quod voluntarie velit cum defectu. Nunquam ergo datur concursus ad unum, et negatur ad aliud, nisi cum voluntaria inclinatione ad unum et recessu ab alio. Et sic nunquam deest requisitum ad aliquid faciendum, et operandum simpliciter. Quod autem desit aliquando ad operandum hoc, v. g. ad consensum in amorem, est quia voluntarie voluntas aliud vult, et non potest duo opposita simul velle, licet illud ipsum oppositum ex efficacia Dei dependeat, et influxu etiam ad hoc ut voluntarium sit, sic tamen est a Deo, quod ipsa voluntas creata vere et proprie dicitur voluntarie ad aliud applicari, applicatione tamen creata, et consequenter causata et orta a Creatore quoad totum entitativum quod habet.

LVIII. Sic ergo in forma, fatemur illam efficaciam, et applicationem antecedentem esse aliquid requisitum ad operandum per modum ultimæ determinationis et applicationis, non per modum virtutis, et potentiæ. Fatemur etiam non esse illam efficaciam in mea potestate, quasi derivatam et ortam a me, et ut effectum meum, sed ut causam meæ potestatis, et libertatis in ac-

tualiter operari. Cum autem inferatur : Ergo sine illa efficacia non habeo principia aut requisita sufficientia ad operandum, distinguo ; quantum ad sufficientiam virtutis, et potentiæ, nego ; quantum ad actuale applicationem respectu hujus actus determinate, transeat. Vel, ut verbis D. Thomæ utamur, quæst. 1 de potentia, art. v ad primum, quando dicitur quod aliquis non potest facere sine hoc, ly non potest, vel refertur ad potentiam, vel ad actum, scilicet ad facere. Si ad potentiam, est sensus quod sine illo non datur potentia in agente. Si ad actum, est sensus, quod sine illo potentia non operabitur in actu, sicut cum dicitur : Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum, ly non potest, non dicit defectum potentiæ, sed requisiti ad actum ; sacerdos non potest consecrare sine pane, ly non potest, non refertur ad potentiam characteris, sed ad actum, ex parte alicujus requisiti. Sic sine efficacia decreti non potest homo ex parte actus, licet possit ex parte potentiæ. Et cum rursus inferatur : Quia sine illo non possum de facto operari, saltem tamquam sine requisito, aut applicatione, sicut ignis sine applicatione non potest comburere, distinguo ; sine illo tamquam sine requisito, et applicatione inadæquata potentiæ, concedo ; tamquam sine applicatione adæquata potentiæ, et suspensiva totaliter illius, nego. Est applicatio inadæquata, illa quæ est quoad hunc actum determinatum adæquata, quæ est quoad omnes. Est autem differentia in hoc quod est deesse applicationem quoad omnes actus, vel quoad aliquem in particulari, quod applicatio quoad omnes, nullo modo est in manu mea, nec oritur ex ipsa mea voluntate, et sic, si tollitur talis applicatio, tollitur omnino ex causa extrinseca, et est deficientia antecedens actum vo-

luntatis, non consequens, quia non datur tunc aliquis actus, ratione cuius tollatur illa applicatio. Applicatio autem inadæquata est quoad aliquem actum in particulari, qui cum voluntarie sit elicitus, et ad hoc ipsa applicatio operetur ut voluntarie sit, voluntarie etiam impedit ne detur alia applicatio et actus. Et sic deficit mihi applicatio ad priorem actum deficientia consequente aliquem actum voluntarium, quæ simpliciter est deficientia voluntaria, ideoque est in manu mea, et sic non deficit mihi simpliciter aliquod requisitum etiam ad illum primum actum, nisi quia volo.

LIX. Sed dices : Prius est dari applicationem ad hunc secundum actum, quam sequi ipsum actum, et hoc ipso quod datur applicatio ad hunc actum, denegatur applicatio ad alium : ergo hæc deficientia non est consequens actum voluntarium meum, sed antecedens, et consequenter non est in manu mea, sed solum in manu Dei, qui antecederet ad omnem actum negat efficacem applicationem ad istum, et dat ad illum.

Respondetur quod applicatio ad actum est prior ipso actu prioritate causalitatis, et naturæ, non tamen denegatur applicatio ad oppositum actum ratione ipsiusmet applicationis, sed ratione actus ex illa consecuti, eo quod duæ applicationes ad oppositos actus non sunt impossibiles ratione sui, sed ratione suorum actuum, qui ex illis sequuntur, sicut diversi motus ratione terminorum ad quos sunt : constat enim quod si ex illo auxilio efficaci seu applicativo ad opus, posset non sequi actus, non esset impossibilis cum alio efficaci auxilio, seu cum alia applicatione ad oppositum actum, solum enim dicit impossibilitatem cum eo, per quod frustraretur auxilium ; frustraretur au-

tem per actum oppositum, non per auxilium ad oppositum formaliter loquendo. Ratione ergo actus voluntarii secuti formaliter denegatur. Et præterea, licet auxilium datum ad unam partem sit prius in genere causæ efficientis ipso actu, tamen ipse actus est prior in genere causæ materialis dispositivæ ad expellendum oppositum actum, et consequenter auxilium ad illum, sicut corruptio unius formæ est prior generatione alterius in genere causæ materialis, et sic ratione voluntarii actus oppositi denegatur auxilium.

LX. Ad alias replicas factas in argumento, respondetur. Ad illam, de his quæ per amicos possumus, dicitur, omnino nos nihil posse nisi per Deum : *Omnia*, inquit Apostolus, *possum in eo qui me confortat* : et Isaias : *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*. Non ergo infeliciter possumus, si per Deum possumus, qui utique non se habet ut amicus omnino extraneus, sed ut principium et causa omnium quæ in nobis sunt, vel a nobis fiunt. Quod si Deus noluerit dare auxilium efficax, iste non manebit potens, distinguo ; si noluerit dare absolute et ex se tollendo illud, concedo ; si non dederit ex aliquo impedimento voluntario, puta ex eo quod voluntarie homo occupatur circa alium, et habet applicationem quoad illum, nego ; tunc enim Deus non denegat auxilium illud efficax, nisi propter impedimentum voluntarium ipsius hominis, ad quod quidem Deus dat etiam applicationem, et influxum, sed ipse homo voluntarie acceptat, et sic ponit voluntarium impedimentum, quia illa applicatio Dei non facit ipsum velle coacte, sed voluntarie, et ita ipse voluntarie impedimentum præstat opposito actui, quia vere habet voluntarie alium actum impossibilem cum illo, licet

illum non habeat, nisi etiam ex influxu, et causalitate Dei, sed quæ voluntarium reddat hominem circa talem actum impeditivum alterius, non invitum. Unde imputatur sibi si operetur contra præceptum, etiamsi non habeat auxilium efficax ad illud, quia non habere, est ex impedimento quod voluntarie præstat occupando se circa aliud voluntarie, et reddendo se impossibilem, et repugnantem illi auxilio efficaci, quatenus exercet actum voluntarium, aut omissionem voluntariam, non pertinentem ad tale auxilium efficax, sed illi impossibilem.

LXI. Ad illam autem instantiam, quod non denegatur nobis in culpam illud auxilium, cum saltem ipsa prima culpa ex denegatione auxilii comitatur, et illa denegatio non supponat priorem culpam, respondimus citato loco tomi præcedentis, non præcedere culpam, sed saltem comitari, et in aliquo genere causæ, saltem materialis etiam præcedere, quod sufficit ut dicatur homo impedimentum voluntarium ponere Deo, etiam respectu primæ denegationis auxilii efficaci: nam revera quando denegatur homini auxilium efficax ex parte ipsius hominis, datur peccatum, vel inconsideratio, et utrumque voluntarium est, et sic voluntarium impedimentum concomitanter habet. Quod vero etiam in aliquo genere causæ antecedit patet, quia ad quodcumque peccatum et requiritur permissio ex parte Dei, et sequitur ex parte hominis defectus, seu lapsus ex defectibilitate propria, qua ruit in nihil, et in defectum, sicut ex absentia solis aer ex propria natura fit tenebrosus. Et quando dicitur nostrum defectum in genere causæ dispositivæ et materialis præcedere ipsam denegationem auxilii, non intelligitur præcedere per modum dispo-

sitionis antecedentis, sicut dispositiones remotæ præcedunt formam, v. g. calor, vel siccitas ignem, sed eo modo quo ipsa corruptio unius formæ, et generatio alterius se ad invicem præcedunt: est enim corruptio velut dispositio præcedens introductionem formæ, ut ostendimus libro I de generatione, quæst. I et II, quia non nisi subjecto carente forma, opposita introducitur, licet in genere formali, seu effectivo generatio sit prior, et ad eam sequitur corruptio. Sic denegatio auxilii, non nisi in subjecto deficiente est, non ante deficientiam, et tamen defectus sequitur ad negationem auxilii. In eo ergo priori causæ materialis et dispositive, defectus qui comitatur negationem auxilii, est causa, et ratio quare Deus nos deserat, quia videlicet voluntarium impedimentum ponimus, concomitans ipsam derelictionem Dei, sicut introductio unius formæ est causa, et impedimentum ne altera forma sit, et corruptio unius conducit, et disponit ut altera introducatur. Itaque semper datur aliqua culpa vel concomitans, vel antecedens, et illa quæ est concomitans in quodam priori naturæ, præcedit, eo modo quo una forma impossibilis et exclusiva alterius illam præcedit, verificatur enim quod in illo instanti, quo Deus denegat auxilium efficax, habet voluntas impedimentum voluntarium talis auxilii, quia voluntarie exercetur circa alium actum (licet hoc ipsum sine alio influxu Dei non sit) qui impossibilis est cum auxilio denegato, et ideo semper sibi deest auxilium propter propriam voluntatem ad oppositum, etiam in prima auxilii denegatione.

LXII. Et quod ista sit mens D. Thomæ in solutione hujus argumenti constat. Nam super epistolam ad Hebr. cap. XII, lect. III, explicans illud: *Contemplantur ne quis desit*

gratiæ Dei, dicit S. Thomas : « Gratia Dei nulli deest, sed omnibus quantum est in se, se communicat, sicut nec sol deest oculis cæcis. Sed contra, quia si gratia non datur ex operibus, sed tamen ex hoc quod aliquis non potuit obstaculum : ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio, et non ex electione Dei, quod est error Pelagii. Respondet : Dicendum est, quod hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor ejus ad removendum illud, hoc est ex dono gratiæ Dei vocantis per misericordiam suam, Galat. 1. Dum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meæ, et vocavit me per gratiam suam. Hoc autem donum gratiæ non est gratum faciens. Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei, quod autem non removetur, hoc est ex justitia ejus. » Sentit ergo S. Thomas quod remotio obstaculi est ex gratia Dei, non quidem gratum faciente, sed auxiliante. Non removeri autem istud obstaculum, seu non dari istam gratiam removens (quod idem est) est ex justitia. Et consequenter supponit aliquid in nobis ratione cujus denegetur, quod in prima negatione gratiæ non potest esse ex aliqua justitia pro culpa prius tempore præcedenti, sed solum prius natura. Item idem D. Thomas III contra gentil. cap. CLIX, ponens simile argumentum, imo idem quod hic ponitur, et magnificatur : dicit enim quod : « Cum in finem ultimum aliquis dirigi non possit sine auxilio gratiæ, sine qua etiam non potest habere fidem, spem, dilectionem, etc. potest alicui videri quod non sit homini imputandum, si prædictis careat, præcipue cum divinæ gratiæ auxilium mereri non possit, nec ad Deum converti, nisi Deus eum con-

vertat ; nulli enim imputatur quod ab alio dependet. » Ecce argumentum ipsum quod modo proponitur. Respondet autem quod : « Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri, nec advocare possit, potest tamen se ipsum impedire ne eam recipiat, dicitur enim de quibusdam Job. XXI : Dixerunt Deo, recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus : et Job XXIV : Ipsi fuerunt rebelles luminibus ; et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem, vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum præstat gratiæ receptioni : Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare ; vult enim omnes homines salvos fieri : sed illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiæ impedimentum præstant : sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, licet videre non possit, nisi lumine solis præveniat. » Ubi loquitur D. Thomas de impedimento quod præstat ipsi gratiæ prævenienti, sicut lumen solis debet prævenire potentiam visivam ut videat, et quia auxilium, de quo loquitur, non potest ab aliquo promereri, vel advocari ; loquitur ergo de auxilio præveniente, cui si impedimentum præstat, solum est concomitans, licet in aliquo priori naturæ antecedit. Et ne aliquis dicat S. Thomam loqui non de prima denegatione auxilii quam nulla culpa præcedit, sed de aliis quæ post peccatum aliquod subsequuntur, advertat, tum quod D. Thomas loquitur universaliter, et ejus argumentum etiam primam denegationem auxilii comprehendit : « Quia non est, inquit, homini imputandum, si præmissis careat ; nulli enim imputatur quod ab alio dependet ; » quod argumentum etiam currit respectu

primæ denegationis auxilii ad dilectionem vel perseverantiam, de qua ibi loquitur; ergo etiam in solutione debet complecti casum primæ denegationis auxilii. Tum etiam, quia ipse D. Thomas se declaraverit, dum immediate in capite sequenti CLX, dicit quod : « Dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiæ præstet, competit his quibus naturalis potestas integra fuerit : » ergo declarat se ante locutum fuisse de eo qui adhuc non peccavit, et tamen in potestate sua est impedire vel non impedire receptionem gratiæ (utique actualis, seu auxiliantis :) ergo loquitur de his qui sunt in statu ante denegationem primi auxilii : nam sunt in statu integræ potentiæ naturalis : ergo adhuc supponitur non præcessisse peccatum : ergo nec permissionem ejus seu denegationem auxilii : ergo de illa loquitur.

LXIII. Hoc etiam est argumentum illud antiquum, quod Augustinum movit ad scribendum librum de correptione et gratia ; ut manifeste constet non esse aliquod fundamentum nunc negandi efficaciam intrinsecam in decreto et causalitate divina, et recurrendi ad scientiam mediam, et prævisionem consensus mei futuri, quod non viderit et solverit Augustinus, nec tamen ad scientiam mediam voluit divertere, et ad negationem illius intrinsecæ efficacis, quin potius eam magis in hoc libro, quam in alio affirmat, explicatque uberius, ut patet toto capite duodecimo. Occasionem ergo huic libro præbuit illud ipsum argumentum quod hoc loco solvimus, ut patet in capite quarto illius libri, ubi ponitur adversariorum objectio, quod non debet imputari in culpam, neque corripitur homo, si bonam voluntatem non habeat, si quidem eam accipere debet a Deo : « Recte, inquit, corriperer si eam meam culpam habe-

rem, hoc est, si eam possem mihi dare, vel sumere ipse, nec facerem, vel si dante eo accipere noluissem. » Et statim capite quinto : « Cum ergo et ipsa voluntas præparetur a Domino, cur me corripis, quia vides me ejus præcepta facere nolle, et non potius ipsum rogas, ut in me operetur et velle? » Ecce totum argumentum adversariorum contra efficaciam Dei ex natura sua antecedentem, non autem a nostro consensu pro sua efficacia dependentem.

LXIV. Quid ad hæc Augustinus? Numquid recurrit ad consensum prævisum ex parte nostra, ut efficax reddatur correptio, et auxilium Dei, an potius in ipsum Deum reducit totam efficaciam correptionis, et in nos retorquet malum et impedimentum, si non habemus gratiam Dei? Quid inquam ad hac respondet Augustinus eum iterum eandem reperit objectionem, quasi nimis molestam in hec parte, in fine capitis quinti : « Hanc, inquit, charitatem non accepimus, quid itaque corripimur, quasi nos eam nobis dare possimus, et nostro arbitrio dare nolumus? » Quod est dicere, nostro consensu eam efficacem facere possimus ; perinde enim est eam dare, atque efficacem facere. Respondet ergo doctor sanctus semper sua culpa non accipere aliquem gratiam, ut videas solutionem D. Thomæ et nostram, ex quo fonte hausta sit. Dicit enim capite sexto quod : « Si aliqui nondum regenerati sunt, et non accipiunt gratiam, ex originali culpa non accipiunt, et sic corripitur in eis origo damnabilis, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur, si tamen qui corripitur filius sit promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante atque flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle. Quod si

aliquis sit regeneratus, et justificatus, et in malam vitam sua voluntate relabatur, jam iste non potest dicere non accipi, quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero amisit arbitrio. » Sed quia potest in isto instaurari argumentum, quia licet fidem et dilectionem acceperit a Deo, non tamen perseverantiam, seu auxilium efficax ad perseverandum. Cur ergo corripuntur, si non perseverant? Respondet S. Augustinus supponendo perseverantiam illam esse donum Dei, respondet inquam, capite VII: « Juste eos corripere, quia ex bona in malam vitam sua voluntate mutati sunt; quod utique est recurrere ad culpam concomitantem: illa enim mutatio sequitur ad denegationem auxilii, quo perseverarent. Et tandem id reducit ad secretum prædestinationis Dei, qui voluit dare his perseverantiam, non illis, quia hos, non illos prædestinavit. Cur autem illis non dederit perseverantiam, quibus dedit fidem, ignorare se fatetur Augustinus capite VIII, quia inscrutabilia sunt judicia Dei: id enim ad liberum arbitrium pertinere non potest ut perseveret in bono vel non perseveret. Et hoc quidem ita est loquendo ex parte permissionis divinæ, cujus non sunt quærendæ causæ, quare isti negat, alii dat auxilium suum. Sed tamen quod semper interveniant ex parte nostra impedimentum et culpa concomitans Augustinus jam dixerat, et iterum repetit capite undecimo, urgens argumentum in primo homine et Angelo, cur eis non est data perseverantia, sed permissi sunt cadere, quod utique est loqui de prima permissione et denegatione gratiæ. Respondet autem capite undecimo quod: « Posset primus homo permanere, si vellet, quia dederat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter manere (id est, auxilium sufficiens)

sed quia noluit permanere, profecto ejus culpa est cujus meritum fuisset, si permanere voluisset. » Et ita concludit non fuisse in illo adjutorium efficax, quo datur non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus, quod non fuit in homine primo, unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Sentit ergo ex culpa sua non permansisse, atque adeo ex culpa sua illud efficax adjutorium non habuisse; quod solum de culpa concomitante verificari potest. Si autem ista efficacior non habetur, nisi ex consensu nostro, ad quid ista omnia docet Augustinus pro solvenda ista difficultate, sed compendio dicere poterat non dari isti perseverantiam, quia etsi detur idem auxilium quod alteri, iste prævidetur consensurus, non ille, et sic iste habet efficax auxilium, non ille. Nusquam hoc dicit Augustinus sed potius ibi capite XII, distinguit auxilium efficax a sufficiente illique tribuit infallibilitatem in agendo voluntatem, ut quamvis infirma non deficeret, etc. ergo Augustinus nusquam sensit ex nostro consensu præviso sumi efficaciam illam, quasi per denominationem extrinsecam; nec enim ad consensum nostrum pro hoc recurrit, sed ad omnipotentiam Dei, ejusque prædestinationem, et decretum, ut patet ibi, cap. VII, XII et XIV.

ARGUMENTUM EX INFLUXU DEI IN
MATERIALE PECCATI.

LXV. In peccatis duo reperiuntur, alterum pertinens ad defectum, seu privationem, et aversionem a Deo, quod nefas est dicere quod a Deo causetur, qui auctor malorum non est; alterum pertinet ad positivum, quod se habet ut materiale, et

subjectum cui illa privatio et defectus conjungitur. Et de hoc fit argumentum quod nullo modo possit esse ex determinatione efficaci Dei, sed ex determinatione liberi arbitrii creati, et Deus solum offert concursum indifferentem : ergo salvatur aliquis effectus creatus qui non oriatur ex efficaci decreto, ac proinde non repugnabit id ita haberi in aliis effectibus creatis. Quod ergo Deus efficaci suo decreto non determinet ad entitatem illam materialem peccati, probatur, quia hæc determinatio est causa ut voluntas determinate operetur illam entitatem, non eo modo quo exit a Deo, sed eo modo quo exit a causa creata ; ad hoc enim in illam agit Deus, eamque determinat, ut ipsa eliciat suo limitato modo talem actum : sed impossibile est voluntatem creatam talem actum, v. g. odium Dei, elicere sine peccato : ergo causa determinans voluntatem ad talem actum antecedenter, et tali determinatione, cui ipsa voluntas non potest resistere in sensu composito, omnino est causa ipsius peccati, quia movet ad id quod sine peccato exerceri non potest, et movet ut eo modo fiat, quo a causa creata exire debet, sub quo modo non nisi defectuose exire potest.

Confirmatur, quia vehementius et fortius influit causa physica in illum actum, quam moralis, quæ solum persuadendo vel præcipiendo potest movere, causa autem physica executive influendo, quod magis intimum est. Sed Deus non potest concurrere ad actum illum excitando, et suadendo, alias esset intentator malorum, quia non aliter excitant homines ad malum, quam persuadendo ad id quod entitatis, et delectationis est in peccato, non ad ipsam aversionem : ergo multo minus poterit Deus ad id physice movere. Quod si Deus excitare non po-

test ad entitatem illius actus : ergo neque potest physice in illud influere, quia influentia Dei physica, ut non tellat libertatem, debet esse motio cum excitatione alias moveret Deus voluntatem, sicut movet lapidem, essetque liberum arbitrium motum, sed non excitatum, quod sufficit ut libere non concurrat. Quod si concurrat modo libero cum voluntate antecedenter movendo : ergo ex nolente objectum peccati facit Deus volentem, sicut e converso quando converti peccatorem, ex nolente facit volentem, et reluctanti studium virtutis immittit, ut Augustinus sæpe dicit. Quis autem audeat dicere Deum ex nolente objectum pravam, reddere volentem ? Sic enim homo Deo auctore fieret deterior.

Confirmatur secundo, quia Calvinus, qui posuit Deum sic concurrere ad peccatum, sicut ad opus bonum, et non minus esse opus Dei conversionem Pauli, quam prodicionem Judæ, non dixit Deum esse auctorem ipsius peccati, ut aversio, et defectus est, sed ut conversio est ad bonum creatum : ergo si nos ponimus ad id quod positivum est in peccato Deum antecedenter movere, idem ponimus quod Calvinus ; et inducimus necessitatem, quia ad necessitandum non alia efficacia major requiritur quam ista quam nos ponimus.

Respondetur hoc etiam argumentum fuisse olim objectum Augustino, ejusque doctrinæ, quasi Deus per potentiam suam homines in peccata impelleret, ut constat ex objectione prima Gallorum et undecima, quibus respondet S. Prosper in responsionibus ad capitula Gallorum. Similiter Faustus lib. 1, cap. xix, catholicis imponebat quod assererent per voluntatem Dei homines tradi in perditionem. Igitur S. Prosper ad illam primam objectionem,

qua dicebant Galli contra doctrinam Augustini quod ex prædestinatione Dei, velut fatali necessitate homines ad peccata compulsi cogantur in mortem, sic respondet : « Qui prædestinationis nomine factum prædicat, tam non est probandus, quam qui fati nomine veritatem prædestinationis infamat : fati enim opinio vana est, et de falsitate concepta. Prædestinationis autem fides multa sanctarum Scripturarum auctoritate munita est, cui nullo modo fas est eas quæ ab hominibus male aguntur adscribi, qui in proclivitatem cadendi non ex conditione Dei, sed ex primi patris prævaricatione venerunt. »

LXVI. Igitur nos affirmamus quod in peccati malitiam et defectum nullo modo Deus influit, nec efficacia decreti sui est causa, etiam per accidens talis malitiæ, licet sit causa totius entitatis, et effectus, qui in illo actu, in quo est malitia, invenitur. Nam quidquid entitatis creatæ invenitur, ubicumque id invenitur, et cuicumque defectui conjunctum sit, ita esse a prima causa Deo derivatum et causatum, certum est, quam certum Deum esse factorem omnium visibilium, et invisibilium, et omnia per ipsum facta esse, et omnia in ipso constare, quæ sunt propositiones immediate de fide. Unde fit syllogismus demonstrativus theologicus : Omnia quæ quomodocumque sunt, seu entitates sunt, et habent esse reale, a Deo sunt ; qui enim dixit omnia, nihil exclusit : sed entitas actus peccati est aliquod esse reale existens in rerum natura : ergo a Deo est. Consequentia est in darii. Minor constat naturali lumine, et ipsa experientia, qua tot actus peccatorum videmus, qui si reale esse non haberent, in rerum natura non darentur. Major autem est de fide. Dicere au-

tem quod omnis entitas est a Deo causata, vel permissa, non autem omnis entitas est causata, sed illa tantum quæ defectum annexum non habet, hæc enim ratione defectus annexi permissa est, non causata. Hoc inquam dicere, est plane verbis ludere, sine ulla re significatæ subsistentia. Nam implicat entitatem aliquam acquirere verum, et reale esse extra causas per nudam permissionem, et sine influentia positiva, cum permissio sit sola suspensio agendi, et et derelictio, quæ est pura negatio, implicat autem quod sola, et pura negatio det esse reale, quod solum dari potest per influxum positivum. Est ergo repugnantia manifesta, quod aliqua entitas quæ veram existentiam habet, in quantum talis sit permissa, et non causata a Deo, licet quoad defectum non possit a Deo causari, sicut motus obliquus tibie in quantum modus vitalis est, repugnat quod non sit ab anima : ergo illa entitas, ut entitas, eodem modo est a Deo, quo reliquæ creatæ entitates. Quod si timetur ex influxu antecedenti, et efficaci quod Deus reddatur auctor peccati, eodem modo erit adiutor, si tantum concurrat simultanee ad illum actum, non minus autem repugnat Deo adjuvare ad peccatum aut cooperari, quam antecederet influere. Et ideo S. Thomas in II, dist. xxvii, q. II, art. II : « Opinionem dicentem, quod actus peccatorum in quantum actus non sunt a Deo, propinquissimam errori esse dicit. » Nec solum Deum esse cooperatorum talis entitatis, et influxu simultaneo influere, sed etiam antecedenti, dum inquit quod : « Si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet. » Sentit ergo D. Thomas quod in entitate illius actionis Deus

est actus, et non solum coope-
ratur, et sic eodem modo divinus
influxus se habet antecederet ad
causandum talem actionem atque
ad alias in ratione entitatis.

LXVII. Ut ergo videamus quomodo
causalitas, et influxus Dei antece-
dens ita tangat entitatem illius ac-
tionis, quod non malitiam, et argu-
menta contraria solvantur, est ad-
vertendum quod cum ad actum li-
berum requiratur et motio moralis,
et physicus influxus, in bonis acti-
bus utroque modo incipit Deus cau-
sare actionem; nam, ut Concilium
dicit, exordium justificationis sumi-
tur a prima vocatione, et sic propo-
sitiō objecti, per quam fit motio
moralis, est primum a quo inchoa-
tur actus liber. In malis autem ac-
tibus non potest hæc motio moralis
immediate esse a Deo, quia ipse non
suggerit malum, sed ut dicitur Ja-
cobi 1: *Deus intentator malorum est,*
ipse autem neminem tentat. Et hujus
ratio est, quia persuasio, aut consi-
lium, aut quæcumque propositio ob-
jecti non influit intus in voluntatem
nisi juxta modum ipsius objecti
quod proponit, quia non facit aliud
quam objectum repræsentare, ip-
sum autem objectum sic manifesta-
tum allicit, et attrahit voluntatem
juxta bonitatem quam manifestat,
et quam continet. Unde cum illa
bonitas objecti, in his quæ peccata
sunt, ita contineat bonitatem, quod
habeat adjunctum defectum et ma-
litiam, nec moveat, separando unum
ab alio, inde fit quod eodem modo
est causa peccati objectum alliciens,
et ille qui proponit seu manifestat
objectum, quia manifestans et pro-
ponens non habet alium influxum
quam objectum propositum, et ita
si objectum propositum non præ-
scindit a malitia in suo influxu, ne-
que proponens illud, præscindit:
Deus autem in suo influxu præscin-
dit a malitia, quia non causat illam,

non ergo habet moralem influxum.
Propositio ergo objecti, et motio mo-
ralis ad actum peccati, quia defec-
tuosa est, et defectui annexa, inci-
pit a causa deficiente, vel a diabolo,
vel ab homine, vel a se ipso, sed
semper cum aliqua inconsideratione
et inadvertentia, unde incipit defec-
tuosa motio, et propositio objecti,
quamquam id quod entitatis est in
tali motione, et propositione, totum
ex Deo sit, sed condistinguimus
modum moralis motionis a cau-
satione entitatis, ut entitas
est. Supposita tali motione mo-
rali, orta ex inconsideratione, et de-
fectu, incipit causalitas, et influxus
Dei in ipsam voluntatem ad id
quod entitatis est in illo actu, et ad
id quod effectivum est, non quod de-
fectivum, eo quod Deus operatur ut
prima causa, et primum ens, et sic,
quidquid operatur, est sub ratione
entis, et effectus, non sub ratione
deficientis, quia in quantum deficit,
ens non est. Unde cum in peccato
re luceat defectus, et entitas, sub ra-
tione defectus reducitur ad causam
primam deficientem quæ est crea-
tura ex se deficiens, quia de se ex
nihilō est, sub ratione effectus et en-
titatis ad causam primam efficien-
tem, quæ Deus est. Ex ipsa autem
ratione entitatis, quam habet abso-
lute, non infert, neque fundat defec-
tum, sed ex entitate, ut a causa de-
fectibili, quia cum defectus de se di-
cat carentiam, et privationem enti-
tatis, potius est destructiva entita-
tis de se, et ita illa causa quæ sus-
tentat et causat entitatem, ut enti-
tas est, potius obstat ne malum, seu
defectus consumat totum ens, quam
fundet, et foveat ipsum defectum.
Et sic causa prima influendo entita-
tem illam sub ratione entitatis, tan-
tum abest ut conducat ad defectum
quod potius obstat illi, et contrapo-
nitur, entitatem causando sua ratio-
ne entitatis, ne totum destruat; et

sic nec per accidens causat illud, quia nullam radicem defectibilitatis habet, et potius opponitur de se defectui.

LXVIII. Quare in forma ad argumentum dico : Dei efficacia est causa ut voluntas creata suo determinato modo operetur illam entitatem actus, distinguo ; ut operetur suo modo defectivo, nego ; suo modo effectivo, seu quantum ad id quod effectivum est, etiam ex parte creaturæ, in tali actu, transeat ; quod autem voluntas creata non possit illum actum sine defectu elicere, concedimus. Cum vero infertur : Ergo causa determinans antecederet ad talem actum est causa ipsius peccati, distinguo ; si determinet antecederet sub eo modo quo voluntas nostra deficiens est, concedo ; si tantum sub eo modo quo efficiens est, et quantum ad id quod effectivum est in tali actu, nego. Causa enim creata et est causa illius actus quoad realitatem suam, et quoad defectum, etsi adjuvetur vel determinetur sub utroque modo, et effectivo, et defectivo, seu involvendo utrumque, talis causa vel cooperans, vel adjuvans, vel antecedens, etiam ad peccatum operatur, et conduit. Si autem adjuvetur, vel foveatur, aut causetur ille actus sub præcisa ratione entitatis, et quantum ad id quod effectivum est, non ex hoc fit operatio, aut influxus in defectum, sed potius est influxus obstans defectui, quia sustinet entitatem ne absorbeatur a defectu, et destruat a malo. Nec obstat quod illa efficacia Dei determinat voluntatem creatam ut modo suo limitato operetur, et non modo ipsius Dei, quia modus ille voluntatis est duplex, effectivus quoad esse et realitatem actus, defectivus quoad defectum ; et primus est participatus a Deo, non secundus. Et Deus influendo, et determinando ut voluntas suo modo limitato operetur, in-

fluit, et determinat ut suo modo effectivo, et participato a Deo operetur, non suo modo defectivo, et a se orto.

LXIX. Ad primam confirmationem respondetur, quod causa physica influit, seu imprimit vehementius, quam moralis, distinguo ; imprimit vehementius quantum ad id quod entitativum et effectivum est, concedo ; quantum ad id quod defectivum est, nego, nisi etiam causa physica defectiva sit. Quod si defectiva non sit, sicut causa prima, nullo modo influit in defectum (a quo non præscindit causa moralis) sed potius illi obstat, ut dictum est. Itaque causa moralis minus vehemens et efficax est, sed magis involvens defectum, seu minus præscindens ab illo, quia solum ratione objecti movet, in quo objecto nunquam defectus, seu malitia præscinditur. Causa autem physica præscindere potest a defectu, et solum influere entitatem, si ipsa non sit causa defectiva, sed pure efficiens, quantumcumque in illa entitate subjectetur malitia, quia subjectatur in illa ut procedit a causa deficiente, non ut præcise entitas est, eo quod defectus iste non advenit entitati quomodocumque, sed innascitur illi, et consequenter conjunctus est illi, et oritur a causa deficiente. Ad id quod dicitur, quod si Deus non potest excitare ad actum peccati, neque poterit in illum influere modo libero, negamus hoc ; nec enim requiritur ad illam influentiam quod sit excitatio a Deo, sufficit quod supponatur a Deo, et ea supposita influat juxta illam, non sine illa. Et sic liberum arbitrium est motum a Deo, non sicut equus a sessore, aut lapis a generante, sed sicut libera voluntas supponendo excitationem, non per se excitando, motus autem, seu influxus qui excitationem supponit, et juxta illam regulatur, etiam modo

libero movere potest quantum ad id quod effectivum est, non quod defectivum in illo libero actu. Et cum dicitur quod si Deus concurrit modo libero ad entitatem illius actus, ex nolente peccatum facit volentem, distinguo; facit volentem entitative, et effective, seu quoad id quod effectivum est, transeat; facit volentem defective et simpliciter quoad ipsum peccatum, nego. Unde Deo auctore homo non fit deterior, sed potius Deo auctore sustentatur entitas, ne penitus deterioretur, et destruat a malo.

LXX. Ad secundam confirmationem respondetur, Calvinum non distinxisse in peccato id quod formale est, seu defectuosum, et aversivum ab eo quod conversivum et effectivum, quia cum negaverit libertatem ponens Deum necessitare voluntatem nostram, non reliquit locum ut in peccato esset privatio rectitudinis et demeritum, quia talis actus non est capax defectus liberi, et privationis culpabilis, si ratio voluntarii liberi ab illo tollitur. Quare non distinxit ibi rationem aversionis, et conversionis defectus, seu privationis voluntariæ, et entitatis, et ideo non dixit nisi quod Deus ad totum illum actum necessitat, et necessitando non est locus distinguendi aversionem seu privationem rectitudinis ab eo quod effectivum et conversivum est, quia non est privatio rectitudinis, nisi libera fit. Quod vero dicitur ad necessitandum voluntatem non requiri majorem efficaciam, quam nos ponimus, respondetur, requirit nempe efficaciam quæ tollat indifferentiam iudicii, et non causet actum regulatum tali indifferentia, sed sine illa quod est actum esse omnino determinatum.

ARTICULUS VII.

Quid de decretis conditionatis, et de voluntate Dei antecedente, et consequente?

Egimus præcedenti tomo, disp. xx, art. II et v, de istis conditionatis decretis, et ostendimus Deo nullo modo repugnare, nec ullam indecentiam includere. Et loquimur de decretis conditionatis ex parte objecti, absolutis autem ex parte actuum, quo nomine non significamus aliud, quam decreta de facto existentia in Deo (id significat absolutum ex parte actus) quæ tamen pro objecto habent non aliquid de facto, et absolute futurum, seu existens, sed aliquid sub conditione ponendum, id est, quod existeret, si talis conditio poneretur.

Sed quia in his etiam decretis conditionatis admittendis, vel rejiciendis non nulla variatio est inter auctores, et defensores scientiæ mediæ, licet conveniant in hoc, quod cognitio objectorum conditionatorum pendentium a libertate nostra non fundatur sufficienter in his decretis conditionatis, operæ pretium est eorum vim, naturamque explicare, et quomodo Deo conveniant, aut illi deneganda sint.

I. Igitur plures ex defensoribus scientiæ mediæ negant absolute ista decreta, tum quia impossibilia, tum quia inutilia et otiosa, tum quia non conducentia ad cognitionem infallibilem rei liberæ, nisi destruant libertatem. Impossibilia censent, quia decretum liberum Dei non potest determinate versari circa tale, vel tale objectum, nisi ponat aliquam variationem, seu mutationem in ipso objecto: rebus enim omnino invariatis tam ex par-

te Dei, quam ex parte creaturæ, nulla sequitur nova denominatio in hanc partem potius quam in oppositam, sed manebit objectum in sua pura possibilitate, sicut antea: seu ex parte Dei nulla dari potest mutatio: ergo solum ponenda est ex parte creaturæ, et si ex parte creaturæ nulla detur, manebunt res omnino invariatae ex omni parte. Per illud autem decretum conditionatum nulla datur mutatio ex parte creaturæ: conditionalis enim nihil ponit in esse: ergo non est dabile tale decretum in Deo. Et præsertim urgetur hoc, quia non potest voluntas ferri actu in aliquid sub conditione, si esset bonum, sicut nec visus in aliquid, si esset coloratum, sed futurum sub conditione non habet actu bonitatem, sed solum sub conditione: ergo nec actu amatur, seu decernitur, sed solum sub conditione decernetur. Inutilia vero, et otiosa censent, quia aut Deus decernit tales conditiones purificare, et resolvere, aut non. Si decernit purificare, ad quid vult sub conditione; sufficit enim rem de facto ponere, ut v. g. si Deus decernit facere paradysum cum talibus arboribus, et fontibus, etc. ad quid servit decretum aliud sub conditione, quo dicat: Si creavero paradysum, faciam in eo fontem. Si vero decernit non purificare conditionem, multo inutilius est decretum: solum enim ad otiositatem pertinere videtur occupari circa combinationes conditionales, simul decernendo nihil de illis facere: nam posito decreto Dei absoluto de non purificanda conditione, conditio illa remanet impossibilis, v. g. decernere, si Christus prædicaverit Tyriis, convertentur, posito absoluto decreto non veniendi, est conditio impossibilis, scilicet quod veniat Christus: ergo est formare decretum de conditione impossibili, quo nihil inuti-

lius, ut si decernat Deus, si detur chimæra, illam conservabo, si non essem Deus, volo ut Tyrii convertantur. Quid stultius? Et præsertim si haberet istas combinationes circa omnia possibilia; nec enim major ratio est quod habeat circa unum objectum quam circa aliud: tunc autem occuparetur Deus circa infinita possibilia, decernendo quid fieret in tali, vel tali mundo, si illum condidisset; et tamen simul nihil horum volendo facere, quod est plane inutiliter, et otiose occupari.

II. Denique, non conducere ista decreta conditionata ad infallibilem rei liberæ cognitionem probatur. Nam vel istud decretum conditionatum est prædefinitivum actuum liberorum sub conditione, si hoc vel illud ponatur, vel non. Si non est prædefinitivum: ergo neque in vi decreti est infallibiliter ostensivum determinationis liberæ, quia non causat illam determinationem, et sic si non causat, manet voluntas, posito tali decreto, æque indifferens, et indeterminata. Unde ad videndam talem determinationem oportet uti non illo decreto, sed alio principio, id est, scientia non fundata in decreto, et hæc scientia media, quæ cognoscit veritates illas, quatenus in se determinatae sunt, non quatenus ex decreto Dei libero dimanant. Si vero tale decretum conditionatum est prædefinitivum, et ideo cognoscit Deus talia futura per decretum, quia prædefinita. In primis cum illa prædefinitio sit causa antecedens, et infallibilis, tantæque efficaciae quod ei resisti non potest, tollit contingentiam in re decretata; et deinde quia tunc cognoscit res decretata ex vi decreti per illationem, et consequentiam necessariam: ergo per scientiam simplicis intelligentiæ, ad quam spectat cognitio omnis connexionis necessariae; quod tamen nos nega-

mus, ponentes illam scientiam fundari in decreto libero. Fieri autem illationem necessariam ex decreto constat, quia ista consequentia est necessaria. Datur prædefinitio: ergo datur actus prædefinitus. Nec est solum necessaria in vi consequentiæ, et ex suppositione, sed in vi consequentis, et absolute, quia prædefinitio est causa antecedens talis actus.

III. Propter hæc, et alia similia argumenta conveniunt defensores scientiæ mediæ in hoc quod est, non dari in Deo decreta absoluta, seu de facto existentia in Deo ex parte actus, et conditionata ex parte objecti, tamquam requisita, aut necessaria ad cognoscendum veritatem determinatam talium futurorum; id enim esset manifeste contradicere scientiæ mediæ, cujus unica formalis ratio in hoc consistit, quod possit attingere determinatam veritatem actus liberi creati ante omnem determinationem divinæ voluntatis circa illam. Loquendo autem de decretis conditionatis, non prædefinitivis nec determinantibus veritatem rei conditionatæ, sed tantum exprimentibus voluntatem divinam circa rem absolute non futuram, quidam ex defensoribus scientiæ mediæ in totum illa rejiciunt, quidam admittunt, licet alii quasdam limitationes illis addant. In totum rejiciunt Molina 1 p. q. XIV, a. XIII, disp. XV, XVII et XVIII; Vasquez 1 p. disp. LXVII, c. IV, n. XXI et XII, disp. XLII, c. III et IV, et alii quos citat et sequitur Alarcon, tract. de voluntate Dei, disp. V, c. VIII, n. VI. Admittunt vero illa Suarez pluribus locis, ut libro secundo de scientia conditionatorum, c. VII, n. X, et libro quarto de prædestinatione, c. II, n. XI, ubi ad talem voluntatem conditionatam reducit illam, qua Deus vult omnes homines salvos fieri, et novissime

illa admittit, et probat ex aliquibus Scripturæ locis, prolegomeno II de gratia, c. VIII. Admittunt autem ista decreta de facto dari in Deo Arrubal 1 p. disp. XLV, c. IV, et alii cum quadam limitatione, v. g. quando non sunt ita pure conditionata quod non admittant aliquid absolutum, quod a parte rei connotent, v. g. aliquam revelationem Dei ad extra vel aliquid simile, ut in illo vulgato exemplo IV Regum XIII, ubi dixit Elisæus ad regem Joas: *Si percussisses quinquies, vel sexies, percussisses Syriam usque ad consumptionem*; ubi inter illam conditionem, et illum effectum non est aliqua connexio, nisi ex decreto, et voluntate Dei; sed tamen quia nulla voluntas libera datur in Deo sine aliquo effectu connotato ad extra, eo quod in sententia istius auctoris decretum liberum ut liberum in Deo addit aliquam causalitatem effectus ad extra, ideo pro tali connotato in illo actu ponit illam revelationem, quam Deus fecit de illo eventu ipsi prophetæ. Et sine aliquo effectu absolute posito non admittit decreta ista conditionata. Et eadem ratione videtur non admittenda aliqua voluntas inefficax in Deo sine aliqua efficacia quod aliquem effectum.

IV. Nihilominus ut incipiamus explicare modum efficacis voluntatis in Deo, et quomodo in illo ponenda sit ab istis conditionatis decretis id inchoandum est, revera enim quoad effectum absolutum inefficacia sunt. Dicimus ergo ea nullo modo repugnare Deo, imo necessario ponenda esse circa illa objecta conditionata, de quibus Deus revelavit in Scriptura, quid faciendum esset sub aliqua conditione. Et præter motiva, et fundamenta quæ late ponderavimus præcedenti tomo, disp. XX, art. II, hæc sententia est expressa D. Thomæ,

qui loquens de voluntate antecedente, quæ formaliter et de facto est in Deo, sicut illa qua vult omnes homines salvos fieri: hæc enim voluntas de facto est in Deo: non enim dicit Apostolus quod Deus vellet omnes homines salvos fieri, ita quod voluntas de facto non detur, sed daretur, sed dicit quod vult, quæ est voluntas de facto. De hac dicit D. Thomas quod est voluntas conditionata: cum enim in primo, dist. XLVI, q. I, art. I objecisset secundum argumentum, quod voluntas conditionata est voluntas imperfecta: ergo non est Deo attribuenda, respondet quod: « Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis. » Ubi non loquitur D. Thomas de voluntate conditionata ex parte actus, id est, de voluntate, quæ non est de facto in Deo, sed esset, si talis conditio poneretur, sed solum de conditionata ex parte objecti, quia si voluntas illa conditionata non est, sed esset in Deo, etiam voluntas antecedens non est, sed esset in Deo, quia D. Thomas voluntatem antecedentem dicit esse conditionatam; si autem voluntas antecedens non est in Deo, sed esset: ergo per illam Deus non vult, sed vellet, quia Deus non vult nisi ea voluntate quam de facto habet. Per voluntatem autem antecedentem vult, quia vult omnes homines salvos fieri, et illa est voluntas antecedens secundum Damascenum et D. Thomam ut docet in hac quæstione, a. VI, et statim ostendemus: ergo non magis repugnat Deo voluntas conditionata quam antecedens.

V. Confirmatur, quia voluntas antecedens reperitur formaliter in Deo, ergo et voluntas conditionata. Patet consequentia, quia voluntas antee-

dens conditionata est, ut dicit D. Thomas. Et constat, quia est voluntas ad quam non sequitur effectus, sed sequeretur, si aliqua conditio poneretur, sicut Deus vult omnes homines salvos facere, si per ipsos non steterit. Antecedens vero probatur, quia voluntas beneplaciti est formaliter in Deo, quia est voluntas proprie dicta, non sicut voluntas signi, quæ est metaphorice in Deo, ut docet S. Thomas in hac quæstione XIX, art. XI, sed voluntas beneplaciti dividitur in voluntatem antecedentem, et consequentem, ut docet idem D. Thomas q. XXIII de veritate, art. III, in corpore; ergo talis voluntas antecedens, atque adeo conditionata est formaliter in Deo.

Deinde, probandum est quod ista decreta conditionata non repugnant in Deo, neque ex parte sui objecti, neque ex parte connotati ad extra, nec ex parte prudentiæ, et gubernationis divinæ, neque ex parte determinationis, et prædefinitionis voluntatis Dei decernentis: ergo non est cur negentur Deo.

VI. Non repugnant ex parte sui objecti, quia objectum potest esse bonum, et honestum, ut conversio Tyrriorum, si apud eos Christus faceret signa, imo etiam potest esse debitum, et ordinatum ex inclinatione, et ordinatione causarum, sicut gratia primi Angeli, et primi hominis sub statu innocentie ordinabatur ad gloriam, nisi ipsi impedimentum posuissent, et hoc totum Deus volebat, et ordinabat, dum illam gratiam dabat: ergo potest Deus objectum sic conditionatum et honestum velle, sicut vult converti peccatorem et salvari, quem tamen videt non convertendum de facto: id enim recte nos possumus velle, et ad id conari, et operam dare, idque nobis præcipit Deus: ergo etiam Deus id velle potest tamquam objectum honestum. Nec obstat quod

Deus videt conditionem non esse amplius possibilem, supposito decreto non ponendi illam. Non enim videt Deus conditionem non esse possibilem, sed non esse futuram. Non repugnat autem Deum velle aliquid sub uno ordine rerum esse futurum, et quantum est ex meritis aliquarum causarum, non tamen simpliciter, et de facto esse futurum in re, propter alias causas superiores, sicut volebat Lazarum non resuscitari secundum cursum ordinarium, bene tamen secundum miraculosum, et volebat Ezechiam mori secundum naturalem vim morbi, non tamen secundum causas superiores: Deus enim varios rerum ordines disponit et vult et secundum unum voluntas ejus aliquid vult quantum est ex vi illarum causarum, quod secundum alium ordinem de facto non vult, et talem voluntatem otiosam aut inutilem judicare non potest, nisi qui otiosum aut inutile judicaverit in supremo omnium rerum gubernatore diversos ordines rerum disponere, nec tamen velle ut omnes sortiantur effectum.

VII. Nec ex parte connotati ad extra est repugnantia ad habendum ista decreta; tum quia sicut objectum est conditionate, et non absolute futurum, ita sufficit quod connotatum sit conditionate futurum, nec est necesse quod voluntas de facto inventa in Deo reguletur penes aliquem effectum de facto positum in re, nisi voluntas sit efficax simpliciter, non autem antecedens et inefficax, præsertim cum auctores oppositi admittant simplicem Dei complacentiam circa creaturas posibles, quæ de facto est in Deo, et nihil ponit circa illas, et multi dicunt illam complacentiam liberam esse.

Tum etiam circa res pertinentes ad hoc universum, non est aliqua voluntas Dei antecedens, et ineffi-

cax, quæ non habeat adjunctum, saltem concomitanter aliquem effectum ad extra, sicut Deus vult omnes homines salvos fieri dando illis media sufficientia ordinantia ad salutem, etsi non det ipsam salutem, et vult ut Ezechias moriatur quantum est ex vi morbi, ponendo ipsum morbum sic ordinatum ad mortem, licet effectu mortis careat, et sic de aliis. Tum denique, quia nulla est repugnantia quod voluntas Dei velit aliquid quod tamen nihil reale ponat in effectu ad extra, sed solam denominationem extrinsecam, sicut vult aliquem esse deobligatum a lege, vel a voto, et alia multa similia quæ supra late ponderavimus, nec est necesse hic repetere, et solutiones in contrarium refutavimus. Ergo similiter potest velle aliquod conditionatum non ponendo aliquid reale de facto, et absolute, sed solum aliquam denominationem extrinsecam, qua illa conditio est ordinata ad hunc effectum, si ponatur.

VIII. Non repugnat ex parte gubernationis, et prudentiæ divinæ, atque adeo neque stultum aut inutile reputari debet talia habere decreta. Nam prudentia, et gubernatio exigit ut non omnes causæ suum sortiantur effectum, et tamen quod tales causæ sint: nam, v. g. plura debent esse inter se contraria, et opponi ac litigare, nec tamen omnia possunt vincere, sed aliquod debet carere effectu, alias esset magna confusio et impossibilitas. Pertinet autem ad providentiam summam Dei etiam causas contrarias creare, et earum inter se oppositionem causare, quia hoc pertinet ad compositionem universi, quod ex contrariis coalescit, et ex multis causis contingentibus, quarum non omnes effectum semper sortiiri possunt, alias contingentes non essent. Unde dicitur Ecclesiast. xxxiii: *Intue-*

re omnia opera Altissimi, duo et duo, et unum contra unum. Ergo necesse est ad regimen causarum contrariarum, et contingentium, multa ex illis ad effectum ordinare, nec tamen omnia permittere habere effectum, quæ tamen haberent, si secundum suam ordinationem, et inclinationem permetterentur operari, et sic datur de illi voluntas de facto in Deo cum objecto sub conditione, et cum absoluta voluntate ex parte Dei, ut sit causa ordinata ad effectum, et quod effectus ex vi illius ordinationis sit futurus, de facto tamen non sit futurus. Hoc ergo non est inutile, et stultum sic velle, sed omnino necessarium ad rectam providentiam, præsertim summi provisoris, qui omnibus providere debet, tam his, quæ de facto eveniunt, quam his, quæ suo effectum frustrantur, ad quem habent inclinationem, et consequenter, qui esset, si non impediretur, et omnia hæc Deus vult de facto, quia sic providet de facto: cum enim providet quod aliquæ causæ sint inclinatæ ad unum effectum, providet quod ille effectus sit futurus ex vi talis causæ, et sub conditione si non impediatur. Et cum rursus providet ut a contraria causa de facto impediatur, providet ut non sit de facto futurum, sicut providendo quod ignis magnus incendatur circa aliquam domum, conflagratio domus est futura, si ignis approximet, et tamen providendo quod a vento contrario repellatur, vel ab imbre extinguatur, prohibet ne sit de facto talis conflagratio. Habere ergo istam voluntatem de conditionatis objectis nihil repugnat, sed omnino conducit ad providentiam divinam.

IX. Denique, non repugnantia conditionata decreta ex parte determinationis et prædefinitionis divinæ: tum quia multa ex his conditionatis objectis sunt res, quæ ab

ipso Deo solo faciendæ erant, si aliqua conditio poneretur, et non ab homine, et de talibus non est inconveniens quod detur prædefinitio in Deo, cum nulla creata libertas per hoc periclitetur, sed solum explicetur quid Deus decreverit apud se facere, et se solo, si talis apponatur conditio, ut est illud Matth. xxvi: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modum plusquam duodecim legiones Angelorum?* Ubi illa exhibitio Angelorum a solo Deo erat facienda, et erat volita a Deo sub conditione, si Christus id peteret: nam illud verbum exhibebit omnino determinatam resolutionem, ex parte Dei significat: nec enim id dixit Christus tamquam rem decernendam, et quæ adhuc esset in dubio, sed quæ omnino esset resoluta ex parte Dei; non poterat autem esse resoluta, et determinata, nisi esset de facto decreta ex parte Dei. Et idem sumitur ex illo Psal. cv: *Et dixit ut disperderet eos, si non Moyses electus ejus stitisset in confractione in conspectu ejus, ut averteret iram ejus.* Ecce si Moyses non orasset in tanta humilitate, et confractione spiritus, decretum erat a Deo disperdere illam gentem, et hoc decretum de facto erat in Deo: nam Deus id dixit: ergo et decrevit: erat ergo decretum de facto habitum ex parte Dei, et tamen objectum erat conditionatum, et a Deo exequendum, nempe disperdere gentem, si Moyses non orasset. Et similia multa passim reperiuntur in Scriptura. Tum etiam quia in his, quæ per homines faciendæ sunt, ut est conversio Tyrionum, si Christus apud eos prædicaret, obedientia populi Israel ad Salomonem, et hæredes ejus, si custodiret legem Domini obedientia fidei quam promisit Deus semini Abraham, et quod esset pater omnium credentium, quorum multi cre-

derent si eis prædicaretur, et alia multa similia in Scriptura passim reperiuntur in quibus non est majus inconueniens quod Deus de facto decernat efficaciter causare illos actus in hominibus si talis, vel talis conditio ponatur, quam in futuris absolutis de facto, ut ita fiat decernere, sed in absolutis illud decretum efficax, et antecedens non tollit libertatem, ut late a nobis probatum est supra: ergo neque tollet, si sub conditione aliqua ponatur. Quomodo autem tunc ordinandum sit decretum ut veritas illa non reddatur necessaria, sed maneat libera, et sub libero decreto cognoscibilis, diximus tomo præcedenti, disp. xx, art. iv, et iterum attingimus statim solvendo argumenta.

X. Denique, constat ex Scriptura Deum ista decreta habere, quia revelavit multa se facturum si conditio talis, vel talis poneretur, ut Genes. xviii: *Si invenero in Sodomis quinquaginta justos, dimittam omni loco propter eos, si populus meus audisset me, Israel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem*: iv Reg. xiii: *Si percussisses quinquies vel septies, percussisses Syriam usque ad consummationem*: Jerem. xxxviii: *Si exieris ad principes regis Babylonis, vivet anima tua*: Matth. xi: *Si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes, quæ in te factæ sunt, in cinere et cilicio penitentiam egissent*. Et alia multa similia, in quibus explicatur determinatio divinæ voluntatis, et resolutio circa talia objecta facienda: ergo non repugnat dari de facto aliquam voluntatem in Deo circa objectum non ponendum de facto, neque futurum, nisi tantum sub conditione.

Respondent illam voluntatem Dei non esse absolutam, et de facto in Deo, sed conditionatam, etiam ex parte actus, id est, quæ esset in Deo,

si talis conditio poneretur, non quæ jam de facto sit.

Sed contra, quia si non est de facto voluntas in Deo circa talia objecta, sed sub conditione, id est, talis voluntas dabitur in Deo si conditio poneretur: ergo nondum divina voluntas quidquam resolvit et determinat de facto circa tale objectum, sed remittit in futurum quod decernet, et resolvit. Vel ergo pro nunc manet indifferens, et nihil decernens de tali decreto et voluntate tunc futura, vel determinat voluntas ejus quod tunc posita illa conditione, sic vel sic decernet, ita quod modo vult se volitutum et se decreturum. Si manet indifferens, et nondum aliquid determinat, seu decernit, nec determinat se volitutum aut decreturum: ergo etiam effectus illi conditionati, qui a tali voluntate dependent, manebunt indeterminati et suspensi: nec enim magis determinari esse possunt, quam ipsa voluntas divina, a qua dependet eorum determinatio, aut si ipsi effectus determinati sunt, quid prohibet etiam voluntatem divinam eis conformari, et determinatam manere? Si autem indeterminati sunt, et suspensi, quomodo Deus illos pronuntiat tamquam certos, et determinatos, ut locis Scripturæ citatis vidimus, præsertim quando Deus explicat resolutionem suam, ut quod dimittet, et non delebit Sodomam si fuerint quinquaginta, vel triginta justi, quod vivet rex Sedecias si exierit ad regem Babylonis, et similia? Si autem divina voluntas non manet suspensa et indifferens, sed de facto resolvit, et determinat se decreturum, si talis conditio ponatur in hanc partem potius quam in oppositam: ergo jam voluntas divina habet de facto volitionem et actum absolutum, id est, de facto habitum et resolutum circa id quod tali conditio-

ne posita determinandum est, et sic non repugnat decretum absolutum circa veritates conditionatas, aut circa determinationem Dei sub conditione ponendam.

FUNDAMENTA OPPOSITA CONVELLUNTUR.

XI. Ad fundamenta opposita constat ex dictis hæc decreta non esse impossibilia Deo, neque inutilia aut otiosa, neque libertatem destruere. Ad id quod objicitur ad probandam impossibilitatem jam responsum est decreta ista non exigere mutationem realem in objecto, sed denominationem voliti. Et cum dicitur quod rebus invariatis manentibus, nulla sequitur denominatio, distinguo; rebus invariatis tam active quam passive, tam absolute quam conditionate transeat; variatis saltem conditionate ex parte sua, ex parte autem Dei active variantibus, nego: Deus enim actu suæ voluntatis potest variare objectum, etiam si in se non varietur ejus voluntas, et potest tali actu voluntatis variare objectum vel simpliciter, et de facto, vel sub conditione, aut quoad denominationem extrinsecam, quæ vult objectum sic esse determinatum, aut ordinatum ad effectum, licet effectus non ponatur: nec enim voluntas, ut voluntas, necesse est quod realiter, et de facto immutet objectum, sed voluntas ut efficax, sed sufficit quod reddat objectum libere volitum, et aliquod esse ei communiter, saltem sub conditione, quod non est aliud quam ipsum determinari ad esse in vi alicujus causæ, licet cum impedimento, aut determinatione, ne de facto sit. Et sic negamus quod non detur mutatio ex parte creaturæ: datur enim mutatio conditionata, non absoluta, et de facto. Et ad instantiam quod non potest aliquid amari sub condi-

tionem, si sit bonum, futurum autem conditionatum non est actu bonum, respondetur quod non est actu bonum subjective, concedo; quasi res existens, aut exitura de facto objective, nego: est enim objectum de facto determinatæ bonitatis ex sua specie, et objecto, et ordinatum ad esse, quantum est ex parte alicujus causæ vel causarum, sed non determinate existens. Ut autem aliquid ametur de facto, et absolute ex parte actus, non requiritur quod sit de facto existens, et bonum in se subjective, sed sufficit quod habeat aliquam determinatam bonitatem ex objecto, et sit ordinatum ad esse, saltem ex parte alicujus causæ, vel causarum. Nam hoc ipsum quod est rem aliquam determinari, ut sit futura sub aliqua conditione potius quam ut non sit, est aliquid amabile, et actu determinato attingibile, eo quod bonitas illa objecti determinata secundum se est licet existentia nondum determinata sit, sed sub conditione suspensa.

XII. Ad secundum inconveniens negatur ista decreta esse inutilia, et otiosa, ut satis ostensum est. Et ad probationem dicitur, quod ista decreta expressius et formalius reluctant, vel in promissionibus aut ordinationibus generalibus eorum quæ Deus jubet aut statuit fieri; aut in conditionatis particularibus, in quibus conditio non est resolvenda et purificanda, ut transeat in absolutum. In promissionibus quidem, aut ordinationibus generalibus, sicut cum dicitur: *Si vis ad vitam ingredi serva mandata: si populus meus audisset me, pro nihilo inimicos eorum humiliassem: si revertamini et quiescatis, salvi eritis: si conversus fuerit peccator, vita vivet, et non morietur.* Istæ enim generales conditiones comprehendunt in se omnes, vel multos, et in aliquibus purificatur conditio, et fiunt absoluta, in

aliis non. Et ideo non est otiosum, vel inutile talia decreta generalium conditionum habere, quia licet in aliquibus purificentur et transeant in statum absolutum, tamen in aliis non; et de se solum explicant quid debeat a nobis fieri, non quid de facto sit faciendum. In particularibus autem conditionatis, in quibus conditio non est purificanda, reluctant ista conditionata decreta formaliter, quia Deus habet tunc expressum et formalem actum circa illa, ut est illud : *Si manserit David in Ceila, tradetur : si Sedecias exierit ad principes Babylonis, vivet anima ejus : si Christus rogaverit Patrem, dabit ei duodecim legiones Angelorum : si facerent virtutes in Tyro et Sidone, converterentur.* Ista, et alia similia expresse revelata sunt in Scriptura, et in illis relucet expresse decretum Dei, et resolutio, quæ circa talia objecta versantur. De aliis vero non possumus scire an Deus expressum actum conditionatum habuerit in particulari circa ea quæ in particulari noluit de facto fieri : ibi enim non apparet ad quid servierint illa conditionata decreta, nec nobis aliquid de hoc revelatum est : unde temere resolvemus an fuerint in Deo, vel non : videtur enim sufficere quod virtualiter, et implicite fuerint, quatenus voluntas divina consideratur prius sub aliquo signo rationis velle, quod si hoc ponatur : Illud fiat, et in alio signo rationis velle quod fiat, quod tamen de facto totum clauditur sub uno decreto id faciendi; potest etiam intelligi quod ad utrumque statum conditionatum, et absolutum habeat suam voluntatem formaliter et expresse, nec tamen id otiosum est, quia licet Deus non indigeat multiplicare decreta, res tamen ipsæ, seu objecta multiplicant status, quia possunt considerari sub absoluto statu, et sub conditionato, et utrumque at-

tingitur a voluntate Dei, illique subjicitur; subjici autem ejus liberæ voluntati, otiosum non est.

XIII. Ad id vero quod obijcitur, videri otiosum occupari Deum circa combinationes tam multas conditionatas, simul decernendo ipsas non facere de facto, respondetur magis otiosum videri, quod nos tam infirmæ et constrictæ intelligentiæ homines velimus metiri divinam voluntatem, et juxta nostrum modum mensurare. Fortasse in nobis otiosum erit disponere, aut tractare de multis, quæ ad nostram curam non pertinent; non autem erit otiosum in rege, qui curam habet totius regni sui, aut in pontifice qui habet sollicitudinem omnium Ecclesiarum, etiam si non omnia effectum sint habitura. Quid otiosius quam si nos tractemus de modo gubernandi Angelos, aut quomodo Seraphini, vel Cherubini debent præcipere suis inferioribus, et illuminare illos et eisque communicare? Non erit autem otiosum de his tractare, et disponere ipsos Angelos inter se. Similiter non erit otiosum Deo, qui est universalissimus provisor totius entis, et omnis creaturæ, multas combinationes formare circa multa, etiam si effectum non omnia sortitura sint, quia id exigit ipsa natura creaturarum illarum, pro illo statu, et omnibus juxta suos modos Deus providere debet. An vero habuerit ista decreta conditionata circa omnia impossibilia, vel non, sed circa aliqua : quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? Aut qui potest ei leges imponere ut dicat ei, quod eadem est ratio habendi decreta circa ista, et circa illa, vel circa omnia? Illa solum est ratio quam ipse sibi proponit, et juxta quam agere vult, quia operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Sufficit nobis scire quod aliqua talia decreta habuit, quæ nobis in

Scriptura revelavit, et aliqua similia forte habuit, quæ ad ejus providentiam circa hoc universum pertinent, vel ex illa sequuntur. De reliquis nihil scimus; nec tamen propterea mansit divina voluntas in suspensio, quia omnia illa potuit concludere sub determinata nolitione. Quod autem dicitur otiosum est has combinationes formare sub conditione, et ex alia decernere ea non facere, jam diximus hoc non esse otiosum Deo, quia cum ejus voluntas complectatur omnes ordines rerum et de eis disponat, sicut non est inconveniens, sed necessarium quod multa secundum unum ordinem sint futura quantum est de se, sed omnibus pensatis, vel sub alio ordine considerata de facto non sint, ita non est otiosum de eis Deum disponere, ut sint futura sub uno ordine, et sub conditione, si ille ordo eveniret, et sub alio ordine velle quod non sint de facto : Deus enim non solum pro uno, sed pro omnibus velle debet, et resolvere id quod ad unumquodque pertinet. Quod vero dicitur quod hoc ipso Deus decernit rem non fieri, manet conditio impossibilis, et sic erit conditionatum de conditione impossibili, omnino et ridiculum : nam conditio illa non redditur impossibilis ex natura rei, et secundum se, sed ex suppositione quod Deus nolit illam esse, imo hoc non est reddi impossibile, sed solum non esse futuram, aliud est autem velle sub conditione non futura, aliud sub impossibili, quæ sit impossibilis ex natura sua, et antecedenter : hoc enim otiosum, aut stultum videtur decernere conditionate de aliquo sub conditione de se impossibili, ut si chimæra producat a me, ponam illam in tali loco. Decernere autem sub conditione ex se non impossibili, sed tantum non futura, nec purificanda, non est otiosum, imo sub

talibus conditionibus communiter debent fieri conditionata decreta. Quod vero reddatur impossibilis, supposito decreto de non purificanda illa conditione, hæc impossibilitas est ex suppositione libera decreti Dei, non autem est impossibilitas simpliciter, et intrinseca, sicut omnia quæ Deus non facit, ex suppositione quod non facit, sunt impossibilia ut fiant, impossibilitate secundum quid, et ex suppositione.

XIV. Ad tertium inconveniens respondetur, decretum quo Deus de facto vult, ut si talis conditio ponatur talis res fiat, esse prædefinitivum illius rei faciendæ, non absolute, et in re, sed sub conditione, si purificetur illa conditio, quia est voluntas determinans et resolvens quod ita res fiat, si conditio ponatur. Ad replicam, quod est decretum antecedens, et tollens libertatem, respondetur quod est antecedens causans libertatem, quia est voluntas volens, non quod res fiat quomodo-cumque, sed quod fiat libere, et sic influit in modum libertatis efficacia sua, non tollit illam, quia voluntas Dei est principium rei volitæ eo modo quo vult illam esse : sicut de decreto absoluto, quo Deus de facto vult ut actus meus libere de facto fiat, satis superque dictum est supra : est enim eadem ratio quoad hoc, de decreto illo sub statu conditionato, atque de eodem sub statu absoluto, purificata conditione. Ad aliam replicam, quod pertinebit ad scientiam simplicis intelligentiæ cognitio effectus conditionati, quia per necessariam illationem deducitur ex decreto, respondimus late in præcedenti tomo, disp. xx, a. iv, circa finem. In summa dicimus, quod ex illo decreto quo Deus prædefinit rem sub conditione futuram, deducitur necessaria consequentia, distinguo; necessitate supponente, seu consequente ad decretum, concedo;

necessitate antecedente decretum, et non fundata in illo, nego. Ergo pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, nego consequentiam : ad scientiam enim simplicis intelligentiæ pertinent ea, quæ in necessaria connexione prædicatorum fundantur ante omnem dependentiam a libero decreto. Quæ vero fundantur in libero decreto, et ex suppositione, aut immutabilitate illius, habent sequentiam necessariam cum futuritione rei volitæ; licet consequentia sit necessaria necessitate infallibilitatis, et immutabilitatis, quia tamen oritur ex suppositione decreti, non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, sed ad liberam. Et quando instatur, quod est necessaria, non solum ex suppositione, seu absolute, quia prædefinitio est causa antecedens, totum hoc instatur, et solvitur in his quæ pertinent ad voluntatem absolutam, et ad futura absoluta; prædefinitio enim seu voluntas efficax antecedens est causa antecedens modo libero, et causa ipsius modi liberi, qui in nostro actu reperitur. Unde ex tali causa antecedenti non fit consequentia necessaria necessitate antecedenti, sed consequente, quia illa causa antecedens non est necessitans, sed libertatem causans, et ideo ex illa deducitur necessaria consequentia quod infallibiliter erit actus liber, non vero quod ille actus erit necessario. Necessitas autem quod erit actus liber, non est necessitas simpliciter, nec est suppositio antecedens necessitans, sed necessitas ex suppositione causæ liberæ et libertatem ipsam causantis, sicut ex suppositione quod ego operor, necesse est me operari non quomodocumque, sed me operari libere; atque adeo illa necessitas cum sit ex suppositione ipsius causæ liberæ, non præjudicat ejus libertati. Divina autem voluntas, ejusque influxus licet an-

tecedens, est tamen eminentiori modo causa ipsius meæ libertatis, et continet totum quod est in actu meo libero, quia totum a se participatur : ergo perinde est ex ejus suppositione formare necessariam consequentiam super liberum actum meum, atque ex ipsa suppositione meæ propriæ voluntatis.

XV. Quod si instes : Nam si ex ipso decreto vel influxu ejus formetur conditionalis, redditur propositio necessaria, v. g. si dederò Judæ prædeterminationem, vel efficax auxilium antecedens, convertetur ista conditionalis : Est necessaria, quia non stat poni antecedens, quin sequatur consequens, ut etiam nos admisimus præcedenti tomo, disp. xx, art. iv, ergo similiter si decretum conditionatum fuerit prædefinitivum, reddetur propositio necessaria, pertinensque ad scientiam simplicis intelligentiæ, si quidem eodem modo infertur per necessariam consequentiam ex illo decreto prædefinitivo ille effectus : nec enim stat poni prædefinitionem, et non sequi actum prædefinitum, idque postulant ipsa intrinseca et essentialia prædicata prædefinitionis, quia est inseparabiliter connexum illud antecedens, id est, prædefinitio, cum actu prædefinito.

Respondetur sine dubio conditionalem formatam ex decreto prædefinitivo tamquam ex conditione, et ex ipso effectu secuto, ut cum dicitur : Si prædeterminavero, consentiet, esse propositionem necessariam, quia tunc conditionalis fertur in ipsum decretum, ut in materiam et rem cognitam, et solum explicat vim ejus illativam, et illatio illa est formalis et necessaria, ut expendimus præcedenti tomo, disp. xx, art. iv et art. v, in solutione tertii argumenti. Cæterum, si propositio conditionalis formetur ex aliqua alia conditione non habente illationem

necessariam in effectum, assumatur autem pro medio et ratione videndi illam connexionem, et objectum conditionatum ipsum decretum Dei quo prædefinit, quod si ponatur talis conditio, sequetur talis effectus, tunc conditionalis non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia non explicat tantum vim illativam ipsius decreti ad effectum: ad hoc enim necesse est quod decretum ponatur ex parte conditionis, seu ex parte antecedentis, et se habeat per modum rei cognitæ, ut inferat illud consequens; sed decretum tunc se habet ut medium manifestandi, et cognoscendi connexionem inter antecedens et consequens ex quibus componitur illa conditionalis, ut, v. g. in hac conditionali: Si Petrus vadit ad Ecclesiam, convertetur, antecedens, seu conditio non habet neque explicat vim illativam necessariam cum illo effectu conversionis. Unde ut videatur infallibiliter hoc sequi ex illo, seu componi illum effectum cum illa conditione, utitur tamquam medio ipsa prædefinitione sua, et decreto quo statuit, quod si hæc conditio ponatur, ille effectus consequetur.

XVI. Et cum instatur, quod hoc prævidetur in vi connexionis quam habet prædefinitio illa cum effectu prædefinito, hæc autem connexio est necessaria: ergo pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, cur enim per modum conditionis positum decretum facit necessariam scientiam, et per modum illationis liberam.

Respondetur prævideri quidem in vi connexionis quam habet prædefinitio illa cum re facienda, sicut etiam in futuris absolutis videntur futura in vi connexionis, et consequentiæ, quam habent cum decreto; hoc tamen non pertinet ad cognitionem simplicem, quia fundatur super actu ipso, seu decreto libero, non

explicando ejus naturam, aut connexionem, sed utendo ejus exercitio, ut immutabiliter, et infallibiliter ducente ad effectum, seu objectum suum. Itaque ipsum decretum ut manifestans effectum infallibiliter, facit quidem cognitionem certam, et evidentem, sed quia est fundata in ipso decreto, ut libero, non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quæ antecedit omne decretum et exercitium ejus. Si autem ipsa natura decreti, et prædicata ejus intrinseca considerentur, aut sola vis illationis, et connexionis ejus cum effectu, seu objecto consideretur, sic pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia licet consideretur decretum, consideratur tamen sub ratione quidditatis, et connexionis secundum se, et ut abstrahit ab exercitio, et existentia ejus. Cum ergo ponitur in propositione conditionali ipsum decretum per modum conditionis, solum attenditur ad vim illationis, et connexionis secundum se, et hoc abstrahit ab existentia, et exercitio decreti, ideoque pertinet ad simplicem intelligentiam. Cum vero non ponitur ex parte conditionis, sed assumitur ut medium ipsum decretum, ut habitum, et existens in Deo, fundatur vis consequentiæ in ipso exercitio libero, et existentia objecti, quia utitur Deus illo decreto ut determinante de facto, et in exercitio talem, vel talem objecti dispositionem. Unde licet infallibilem ordinem dicat ad effectum, et illo supposito fiat inde consequentia necessaria, in vi illationis, et consequentiæ, non in vi consequentis, tamen quia fundatur in ipso libero decreto, ut libere exercente, et determinante voluntatem, non est cognitio simplicis intelligentiæ, sed libera, utpote fundata in decreto, ejusque exercitio prout libero.

XVII. Denique, instabis ex p. Sua-

rez, prolegomeno illo secundo, cap. VIII, num. XXII et XXIII, quia non invenitur promissio effectus sub conditione a solo Deo pendente, quæ ob defectum solius conditionis non impleatur, quia talis promissio vana esset, et otiosa: pendet enim tota promissio ex arbitrio Dei, et sic si ipse non vult implere conditionem, perinde est ac si non fieret: sicut si ego promitterem alicui sic: Si voluero dabo tibi centum, vel si venero tali die, dabo mille, cum proposito non volendi, neque veniendi, sic si Deus promitteret: Si te vocarem, prædeterminatam te, cum absoluto proposito non vocandi, esset frustratoria promissio.

Et confirmatur, quia si ponatur conditio pendens ex solo decreto Dei, non potest veritas conditionata de futuro contingenti fundari super decreto prædeterminante, si tale futurum alias non est de facto ponendum. Nam si Deus habuisset tale decretum prædeterminandi voluntatem, si talis conditio ponatur: ergo est paratus ex vi talis decreti ad conferendam illam determinationem, alias vanum et inutile esset tale decretum. Deus autem in tali casu non est paratus ad dandam illam prædeterminationem, quia si esset paratus, daret illam, cum non pendeat ab homine illa conditio, sed ab ipso Deo? Et alioqui supponitur talis prædeterminatio nunquam futura: ergo Deus non est paratus ad dandum illam. Quod declaratur in illo conditionato futuro dandi pœnitentiam Tyriis, si apud eos fierent miracula, quia illa conditio faciendi miracula, a solo Deo implenda erat, et alias erat decretum non faciendi illa de facto; ergo Deus non habuit decretum determinandi ad pœnitentiam Tyrios sub conditione, quia si conditio erat a solo Deo pendens, et ipse alias decernebat absolute non ponere talem conditio-

nem, inane, et otiosum erat decretum dandi illis determinationem ad pœnitentiam, quia per hoc nihil conferebat illis hominibus. Non ergo in his conditionatis Deus habet decretum prædefinitivum sub conditione, quia omnino frustraneum est, multo minus illud habet quando conditio non est dependens a solo Deo, sed ab homine, quia tunc est suspensum decretum et expectans conditionem ab alio ponendam, non autem prædefiniens ex se.

Respondetur quod quando conditio futuri ponendi, a solo Deo dependet, etiamsi decretum de ponendo effectu sub illa conditione non implenda videatur otiosum, quoad ipsam impletionem promissionis, vel quoad positionem effectus in re, non tamen est otiosum ad alios fines, quos etiam Deus providere debet, nempe ad ostendendam ordinationem et inclinationem causarum, et dispositionem quam habent secundum se, et in ordine causarum inferiorum, vel secundum alios respectus, v. g. in illo conditionato convertendi Tyrios, si apud eos fierent miracula, licet videatur otiosum in ordine ad ipsam conversionem de facto ponendam et implendam, promittere illam sub conditione, si fiant miracula, et ex alia parte decernere quod non fiant, tamen quoad finem ostendendi dispositionem voluntatum Tyriorum præ obduratione Judæorum, non erat otiosum, sed valde conducens illud conditionatum decretum. Jam autem sæpe monuimus Deum, qui est universalissimus provisor, gerere vicem pro diversis ordinibus rerum, et de unoquoque disponere; et ita cum non possint omnes ordines rerum simul poni, quia alii aliis contrariantur, oportet quod aliqui solum remaneant sub conditione, et ita non est otiosa voluntas ad quam pertinet de

omnibus ordinibus rerum providere quod velit aliquid sub conditione fieri, et de facto nolit illud fieri, sed aliud. Si enim apud oppositos auctores omnes ordines rerum determinatam veritatem habent, ex ipsa propria ratione causarum inferiorum, et voluntatum creaturarum, et ideo sic præsciuntur sub conditione, sed non decernuntur a Deo, quid repugnantiae habet quod voluntas divina, quæ super omnes illos ordines est, et omnes ab illa derivantur decernat et determinet sine aliquo scrupulo otiositatis quid unaquæque voluntas in aliquo ordine factura sit sub conditione, licet de facto decernat ut illerum ordo non fiat?

XVIII. Ad confirmationem negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod Deus ex vi illius decreti prædeterminantis est paratus dare illum concursum, non absolute, sed in tali statu, et sub tali conditione. Unde non sequitur quod si est paratus, daret illum, nisi illa conditio ponatur sine qua non decrevit dare. Nec obstat, quod conditio a solo Deo dependeat, quia bene stat quod conditio a Deo dependeat, et quod nolit illam de facto ponere, et nihilominus paratus sit, non absolute, sed pro illo statu rerum, si illa conditio poneretur, dare talem concursum; si enim esset simpliciter paratus dare, absque ulla conditione vel statu rerum, sine dubio poneret, et daret concursum, sed esse paratum dare pro aliquo statu rerum tantum, et non absolute, non infert quod debeat illum dare, aut obligetur illum statum et conditionem ponere. Et ad id quod urgetur in exemplo pœnitentiæ Tyriorum jam responsum est, quod non est inane illud decretum conditionatum, quia etsi non sit ponenda in re illa pœnitentia, erat tamen ponenda in re inclinatio illarum voluntatum, et ostendenda

minor earum obduratio ad pœnitentiam, quam Judæorum, et propter alios fines, judicandum erat decretum illud non otiosum. Nec erat necessarium conferre illis aliquid de facto, sed sufficit Deum velle id ostendere, aut ad alios fines dirigere. Quando autem conditio non est ponenda a solo Deo, sed etiam ab homine, etiam non est frustraneum decretum prædefinitivum sub conditione, quia etsi suspendit executionem, sed non determinationem illius veritatis conditionatæ, nec inclinationem causarum inferiorum ad effectum, licet de facto non sit faciendus.

ARTICULUS VIII.

Quid sit voluntas Dei antecedens, quid consequens, beneplaciti, et signi?

I. Difficultates, quæ circa explicationem harum voluntatum versantur, adeo sunt connexæ, ut vix dividi possint, sed una cum aliis explicari debet. Et primo, supponendi sunt ipsi termini, qui apud scholasticos doctores et patres sunt usitatissimi de voluntate antecedente, et consequente. Agit S. Damascenus libro primo fidei, c. xxix, explicans illud Pauli: *Qui vult omnes homines salvos fieri*: et ante ipsum, Chrysostomus hom. I, in epistola ad Ephesios meminit ejusdem divisionis, licet non sub nomine antecedentis et consequentis, sicut Damascenus, sed nomine primariæ, et secundariæ. De voluntate autem beneplaciti, et signi agit Magister sententiarum in I, dist. xlv, et ibi communiter omnes doctores et D. Thomas, tum ibi q. I, a. iv, tum hic q. xix, a. xi, et q. xxiii de ver. art. iii, habentque fundamentum in Scriptura: voluntas quidem beneplaciti, ut cum dicitur Roman. xii: *Ut probetis quæ sit*

voluntas Dei bona et beneplacens, et perfecta: et Psalm. cv: *Memento nostri Domine in beneplacito populi tui*: Voluntas autem signi, ut cum ipsi effectus ad extra, quibus Deus manifestat voluntatem suam, vocantur voluntates Dei; nec enim in Deo multiplicatur voluntas, sed in effectibus, et sic dicitur Psalm. xv: *Mirificavit omnes voluntates meas in eis*: et Psalm. cx: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*. Et similiter dicimur facere voluntatem Dei, ut Matth. xii: *Qui fecerit voluntatem Patris mei, hic meus frater, et mater est*. Non fit autem voluntas, prout est in Deo, sed id quod voluntate Dei præceptum aut ordinatum est. Id ergo in quo voluntas Dei manifestatur, ut præceptum, consilium, etc. recte vocatur voluntas signi, id est, signum voluntatis, quæ in Deo est, et quæ per aliquid externum manifestatur.

Hoc supposito aliqua sunt certa in his voluntatibus explicandis, et aliqua dubia.

II. Certum est primo, voluntatem signi non esse formaliter in Deo, sed metaphorice nominari voluntatem, ut docet S. Thomas hic articulo xi. Ratio vero est, quia voluntas signi non dicit actum voluntatis, sed effectum, quo manifestatur, seu manifestari solet apud homines alicujus voluntas. Effectus autem externi non sunt intra Deum, atque adeo non sunt formaliter et proprie ipsa voluntas, vel actus voluntatis, sed analogice et metaphorice dicuntur voluntates, quia voluntatem significant, aut ab ea procedunt, sicut urina dicitur sana, quia significat sanitatem.

III. Certum est secundo, hanc voluntatem signi recte dividi per quinque signa, ut optime explicat D. Thomas in hac quæstione xix, a. xii. Sunt autem prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permis-

sio, quæ distinguuntur ex diverso modo declarandi voluntatem: nam aliquando declaramus illam per nos, aliquando per alium. Per nos vel aliquid faciendo, et sic operatio externa est signum voluntatis internæ, vel aliquid permittendo et sinendo fieri, et sic est permissio. Per alium declaramus voluntatem nostram, quando ordinamus alium ad aliquid faciendum; ordinamus autem de alio vel per imperium obligando, vel per consilium suadendo. Per imperium obligando vel præcipiendo ut fiat, vel prohibendo ne fiat; et sic sunt quinque signa manifestandi voluntatem, scilicet operatio, et permissio, præceptum, prohibitio, et consilium. Et quædam versantur circa mala ut prohibitio et permissio, quædam circa bona ut operatio et præceptum, quædam perfecta, seu optima ut consilium, et quædam referuntur ad præsens, ut operatio et permissio, quædam vero etiam ad futura, ut præceptum, prohibitio, et consilium.

IV. Dubitant vero aliqui quomodo operatio dicatur voluntas signi, cum operatio Dei procedat a voluntate beneplaciti, quia nihil Deus operatur nisi volendo, et complacendo. Et existimant tunc solum operationem dici voluntatem signi, cum designat voluntatem, quæ vere in Deo non est, non autem cum demonstrat voluntatem beneplaciti, quæ in Deo vere est, ut si Deus justificat parvulum, et ille postea peccat, et damnatur, illa justificatio parvuli fuit operatio significans voluntatem salvandi, quæ vere in Deo non fuit. Sed hoc est supponere quod voluntas inefficax et antecedens in Deo non vere sit, contra quod dicemus postea, et ita operatio significativa voluntatis inefficacis etiam significat voluntatem aliquam beneplaciti in Deo, licet non efficacem. Quare melius dicendum est cum D.

Thoma in hac quæstione, a. XII ad II, quod nihil prohibet de eodem objecto esse voluntatem beneplaciti et voluntatem signi, sed sub diversis rationibus: nam operatio quæ dicitur voluntas signi, et voluntas beneplaciti, quam demonstrat vel signat illa operatio, non distinguuntur, nisi sicut actus internus, qui est proprie et formaliter voluntas, seu actus voluntatis, et effectus externus qui non est voluntas, sed a voluntate procedens, et ideo metaphorice dicitur voluntas, tamquam effectus ejus.

V. Certum est tertio, voluntatem consequentem circa ea quæ bona sunt semper esse voluntatem beneplaciti, quia voluntas consequens, si versatur circa bona etiamsi a nobis proveniant, est in Deo efficax voluntas habens effectum circa bona, ergo versatur circa aliqua quæ placent Deo, et ab eo emanant, cum efficaciter fiant, et absolute: est ergo etiam voluntas beneplaciti.

Dubium autem est circa voluntatem antecedentem in tribus.

Primum, an ista voluntas antecedens sit solum inefficax et conditionata, an etiam aliqua voluntas antecedens sit absoluta, et efficax.

Secundum, an voluntas antecedens sit formaliter, et proprie in Deo, an sicut voluntas signi solum improprie.

Tertium, circa quæ versetur ista voluntas in quantum antecedens, et an semper habeat conjunctum aliquid efficacis. Et ex his eliciemus quomodo sit explicandum Apostoli: *Quod Deus vult omnes homines salvos fieri*. Circa voluntatem etiam beneplaciti est dubium, an solum sit efficax voluntas, an etiam aliqua inefficax dicatur voluntas beneplaciti, et ita non omnis voluntas beneplaciti impleatur.

VI. Circa primum, aliqui existimant non omnem voluntatem Dei

antecedentem esse inefficacem et conditionatam, sed aliquam esse efficacem et absolutam, ut p. Vasquez hic disp. LXXXIII, c. III, sicut est gratia vocationis, quam Deus de facto aliquibus dat; hanc enim esse antecedentem ipse existimat, quia eam dicit esse antecedentem voluntatem, quæ ex solo Deo emanat; consequentem autem, quæ ex suppositione alicujus actus nostri datur in Deo, ut punitio, quæ supponit culpam, et præmiatio, quæ supponit merita. A fortiori vero existimat Vasquez voluntatem antecedentem inveniri formaliter in Deo, et esse voluntatem beneplaciti, seu unum ex membris ejus. At vero Molina hic super articulum VI, dist. I, §. Patet secundo, existimat non omnem voluntatem absolutam et efficacem esse consequentem in Deo, sed illam tantum, quæ ita absoluta est quod de ejus contrario non est in Deo veritas, seu conditionata voluntas. Denique, alii existimant non recte explicare D. Thomas in hac quæstione, a. VI, sensum Damasceni, quod voluntas antecedens sit illa, quæ est de re aliqua secundum se, et quasi in communi; voluntas autem consequens sit de re, attentis omnibus circumstantiis hic et nunc, sed existimant etiam ad voluntatem Dei antecedentem pertinere quod respiciat rem, etiam in particulari, et ut facienda est a nostro libero arbitrio quoad executionem et hic et nunc, dummodo non sit in nobis sufficiens causa illam faciendi, sed ex Dei liberalitate depondeat.

VII. Nihilominus dicendum est, quod omnis voluntas antecedens Dei est idem quod voluntas inefficax et conditionata contra Vasquez, et quod omnis voluntas consequens est absoluta, et efficax contra Molinam. Ex quo consequitur non pertinere ad voluntatem antecedentem ea quæ in executione, et de facto

fiunt secundum quod considerantur in sua existentia, et ut facienda, sive mediante nostro libero arbitrio fiant, sive non; sed a solo Deo. Conclusio hæc est expressa S. Thomæ hic a. vi ad i, ubi inquit: « Distinctio voluntatis antecedentis et consequentis non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ; in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cujus intellectum considerandum est, quod unum quodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo: aliquid autem potest esse in prima sui consideratione secundum quod absolute consideratur bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, et contrario se habet, sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum vivere. Unde potest dici quod justus iudex antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. » Constat autem, quod iudex solum inefficaci voluntate vult aliquem vivere in quantum hominem, qui tamen efficaciter, et de facto vult eum mori, ut homicidam, et Deus vult de facto multos damnari ut peccatores, quos tamen sub præcisa consideratione hominis vellet salvari: « Unde subdit D. Thomas ad magis explicandum quomodo illa voluntas antecedens sit inefficax, et illa consequens efficax, quod: « Id quod antecederet volumus, non simpliciter volumus, sed secundum quid, quia voluntas comparatur ad

res secundum quod in se ipsis sunt: in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus vult simpliciter fit, licet illud quod antecederet vult non fiat. »

VIII. Si hæc explicatio D. Thomæ pro mente Damasceni vera est, ut ipse Vasquez fatetur, qui supra dicta disputatione lxxxiii, cap. iii, dicit S. Thomam in hoc articulo apprimè intellexisse mentem Damasceni, nescio quo pacto potest negari, quod juxta sensum verum Damasceni, et D. Thomæ voluntas antecedens efficax, et absoluta non sit, sed solum velleitas, seu conditionata voluntas, cum id tam aperte dicat S. Thomas. et quod voluntas consequens sit voluntas efficax: idque discursus ipse convincit, quia efficax voluntas est, quæ respicit rem ut faciendam, inefficax vero non, sed solum bonitatem rei secundum se attingit, nihil vero tractat de consecutione, seu positione rei de facto. Ergo si voluntas antecedens respicit rem secundum se præcise, et non ut faciendam, consequens vero respicit sub illo statu et modo quo facienda est, utique talis voluntas antecedens erit inefficax, et consequens erit efficax. Unde ut admittatur sententia Vasquez, quod detur aliqua voluntas antecedens efficax, et absoluta, vel consequens, quæ non sit efficax, neganda est sententia S. Thomæ.

IX. Solum ergo restat videre an sit legitimus sensus et explicatio ista quam S. Thomas ponit circa sententiam Damasceni: hoc enim ali-

qui negant, sed immerito, quia S. Thomas perpetuo tradit istam doctrinam de antecedente, et consequente voluntate, juxta mentem Damasceni, ut locis supra citatis videre est, et expresse affirmat in hoc articulo VI ad I. Quis autem dicat S. Thomam toties versasse locum Damasceni et ab ejus mente excidisse, nec eam fuisse assecutum? Cæterum, abundantius id constabit verba Damasceni ponderanti, quæ sic habent illo secundo libro fidei, cap. XXIX: « Illud quoque nos ne fugiat, Deum quidem ut bonitate præstantem, primarie quidem omnes homines servari ac regni sui compotes esse velle (neque enim supplicii, ac cruciatus causa, verum ad hoc ut bonitatis ipsius participes simus, nos effinxit) ut justum autem, iis quoque qui peccant pœnam inferi nihilominus velle: ac prius illud, antecedens voluntas seu beneplacitum dicitur ex ipso manans: secundum autem, insequens voluntas ac permissio a nostro voto ortum ducens.» Et subdit: « Atque hæc de iis rebus quæ in nostra potestate minime sitæ sunt statuere debemus: at vero ex iis quæ in nostro arbitrio consistunt, ea quidem quæ bona sunt primarie vult, grataque habet Deus. » Ubi Damascenus sine dubio loquitur de ista duplici voluntate Dei sub formalitate et præcisione: hoc enim manifeste indicant illæ particulæ ut, quibus utitur: Deum ut bonitate præstantem, etc. ut justum autem, etc, id est, sub formalitate, et præcisione bonitatis suæ, et quatenus homo a se emanat, sic non vult perire quemquam, quia ex sua bonitate non formavit aliquem ut perderet, sed ut suæ bonitatis faceret participem. Et hæc vocatur primaria voluntas, quia pertinet ad primum finem ipsius creationis, et formationis hominis, ut constat ex subjuncta probatione Damasceni ne-

que supplicii et cruciatus causa nos effinxit, etc. Loquitur ergo de fine propter quem nos creavit, qui est primarie volutus. Si ergo loquitur Damascenus cum præcisione, et sub formalitate illa, quatenus Deus bonitatis suæ nos vultesse capaces, et participes, ergo apud Damascenum voluntas antecedens est voluntas respiciens objectum sub aliqua præcisione et primario aliquo fine; nondum vero attendens ad alias circumstantias, quæ tali rei convenire possunt; utramque enim conjungit Damascenus in voluntate antecedente, scilicet ut in ea procedat Deus sub tali formalitate, sed est ut bonus; et primarie, id est, quantum ad id quod primo intendit, et respicit in aliqua re; ergo illa voluntas, ut sit antecedens, debet esse præcisa, et sub aliqua præcisione respiciens et procedens, et sic non est voluntas exequens, et ponens rem de facto, quia res ut de facto ponitur, non sub præcisione ponitur, sed cum suis circumstantiis simpliciter requisitis ut in re sit. Quod autem Deus facit non solum attendens ad illam primariam intentionem, ut præcise bonitatem suam respiciens, sed etiam secundum alias circumstantias, quæ post sequuntur, sicut sunt illæ, quas attendit, in quantum justus, et non ut præcise bonus, hoc jam pertinet ad insequentem voluntatem, quæ non sistit in illo fine primario, nec in illa præcisione.

X. Hæc cum manifesta sint in Damasceno D. Thomas attendens anteriorem rationem mentis ipsius, id quod dixit Damascenus circa illam peculiarem materiam de hominibus salvandis, vel non salvandis universalem fecit pro omnibus decretis divinis, seu pro omni voluntate divina. Unde in prædicta auctoritate Damasceni, aliud est id quod dicit circa illam particularem materiam, circa quam ibi loquebatur, distin-

guendo voluntatem Dei antecedentem, et consequentem : aliud est ratio et fundamentum talis distinctionis simpliciter, et absolute. Ratio hujus distinctionis sumitur ex parte ipsius voliti, quatenus intelligitur aliquid volitum sub aliqua præcisione, vel sine illa, sed attentis omnibus circumstantiis. Et ad hanc attendit D. Thomas. Et ideo universalizavit propositionem Damasceni, ut generaliter dicatur illa voluntas antecedens, qua Deus vult objectum aliquod secundum se, et sub ea præcisione, qua participat bonitatem Dei, nullis aliis circumstantiis in particulari attentis. Illa autem dicatur voluntas consequens quæ attentis omnibus circumstantiis in particulari operatur, et sic efficax est, et aliquando attenduntur circumstantiæ quæ supponunt aliquid ortum ex nostro vitio, aliquando non, sed omnia sunt ex ipso Deo, et tunc primarie vult illa omnia, sed non sola voluntate antecedenti, id est, cum præcisione; sed attentis omnibus in singulari, et de facto. At vero attendendo ad illam particularem materiam de qua ibi agebat Damascenus, scilicet de voluntate salvandi omnes homines, aliqua dicit de voluntate consequenti, quæ non pertinent universaliter ad omnem voluntatem consequentem in Deo, sed tantum ad illam, quæ versatur circa prædictam materiam, quatenus scilicet non omnes salvat, sed aliquos reprobat: hoc enim dicit nasci ex Deo, in quantum justus, et supponere aliquid ex parte nostri, scilicet vitium, ex quo ortum ducit punitiva voluntas, quæ est ex justitia Dei. Et voluntas antecedens dicitur esse beneplacitum ex ipso manans, id est, nihil; supponens ex parte nostra, quod Deus reprobet, et puniat, sed id quod præcise emanat a Deo in nobis, quod utique prout sic sumptum non vult Deus punire, et dam-

nare, sed salvare, quia solum punit vitium nostrum, et sic punitiva voluntas respicit aliquid consequens ex nobis, quod tamen non de omni voluntate consequente verificatur, seu de consequente punitiva. Et voluntas antecedens respicit aliquid emanans a Deo, sed sub præcisione, id est, ut stat præcise sub intentione primaria. Potest tamen aliqua voluntas consequens non punitiva respicere aliquid emanans a Deo, sed non cum præcisione, sed attendendo ad omnes circumstantias prout de facto, sicut illa quæ Deus se solo facit, et ab ipso solo emanant, sicut et glorificatio, creatio, etc. Quare voluntas consequens, et antecedens prout Damasceno traduntur pro hac materia determinata salvandi omnes, et damnandi aliquos, ita distinguuntur, quod voluntas consequens non sumitur pro omni voluntate consequenti, sed tantum pro punitiva qua aliquos damnat. Voluntas autem antecedens sumitur pro voluntate, cum aliqua præcisione considerata, quatenus attendit solum ad id quod nobis est ex bonitate Dei. Ratio tamen distinguendi has duas voluntates, scilicet quia antecedens, cum aliqua præcisione procedit, consequens sine illa, sed attentis omnibus circumstantiis, et generalis pro omni voluntate Dei, et hæc implicate ibi traditur a Damasceno.

XI. Unde constat non posse fieri vim in eo quod dicit Damascenus, quod voluntas antecedens est beneplacitum ex ipso emanans, ut ex hoc inferatur aliquam voluntatem Dei antecedentem esse efficacem, et effectum habere, scilicet quia a solo Deo emanat, ut prima vocatio, glorificatio, etc. Hæc enim verba Damasceni referens S. Thomas q. xxiii de verit. art. ii, dicit, quod: « Secundum Damascenum voluntas Dei antecedens est acceptatio Dei

ex ipso existens, sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. » Quod explicat ibi s. doctor: « Quia illud ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo, quasi de prima intentione, sive voluntate antecedente: sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis, cujus est capax, et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. » Non ergo illud beneplacitum ex ipso emanans debet universaliter intelligi de eo quod fit executive a Deo solo, sive nostro libero arbitrio, sed de eo quod est participatio Dei, cum præcisione sumptum, scilicet ut ab ipsius bonitate derivatum ex priori seu antecedente intentione sub hac præcise formalitate. Sed tamen quia revera aliqua sunt quæ a Deo emanant, id est, fiunt de facto in re, atque adeo per voluntatem consequentem, et illa etiam prout sic facta, sunt de primaria intentione Dei, ideo dicit Damascenus quod: « Ex his quæ in nostro arbitrio consistent, ea quidem quæ bona sunt primarie Deus vult. » Ubi ly primarie non est idem quod voluntate antecedenti, quæ sub præcisione solum respicit rem, sed primarie est idem, quod ex prima intentione Dei, efficaci tamen, et executiva, non ex secundaria, quæ supponit aliquid ex nobis ortum, v. g. aliquam culpam, ut super illam cadat voluntas, quæ est de secundaria intentione.

VOLUNTAS ANTECEDENS ET INEFFICAX
EST FORMALITER IN DEO, NON VOLUNTAS SIGNI.

Cum supra ostensum sit voluntatem Dei vel esse voluntatem beneplaciti, vel signi, et quod voluntas

signi non est formaliter in Deo, quia non est actus ejus, sed effectus, restat quod voluntas in Deo existens, et per modum actus se habens, solum sit beneplaciti, non signi, proinde si inefficax voluntas est voluntas beneplaciti, ita quod sit actus in Deo existens formaliter, sequitur quod non omnis voluntas beneplaciti, seu formaliter in Deo existens impleatur, scilicet illa, quæ inefficax est, ac proinde idem est inquirere an voluntas inefficax sit formaliter in Deo, atque inquirere, an omnis voluntas beneplaciti impleatur, et sit efficax, an aliqua non impleatur.

XII. Aliqui ergo sentiunt voluntatem antecedentem seu inefficacem non esse in Deo formaliter voluntatem beneplaciti, sed solum esse voluntatem signi, ac proinde omnem voluntatem beneplaciti impleri, et efficacem esse; inefficax enim voluntas imperfecta videtur; et sic non potest esse formaliter in Deo tamquam actus voluntatis ejus. Quidquid vero per modum actus ponitur formaliter in Deo, semper impletur, quia hoc ad perfectionem pertinet. Pro hac sententia quod voluntas antecedens et inefficax non est voluntas beneplaciti, sed signi, citari solent Cajetanus, Zumel, Bagniez, quos adducit m. Gonzalez hic disp. LVI, sect. I. Et quod voluntas Dei beneplaciti semper impleatur, et non sit unquam inefficax, plures alii citantur ab eodem sectione tertia, ut Scotus, Alensis, Bonaventura, Major, Marsilius, et alii. At vero p. Vasquez disp. LXXXIII supra citata, c. II simpliciter tenet in Deo dari formaliter voluntatem inefficacem, quæ sit voluntas beneplaciti; et sic non omnis voluntas beneplaciti impletur. Cæterum refugit conditionatam voluntatem eam appellare, loquendo de conditionata voluntate, seu velleitate, quæ sit

actu ex parte subjecti, seu voluntatis, et conditionata ex parte objecti, et hoc non solum in Deo, sed etiam in nobis, ut docet loco dicto capitis quarti, admittit tamen posse dari voluntatem inefficacem, quæ virtualiter sit conditionata, non quia actu feratur in objectum sub conditione, sed quia talis est voluntas, ut ex illa oriretur alia voluntas de facto, si conditio poneretur, sicut Christo ita placebat non mori, quod si non obstaret necessitas redemptionis, de facto non moreretur.

XIII. Dicendum nihilominus est, voluntatem inefficacem non esse voluntatem signi, quæ solum metaphorice Deo tribuatur, sed esse voluntatem beneplaciti, quæ formaliter in ipso est, recteque vocari antecedentem, et conditionatam, quia actu datur in voluntate, licet versetur circa objectum conditionatum. Utraque pars est D. Thomæ quæst. xxiii, art. iii, ubi inquit: « Invenitur in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra dictum est, et sic voluntas de Deo proprie dicitur, et hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est. » Voluntatem autem antecedentem explicaverat in articulo præcedente, quod est voluntas inefficax, quæ non impletur et idem affirmat in hac quæstione xix, a. vi ad i, ergo sentit S. Thomas hanc inefficacem et antecedentem voluntatem contineri sub voluntate beneplaciti, et in Deo formaliter, et proprie esse. Rursus quod hæc voluntas antecedens, quæ actu in Deo existit sit voluntas conditionata expresse affirmat in i dist. q. i, art. i ad ii, ubi inquit quod: « Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis, quæ exiguntur ad rectum

ordinem in salutem. » Ergo expresse tenet Vasquez contra D. Thomam, negans hanc voluntatem antecedentem esse conditionatam actu ex parte subjecti, cum antecedens voluntas actu in Deo sit. Et eodem modo appellat illam voluntatem velleitatem, quæ ulique est conditionata voluntas, in hac quæstione xix, art. vi, ubi inquit quod: « Judex simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum homo: unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. » Denique, D. Thomas in articulo xii, numerat omnia signa voluntatis divinæ, et inter illa non ponit voluntatem antecedentem: ergo illa non est voluntas signi: ergo beneplaciti: ergo est in Deo formaliter.

XIV. Et hinc nascitur manifesta ratio ad probandam primam partem conclusionis, quia voluntas antecedens, seu inefficax non potest esse voluntas signi: ergo debet esse voluntas beneplaciti. Patet consequentia, quia voluntas Dei ædequate dividitur per voluntatem beneplaciti et signi, quia omnis voluntas aut est actus in Deo existens, aut effectus extra ipsum manens, ejusque voluntatem indicans, quæ sunt membra inter se immediate opposita. Antecedens probatur, quia voluntas signi dicitur voluntas ut effectus voluntatis non ut actus, ut supra ostendimus, sed voluntas inefficax non habet effectum, quia inefficax est: ergo non potest pertinere ad voluntatem signi, quæ consistit in aliquo effectu indicante voluntatem Dei. Et a priori sumitur ratio hujus, quia objectum voluntatis inefficacis est aliquod bonum quod secundum se est bonum et objectum consonum voluntati, et quod de se ponendum erat in re, si aliquid non obstaret: ergo datur in Deo voluntas respiciens actu tale objectum. Antecedens pa-

tet in illo objecto volendi salvationem, et conversionem peccatorum, qui de facto non salvabuntur, nec convertentur: hoc enim bonum est de se. Consequentia probatur, quia ex parte objecti datur quidquid sufficit, et requiritur ut determinet actum divinæ voluntatis, imo et nostræ, quia circa tale objectum voluntatem habere possumus, et de facto habemus plures volitiones inefficaces, quia ad eas sufficit bonitas objecti secundum se, quæ hoc ipso quod bonitas est, amabilis est, licet non ametur cum ordine ad media, ut assequatur. Multo autem magis est amabilis in ordine ad Deum, quia bonitas illa, quæ competit rei secundum se, etiamsi de facto non existat, nec exitura decernatur, convenit tamen illi rei, ex participatione divina: ergo ex voluntate divina qua placet illi, ut talis res habeat talem bonitatem secundum se: nec enim participatio bonitatis creatæ oriri potest, nisi ex participatione bonitatis divinæ, et talis participatio placet Deo, quia bona est, et bonum quod est ex Deo, placet Deo. Et rursus non est in statu puræ possibilitatis, in qua res actu non sunt bonæ, et sic neque actu amantur, sed res illa considerari potest ut ordinata in suis causis, et quantum est de se ad effectum, licet eventus ipse non sequatur: ergo est in statu, et habet conditiones requisitas ut ametur a Deo, licet de facto non sit futurum, et sic inefficaci voluntate attingitur.

XV. Et confirmatur, quia stat bene quod res alia de facto, et in re non futura, ordinetur tamen a Deo, quantum est de se, et per causas inferiores, ad hoc ut sit: sed non potest ordinari nisi per voluntatem Dei: ergo datur voluntas Dei circa talem ordinationem, et non efficax, quia de facto non habet effectum: ergo inefficax, quæ tamen formaliter est

in Deo, quia illa ordinatio formaliter in Deo est, nec Deus ordinat aliquid de creatura, nisi volens, non invitus, aut nolens: ordinatio enim decretum est. Major est certa, quia Deus vult multos peccatores converti, et de se ponit media ad id sufficientia, per prædicationem, per exempla, per miracula, quæ omnia ordinantur ad conversionem peccatoris, quæ tamen non est futura, et sic neque efficaciter volita, sicut prædicavit, et fecit miracula apud Judæos multos, qui non sunt conversi ut conqueritur Matth. xi. Et iterum Matth. xxiii: *Quoties volui congregare filios tuos sub alas, et noluiisti*: et Ezechielis xviii: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur, et vivat*: Isai. v: *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci ei*? Ergo ordinat, et vult Deus conversionem peccatorum, etiam qui convertendi non sunt. Et patet, quia ponit eis præceptum convertendi, monet illos, instigat alios ut moneant, ut prædicent, et urgeant ipsos. Hæc autem ordinatio, et præceptum, et admonitio, et voluntas in Deo formaliter est in ordine ad conversionem; ideo enim inspirat, et monet, quia illa conversio placet illi: ergo placet aliquid Deo de facto, nec placet sola possibilitas, quia complacentia hujus si datur in Deo est communis omnibus possibilibus, hæc autem conversio placet Deo ut fiat, et ad id causas ordinat, quæ ad possibilitatem solam non ordinantur; et tamen est inefficax voluntas, respectu principalis intenti, scilicet conversionis, licet habeat adjunctam aliquam voluntatem efficacem circa ordinationem causarum, quia de facto ponit inspirationem, et admonitionem, et de facto dat sufficientia auxilia, sed hoc est habere voluntatem efficacem quoad aliquid adjunctum, inefficacem vero quoad principale intentum.

XVI. Quod vero secunda pars conclusionis vera sit, probatur ex opposito fundamento Vasquez, quia objectum conditionatum, licet sub conditione habeat existentiam, seu futuritionem, non tamen sub conditione habet bonitatem et appetibilitatem, sed absolute, ergo est appetibile de facto. Patet consequentia, nam ut aliquid appetatur de facto, non requiritur ut habeat bonitatem de facto, et in re existentem, sed sufficit quod in apprehensione: multa autem objecta conditionata sunt, quæ apprehenduntur ut bona absolute, licet de facto non existant, nec extitura sint, sed sub conditione, sicut repræsentatur mihi bonum dare vitam pro Christo, si a tyranno capiar, et non consentire malo, etiam si in tali vel tali occasione inveniar: et circa hæc conditionata potest aliquis firmare animum suum, et de facto sic velle, licet objecta illa non sint futura. Antecedens autem certum est, nam non solum objecta sub conditione, sed etiam jam transacta, et non amplius possibilia repræsentari possunt ut bona, et delectabilia, sicut patrem, vel amicum defunctum desidero, et amo quod viveret; de delectatione præterita, vel sub conditione nuptiarum, potest quis delectari de facto: ergo et velle actu, licet objectum sit conditionatum, potest quis de facto promittere, aut proponere quod aliquid faciet, si talis conditio ponatur, et sub conditione ex nunc contrahere. Quantum vexant tentationes rerum sub conditione, ut si esses rex, si dives, si conjugatus, si inimicum caperes, et similia, quæ si de facto consensum non elicerent, nec actum haberent, a quantis malis liberaremur! Certe admittit Vasquez. Deum habere simplicem complacentiam circa possibilia, quæ tamen non habent bonitatem de facto, sed possi-

bilem, et minus actualem quam conditionata. Eat ergo nunc, et formet argumentum suum contra illa: Non potest potentia ferri in objectum quod actu non est objectum, sicut visus non potest ferri in coloratum sub conditione: addo ergo, quod non potest ferri in coloratum possibile, et non actu coloratum; ergo neque voluntas in bonum possibile, et non actu bonum. Ergo si hæc consequentia apud Vasquez non valet, cur valebit illa de bonitate conditionata, quod non potest ferri in bonum quod conditionate est bonum? Respondemus, quod illud non est conditionate bonum, sed conditionate futurum, et hoc potest determinate esse bonum, et de facto sic repræsentari intellectui, licet non sit existens in re, et consequenter de facto appeti, quia appetitus actualis, et de facto non regulatur, per existentiam objecti in re, sed in apprehensione. Potest autem apprehendi ut bonum absolute, et ut appetibile id quod non est de facto, sed sub conditione est futurum, ut in prædictis exemplis patet: multa enim sub conditione existentia desideramus de facto aut promittimus, aut proponimus, quæ secundum se placent, licet de facto non sint futura.

XVII. Fateor quidem, actus istos, licet explicentur per velleitatem, et per verbum vellem, quod indicat actum non existentem de facto, nec voluntatem de facto volentem, sed quæ in tali occasione vellet, tamen non semper ista velleitas est sine actu formali, et de facto habito, quia plerumque habemus formale desiderium, et complacentiam de eo quod non nisi sub conditione futurum est, et tunc actus ex parte nostra, et ex parte subjecti est de facto in nobis: objectum autem est conditionatum, ut cum dico: Volo ex nunc tunc darrec tibi cen-

tum, si rex concesserit tale officium: voveo, et promitto ex nunc offerre lampadem tali ecclesiæ, si convalescere de infirmitate.

XVIII. Sed objicies imprimis: Nam hæc voluntas inefficax est imperfecta: ergo non potest poni formaliter in Deo. Antecedens probatur, quia caret effectu, cum sit in manu Dei habere illum, omnis autem voluntas inefficax, aut caret effectu, quia impeditur, si est voluntas impedibilis, aut quia retrocedit, et vere non vult, si impedibilis non est, quia si in manu ejus est facere, et non vult, otiose, et superflue vult inefficaci voluntate. Voluntas autem Dei non est impedibilis: ergo si non vult facere, est quia retrocedit, et sic non vult, aut otiose habet illum actum; ad quid enim servit ille actus volendi, si ipse de facto non vult rem illam fieri?

Et confirmatur, quia si Deus vult omnes homines salvos fieri, non potest velle ut salvi fiant a se ipsis, quia hoc impossibile omnino: ergo vult ut salvi fiant ab ipso Deo: ergo vult illos salvos facere, quia fieri, et facere sunt correlativa: ergo non solum fertur ista voluntas circa bonitatem rei secundum se, et objective sumptam, sed circa fieri, et facere ipsius rei, atque adeo efficax est.

Et confirmatur secundo, quia volens projicere merces in mare cum voluntate antecedenti conservandi ipsas, si esset in manu ejus evitare tempestatem, voluntas illa antecedens servandi merces, vinceret, et esset efficax, quia est voluntas de re sibi placente: ergo si Deus vult antecedenti voluntate salvare omnes, et in manu ejus est ut salventur, illa voluntas antecedens redderetur efficax et vinceret; ergo si non vincit, signum est quod non datur.

XIX. Respondetur negando antece-

dens Ad probationem dicitur, quod voluntas inefficax, licet careat effectu ut posito ad extra, non tamen caret ordine ad illum quantum est ex parte causarum, vel alicujus causæ; neque caret bonitate sufficiente ut appetatur et placeat. Unde licet in genere causæ activæ et efficientis, videatur minus perfecta voluntas inefficax quam efficax, si voluntas sit inefficax ex aliquo impediendo extrinseco, tamen si ex propria ordinatione, et providentia sua vult Deus quod careat effectu et sit inefficax, non est imperfecta, quin potius in genere respiciendi finem, et ordinandi ad illum, non est aliquando minus requisita illa inefficax, et conditionata voluntas, quia sæpius expedit aliqua ordinare in aliquem finem, et frustrare illa effectu suo, quia nisi frustrarentur, sequerentur majora inconvenientia, sicut sunt multæ causæ contrariæ inter se, quarum quælibet ordinari debet in suum effectum, alioquin contrarietatem non exercerent; et tamen non potest utraque habere effectum suum efficaciter, alias non vinceret una aliam. Et Deus qui est universalis provisor omnium entium; etiam si inter se contrariantur, debet voluntatem habere, et providentiam circa omnes; nec tamen omnibus efficaciam debet dare, alias finis suæ gubernationis non salvaretur. Sicut providet quod omnes homines sint capaces beatitudinis, et quod tendant quantum est de se ad illam, sed tamen si omnes efficaciter salvarentur, non daretur locus mutabilitati, contingentiæ, et infirmitati liberi arbitrii, imo et humiliationi et patientiæ, et aliis multis virtutibus quæ occasione defectuum, et peccatorum nascuntur. Quare propter suam universalissimam providentiam debet Deus non solum providere causis inferioribus habentibus effectum, sed etiam non

habentibus, et tamen illas quæ effectum non habent ordinare debet ad effectus, et consequenter habere voluntatem, ut illi effectus fiant, quantum est ex vi, et ordinatione causarum, licet non quod fiant absolute. Et sic non est otiosum hæc decreta habere conditionata, et voluntatem antecedentem, cum ita necessaria sint ad providentiam universalem, ut vidimus articulo præcedenti, præsertim cum nulla sit voluntas ita pure inefficax, quod non aliquid efficaciam, seu effectus habeat, saltem ordinando sic causas ad effectus non futuros in re. Unde non est imperfecta voluntas inefficax in Deo, quia non est inefficax ex aliquo impedimento, nec retrocedit in volendo, quia ex propria sua ordinatione est quod illi effectus frustrentur propter majus bonum.

XX. Ad primam confirmationem respondetur, quod sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, ita vult omnes salvos facere, non a se ipsis, sed a se ipso: sed sicut non vult eos salvos fieri absolute, et adæquate, et in re, ita nec vult illos salvos facere absolute, et simpliciter in re, sed inadæquate, et secundum quid, videlicet quantum est ex parte sua, secundum primariam intentionem, prout scilicet facit illos capaces beatitudinis, et ordinatos ad illam, sub hac præcisione vult illos salvos facere, id est, pro hac parte, et quantum est ex istis meritis non vult illos perdere, sicut dum Deus dat gratiam reprobo, dat illi jus ad gloriam, et vult illi gloriam ut contentam in gratia, non ut in re habendam. Verum quidem est, quod voluntas divina sic respiciens objectum, non sistit in illa præcisione, sed ulterius transit ad decernendum quod de facto ita sit, vel non sit; si enim quoad hoc suspensa maneret, esset imperfecta, et multo magis si esset inefficax illa voluntas ratione frus-

trationis ab extrinseco impediens: sed si voluntas non manet suspensa sed transit ulterius ad decernendum quod fiat vel non fiat, et id quod conditionate vult, ordinando quod non fiat, ex se vult, et non ob aliquod impedimentum extrinsecum, talis respectus ad rem sub statu conditionato nullam imperfectionem dicit, et vere in voluntate Dei reperitur.

XXI. Ad secundam confirmationem respondetur, quod est magna differentia inter voluntatem antecedentem hominis projicientis merces et Dei volentis salvare omnes, quod voluntas hominis est inefficax propter impedimentum extrinsecum: nam de se potius vellet ille conservare merces, quia impeditur timore periculi vitæ, retrocedit in illa voluntate, et non vult conservare merces, redditurque inefficax voluntas quæ tamen, si tolleretur impedimentum, iterum procederet ad efficaciam suam. At vero voluntas Dei inefficax non habet ineffaciam ratione alicujus impedimenti extrinseci frustrantis illam, quia Dei voluntas a nullo est frustrabilis, sed est inefficax ex propria sua providentia, et dispositione, quia sic convenit fini gubernationis suæ, ut quædam causæ ordinentur ad effectus, et tamen non sortiantur illos. Unde talis inefficax voluntas inefficacitate volita et præintenta, non vero impedita, non retrocederet, et fieret efficax, etiamsi in manu Dei sit illam efficacem reddere, quia potius manus Dei detinet illam, et efficacem facit, propter convenientiam suæ providentiæ.

XXII. Secundo objicies: Id quod communiter objicere solenti, qui liberum Dei actum in connotatione objecti ad extra constituunt, quia non potest dari libera voluntas Dei, cui non correspondeat aliquis effectus ad extra: per ordinem enim ad

intra actus necessarius et liber idem sunt, distinguitur autem liber per connotationem objecti ad extra, qui est effectus ejus; inefficax autem voluntas, in quantum talis, effectum non habet, quia in hoc consistit ejus inefficacia: ergo non datur in Deo actus liber et inefficax.

Confirmatur, quia Deus habet reprobationem negativam circa aliquos; quia ante prævisionem operum odio habuit Esau, quod utique non salvatur in positiva reprobatione, quæ est voluntas puniendi: hæc enim necessario supponit demerita: ergo in negativa non eligendi ad regnum: cum hac autem non compatitur voluntas salvandi illum, etiam inefficax, et antecedens, quia si Deus habet reprobationem negativam ante prævisionem operum, illam habet ex se, et ut voluntatem antecedentem: ergo illi opponitur alia voluntas etiam antecedens salvandi illum quantum est ex se.

Denique confirmatur, quia Scriptura omnem voluntatem Dei docet impleri, et esse efficacem: ergo male nos dicimus aliquam non impleri, sed esse inefficacem. Antecedens patet ex illo Isai. XLVI: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*: et Psal. CXXXIV: *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit*: ergo nulla est voluntas quæ non fiat, nec aliquid volitum quod non sit factum. Ex hoc enim motus est Augustinus ad explicandum locum Pauli quod vult omnes salvos fieri, de voluntate efficaci, intelligendo omnes, non simpliciter, sed pro distributione accommodata, ut postea dicemus, quia scilicet non quædam voluit, et non fecit, sed omni quæcumque voluit fecit, ut dicit in enchiridio, c. xcv.

XXIII. Respondetur jam sæpe nos dixisse articulo præcedenti et disp. IV, agendo de actu libero Dei, quod non requirit necessario connotatio-

nem alicujus effectus realis ad extra, sed sufficit aliquam denominationem vel ordinationem etiam rationis ipsis objectis libere et contingenter convenientem, ratione cujus dicatur volitum libere tale objectum sine alia mutatione reali ex parte effectus, neque ex parte actus, quia actus divinus propter suam eminentiam potest immutare realiter, aut denominare objecta libera, sine ulla mutatione sui passiva. Unde voluntas inefficax, licet non habeat effectum ad extra de facto, et extra causas positum, est tamen talis actus in Deo formaliter in ordine ad effectum sub conditione ponendum, quod aliquam denominationem liberam dicit, et in causis existentibus etiam ordinationem, et inclinationem, aut dispositionem ad talem effectum faciendum importare potest, quæ aliquid reale in talibus causis erit, et tunc illa voluntas inefficax erit quoad effectum, sed habebit aliquid efficaciam conjunctum, scilicet sic de facto ordinare, et disponere causas inferiores, licet de facto executuræ non sint, quia hoc ipsum Deus vult, licet in quantum inefficax effectum realem non habeat.

XXIV. Ad confirmationem respondetur, quod ante prævisionem operum fuit reprobatio negativa, quæ intelligi potest per negationem actus, non solum per nolitionem objecti, et tunc potius dicitur non prædestinatio. Fuit etiam reprobatio per modum providentiæ circa exclusionem a regno, et permissionem peccatorum nunquam remittendorum. Et hæc fuit voluntas efficax, et non antecedens tantum, quia fuit per modum providentiæ attingentis finem, et media, ut latius dicemus infra, disputatione decima. Cæterum hæc reprobatio nullatenus repugnat cum illa voluntate antecedenti, et inefficaci volendi salvare hunc reprobum, quia

illa est voluntas salvandi non absolute, et in re, sed quantum est ex parte bonitatis Dei, et ipsius hominis, ut homo est, reprobatio autem illa est voluntas non salvandi illum hominem, attentis circumstantiis divinæ justitiæ, et defectibilitatis humanæ, cui ob suam veritatem connaturale est labi in defectus, etiam æternos, et non remittendos, sicut Angeli lapsi sunt, et homines qui similes esse volunt dæmonibus, non solum in peccando, sed in non pœnitendo, et ad Deum pertinet id permittere ut ad supremum omnium provisorem. Itaque homo ut participat naturam humanam capacem beatitudinis, pro hac parte solum ordinatur ad gloriam: homo autem ut defectibilis etiam permitti potest in defectus æternos cadere, et solum per puram misericordiam sublevabilis, aut præservabilis est, quam Deus non vult de facto omnibus exhibere efficaciter, considerato homine ut defectibili. Et cum dicitur quod illa reprobatio non nascitur ex demeritis præsuppositis, sed ex Deo, et ita contrariaretur voluntati antecedentis salvandi ex se, responderetur non contrariari, quia voluntas salvandi nascitur ex se, hoc est ex præcisa ratione bonitatis; reprobatio autem illa nascitur sub alia ratione, scilicet ex ostensione suæ justitiæ, non ex præcisa communicatione suæ bonitatis, de quo latius infra disputatione decima.

XXV. Ad secundam confirmationem respondetur, quod illa loca Scripturæ et Augustini loquuntur de voluntate Dei simpliciter sumpta, quæ semper impletur, ut docet S. Thomas hac quæstione XIX, art. VI ad I, non de voluntate sub præcisione, et antecedentia. Vel secundo, omnis voluntas Dei fiet, et quæcumque voluit fecit, quia a nullo extra se impeditur, sed si aliqua voluntas Dei non impletur, est quia

hoc ipsum quod est non impleri, ipse vult; et ita sive aliquid fiat, sive non fiat, totum ex voluntate ejus est; cum quo tamen stat quod respectu alicujus voliti sub aliqua præcisione considerari habeat voluntatem ut fiat quantum est ex vi illius objecti, et rationis formalis, et tamen sub alia consideratione velit quod non fiat, et totum hoc ex voluntate ejus est; et sic omnis voluntas Dei simpliciter, et absolute, et sine præcisionibus considerata fit, antecedenter autem, et cum aliqua præcisione considerata non sit.

XXVI. Circa tertium dubium, scilicet circa quid versetur voluntas antecedens Dei, et circa quid versetur consequens, p. Vasquez disp. LXXXIII supra citata, cap. III circa finem, et cap. IV circa principium, ponit pro objecto, seu materia voluntatis antecedentis quidquid ex se solo facit Deus, non sumendo motivum ex parte nostra, seu ex suppositione alicujus actus nostri, sive mali, sive boni. Inter quæ numerat quosdam affectus efficaces, quosdam simplicis complacentiæ: efficaces, ut est vocatio Dei, qua vocat nos, et unde justificatio inchoatur ante omne opus nostrum bonum: hæc enim a solo Deo manat, non ex suppositione alicujus operis nostri: effectus autem simplicis complacentiæ, sicut est illa voluntas salvandi omnes homines, cum de facto non omnes salventur. Et hoc deducitur ex eo quod voluntatem antecedentem dicit Damascenus esse beneplacitum ex ipso Deo emanans, subsequentem autem quod ex nostro opere ortum ducit, seu ex suppositione alicujus operis nostri datur in Deo. Quidquid ergo ex solo Deo est, ad voluntatem antecedentem pertinet, sive efficaciter sit factum sive sola simplicis complacentiæ voluntate habeatur. Addit ipse Vasquez addi posse tertium

membrum; scilicet voluntatis comitantis, qua Deus efficaciter decernit dare influxum simul cum ipsa voluntate, qui est influxus concomitans ad consensum quem gratiæ præstamus. Alii existimant objectum circa quod versatur voluntas antecedens esse quidquid bonum est in nobis, quorum sufficiens causa in nobis non est, sed ex Dei libertate haberi debet. Et sic etiamsi supponantur actus nostri, et ratione eorum Deus moveatur ad aliquid dandum, tamen si bonum est, ex antecedente Dei voluntate emanat, eo quod Damascenus dicit quod ea quæ in nostro arbitrio consistunt, si bona sunt, Deus primarie vult, et grata habet, idem est autem primarie, quod antecederet.

Nihilominus consequenter ad ea quæ supra resolvimus, dicendum est ad voluntatem antecedentem, de qua loquitur Damascenus, et explicat D. Thomas, non pertinere, nisi ea quæ inefficaciter sunt volita, ita quod ad effectum principalem, et consummatum non perducuntur, licet verum sit quod voluntas inefficax, et effectum carens circa unum, habet communiter loquendo annexum aliquid efficaciam circa aliud; hoc tamen non est de ratione antecedentis voluntatis, vel antecedens est formaliter, sed ratione alicujus ei annexi, et concomitantis quod efficaciam aliquam dicit, eo quod voluntas Dei non potest ab omni effectum, et ordine statuendo abstrahere, si circa res ad hoc universum pertinentes versatur.

XXVII. Prima pars hujus conclusionis constat ex dictis, quia jam supra probavimus voluntatem antecedentem dici illam quæ versatur, seu respicit objectum aliquod secundum se, et bonitatem suam objectivam præcise, non consideratis his quæ consequuntur, et circumstant, non quia Deus eodem actu rea-

li totum hoc non respiciat, sed quia in objecto voluto distinguimus diversas rationes, quarum una se habet prius altera, et prout voluntas divina attingit priorem, sub hac præcisione vocamus illam voluntatem antecedentem, id est, priorem et respicientem id quod ex prima intentione Dei sibi convenit. Ergo pro materia et objecto talis voluntatis antecedentis non potest poni aliquid, prout de facto fit, et executioni mandatur, quia prout sic non attenditur aliquid prius et antecedens in ipso voluto, sed totum quod in ipso est consideratur: nihil enim amplius est in aliqua re, quam id quod de facto est. Voluntas autem antecedens et consequens distinguuntur, non ex parte actus divini, qui indivisibilis, et simplicissimus est, sed ex parte rei volitæ: ergo oportet quod in illa distinguatur aliquid prius et antecedens, et aliquid posterius seu consequens. Res autem quatenus attacta secundum aliquid prius, et non secundum id quod posterius, et consequens est, non attingitur absolute, sed sub præcisione, quia attingitur solum quantum ad id quod est prius et antecedens, non quoad totum quod in re est de facto, et secundum quod de facto fit: ergo voluntas antecedens, prout talis, non respicit rem de facto, et in executione, sed inefficaciter, et sub præcisione aliqua.

Nec potest dici quod voluntas antecedens, et consequens non versantur circa unum et idem objectum sub prioritate seu antecedentia, et posterioritate seu ratione consequenti, sed circa diversa objecta, quorum unum est prius, et a solo Deo fit ante nostra opera præsupposita, aliud posterius et consecutive, seu post præsuppositionem illorum.

Nam contra est, quia maxime distinguitur a Damasceno voluntas

antecedens, et consequens circa illud objectum, quod dicit Apostolus: *Quia Deus vult omnes homines salvos fieri* : maxime enim propter hoc objectum distinguitur illa duplex voluntas, sed hæc non potest distinguere circa diversos homines, quorum unum velit prius salvare, et alium postea, quia dicit quod vult omnes, et sic circa singulos procedit illa distinctio voluntatum : ergo respectu unius et ejusdem objecti distinguitur voluntas antecedens, et consequens : in tali ergo objecto oportet quod antecedens, seu prior voluntas sit cum præcisione, et consequenter cum inefficacitate, nunquam autem efficax dicatur illa, quæ est antecedens, sed solum consequens.

XXVIII. Secunda pars conclusionis, scilicet quod aliquid efficacitatis sit annexum voluntati antecedenti, licet sub formalitate, et consideratione antecedentis inefficax sit, deducitur ex D. Thoma, qui in hoc articulo sexto docet quod, cum voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videretur a divina voluntate secundum unum ordinem relabatur in alium. Sed quod recedit ab uno ordine divinæ voluntatis, non efficaciter illum consequitur, sed de facto relabatur in alium, habet de facto annexum aliquid efficacitatis, nempe respectu illius quod de facto assequitur. Et probatur hoc inductione, quia inefficax, et antecedens Dei voluntas, vel versatur circa objecta, quæ sunt futura, et contenta in aliquibus causis creatis, et quantum est ex inclinatione, et dispositione earum futura erant; sed ex aliquo impedimento non erunt : vel versatur circa objecta, quæ non sunt contenta in aliquibus causis creatis,

sed extra totum ordinem earum, et in sola voluntate Dei continentur, quæ pro alio ordine rerum disponit de aliquibus futuris, licet illa nunquam futura sint. Si primo modo se habet voluntas antecedens, manifestum est quod saltem habet sibi annexum dare sufficientia auxilia, aut relinquere causas inclinatas, et dispositas ad illum effectum, licet in re futurus non sit; quæ dispositio, et inclinatio causarum, et positio auxiliorum sufficientium aliquid de facto est positum in rerum natura, et sic ab efficaci Dei voluntate descendit; frustratur tamen ille effectus, nec de facto est futurus, et quoad hoc est inefficax voluntas, licet in alium ordinem recadat, in quo impletur de illo id quod Deus vult. Si secundo modo se habet, quod nobis omnino incertum est, an Deus de his, quæ non habent connexionem cum hoc ordine rerum habeat conditionatam voluntatem, et decretum, tamen illo dato, quod non apparet esse Deo impossibile, habet tamen efficacem voluntatem ut illa veritas conditionata pro illo statu et ordine rerum sit determinata in unam partem potius quam in aliam, cum in re contingenti posset ad oppositam determinari. Hæc autem determinatio ex parte objecti, licet nihil producat, tamen denominat objective, et illa denominatio libera est, reddens determinatam illam veritatem contingentem pro illa parte, quæ de se solum indeterminata et indifferens est : ergo talis denominatio non est nuda denominatio possibilitatis, quæ provenit a potentia secundum se, sed proveniens a voluntate libera sic de facto determinante, et decernente, de quo pluribus egimus præcedenti tomo, disputatione vigesima.

XXIX. Ex quo solvitur fundamentum oppositum. Nam quod dicit Damascenus voluntatem antecedentem

tem esse beneplacitum ex Deo emanans, jam supra dicimus quod ly ex ipso emanans non intelligitur solum emanans in executione, sed ly ex se ipso, est idem quod ex se ipso ut motivo, cum præcisione, ita quod sit a Deo, ut ex puro motivo, sub aliqua prioritate, seu antecedentia, ut complacet in aliquo bono creaturæ ex sola participatione bonitatis ejus. Unde cum id quod est emanans, et existens ex Deo, ut ex motivo, seu participatum a bonitate ejus, posset sumi aliquando cum aliqua prioritate, seu antecedentia et præcisione, licet non sub omni alia formalitate, quæ in ipsa re invenitur, aliquando vero possit totum esse a solo Deo, etiam in executione, et cum omnibus ad eam requisitis; ideo aliquando constituitur primaria intentio Dei in voluntate antecedente et inefficaci, quando illa primaria voluntas sumitur cum præcisione, et antecedentia, aliquando vero cum effectu, et executione, sine tali antecedentia, et prioritate, vel præcisione. Et sic stat bene quod antecedens voluntas sit ex Deo emanans, et tamen non sit efficax, quia cum illa præcisione sumitur illa emanatio, scilicet quantum est ex illo motivo. Quod vero addit Vasquez de tertio membro comitantis voluntatis, frivolum est, cum influxus concomitans sit aliquid de facto et in executione positum, et supponens influxum potentiae creatæ, cum quo simul procedit influxus Dei, et sic ex nulla parte deest illi quin pertineat ad voluntatem consequentem, non ad tertium membrum distinctum concomitantis voluntatis.

XXX. Ad aliud fundamentum ex aliis verbis Damasceni supra etiam respondimus, quod illa primaria voluntas qua Deus gratum habet omne bonum, etiam quod ex nobis est, non est voluntas antecedens sis-

tens in ipsa antecedentia, et prioritate illius primæ intentionis, qua Deus vult aliquid secundum se bonum, et non ejus existentiam, tunc enim proprie, et cum formalitate est antecedens voluntas, quia in ipsa antecedentia sistit; sed est voluntas primaria, quia ex prima Dei intentione manat, sed non cum præcisione, sed usque ad executionem discurrens, et non in antecedentia sistens; ideoque primaria est, et tamen consequens, non præcisa et antecedens.

INTELLIGENTIA ILLIUS DICTI : QUI VULT
OMNES HOMINES SALVOS FIERI.

Licet multæ tradantur hujus loci explicationes, tamen principale ad duo capita reducuntur.

XXXI. Prima, quod loquatur Apostolus de voluntate antecedente inefficaci, qua vult omnes salvari voluntate quadam generali, et conditionali, videlicet omnibus proponendo salutem, et remedia generali omnibus sufficientia, sicut qui aperit apothecam, omne remedium pro infirmitatibus continentem, et omnibus patentem eam ponit, qui voluerint illa uti, iste omnes vult sanari, quantum est ex vi exhibitionis medicinæ, licet non velit omnibus eam applicare, qui volunt ea uti. Et hæc expositio de voluntate antecedenti inefficaci huc usque explicata est, quæ est Damasceni citato loco supra, occasione enim hujus loci, distinxit voluntatem illam antecedentem, et consequentem. Alia explicatio est Augustini, quod loquitur Apostolus de voluntate efficaci, qua vult Deus salvare de facto, sed tunc ly omnes homines non debet sumi secundum distributionem completam, cum constet non omnes de facto salvari, sed cum aliqua restrictione. Quæ res-

trictio variis modis adhiberi solet.

Prima est, quod illa distributio omnes, sumatur accommode, non universaliter, id est, non quia omnes vult Deus salvare, sed quia nullus fit salvus nisi Deus velit : sicut dicitur aliquis magister docere omnes pueros in hoc oppido, non quia omnes addiscant, sed quia nullus, nisi ab ipso discit. Et sic hortatur nos Apostolus in illo loco I ad Timoth. II, ut obsecrationes, et orationes faciamus ad Deum, ut tranquillam vitam agamus, hoc enim est acceptum apud Deum, qui vult omnes homines salvos fieri, id est, a cujus voluntate pendet salus omnium, et sic debet a nobis rogari, et orari ut velit salvare.

Secunda expositio est, quod ly omnes sumatur quidem universaliter, sed universalitate quadam incompleta, et pro generibus singulorum, non pro singulis generum, sicut dicitur, omne animal fuisse in arca Noe, quia ex omni genere animalium aliquid fuit, sic ex omni genere et natione hominum aliqui salvantur.

Tertia expositio est, quod vult omnes homines salvare, non formaliter, sed causaliter, quia facit nos velle, et procurare omnium salutem; dixit enim Apostolus : *Prædicate evangelium omni creaturæ: docete omnes gentes, baptizantes eos, etc.* Vult ergo omnes homines salvare, qui facit nos velle, et procurare omnium hominum salutem, sicut dicitur Spiritus postulare pro nobis, id est, facere ut postulemus.

Istæ tres expositiones sunt Augustini. Prima in libro IV contra Julianum, cap. VIII, et libro de correptione et gratia, cap. XIV. Secunda in enchiridio, cap. CIII. Tertia in libro de correptione et gratia, cap. XV.

Nihilominus licet ab Augustino ita expresse tradantur istæ exposi-

tiones, displicuerunt p. Vasquez, qui disputatione illa LXXXIII, cap. II, num XII, inquit : « Frustra Augustinum noluisse concedere hanc voluntatem Dei circa omnium salutem, et locum illum Pauli nullo ex illis tribus modis recte exposuisse. » Id Vasquez loquitur de Augustino. Et primas duas expositiones ex eo rejicit, quia Apostolus ita acceptum docet esse Deo, omnes tranquillam, et rectam vitam agere, sicut omnes salvari; sed Deus vult voluntate beneplaciti omnes recte vivere: ergo eadem voluntate vult omnes salvari. Tertiam expositionem rejicit ex eo quod Deus non facit ut singuli velint salvari, et rectam vitam agere, ut compertum est: ergo si facit velle nos quod omnes salventur, necesse est dicere quod facit nos velle, non quod omnes simpliciter salventur, sed ex omnibus aliquos, vel, ut quicumque salvantur a Deo salventur, quod est recurrere ad duas priores expositiones. Similiter has expositiones non probant p. Suarez, relect. de libertate Dei, sect. II, numero IX, et Molina in concord. q. XIX, art. VI, disp. II. Quia in prioribus verbis cum dicit Apostolus : *Obsecro fieri postulationes, orationes, etc. pro omnibus hominibus*, ly pro omnibus non distribuit restrictive, et incomplete, sed absolute: ergo neque in sequentibus verbis, cum dicit hoc esse acceptum coram Deo, qui vult omnes homines salvos fieri, ly omnes distribuit complete et simpliciter, non restrictive, quia utramque distributionem æquiparat Paulus, et unam infert ex alia.

Confirmatur, quia Deus omnibus proposuit salutem, nemine excepto, ut salvari possint si velint, omnibus nullo excepto, dedit præcepta, et legem, nullius peccatoris vult mortem, sumendo omnes istas distributiones complete et simpliciter: ergo non est cur restringantur ad incom-

pletam distributionem vel accommodam. Ac denique, quia hoc obiectum, scilicet velle omnibus hominibus salutem, bonum est: ergo Deus complacet in illo, et exinde movetur ad exhortationem observandi mandata, et poenitendi omnibus hominibus sine ulla exceptione; si autem Deus non haberet veram voluntatem ut omnes simpliciter salvarentur, ad quid essent istæ invitationes et exhortationes, nisi frustratorie et irrisorie?

XXXII. Cæterum hæc argumenta omnino futilia sunt, ut tanti patris menti opponantur. Et omnia illa unico verbo possunt solvi, dicendo quod expositiones Augustini non contradicunt expositioni Damasceni, sed utraque procedit in diverso sensu, et sub diversa ratione, et una non contradicit alteri, sed verum dicit, quia et verum est quod Deus voluntate antecedenti, et inefficaci vult omnes simpliciter, nullo excepto, salvos esse, et verum est quod non vult voluntate efficaci, et consequenti omnes de facto salvari, vult tamen ex omnibus generalibus aliquos, et nemo de facto salvatur nisi per ejus voluntatem: si ergo hoc verum est, et negari non potest, cur expositiones istæ rejiciendæ sunt? Aut quare non possunt illi loco accommodari, sine præjudicio tamen alterius, quæ est Damasceni, quia una alteri non adversatur?

Unde ad primum argumentum Vasquez, respondetur eodem modo Deum velle omnes rectam vitam agere, et omnes salvari. Et vult omnes recte vivere distribuendo ly omnes simpliciter, quantum ad voluntatem antecedentem, et inefficacem, quantum autem ad efficacem non vult omnes recte vivere, cum aliqui permittantur prave vivere, et multi. Vult tamen ex omni genere aliquos recte vivere, sicut et salvari, et qui-

cumque bene vivit, non nisi per voluntatem Dei sic vivit. Eodem ergo modo utrobique loquitur Apostolus.

Ad secundum fundamentum dicitur, quod Deus non facit ut singuli velint salvari, si quidem multi volunt perdi, sed facit nos velle omnium salutem, quia pro omnibus facit orare Ecclesiam suam, et omnibus salutem procurare, et prædicare; sicut de Apostolis ostendimus, quibus jussit ut omnes discerent.

Ad fundamentum Suarez respondetur, quod in prioribus verbis Apostolus jubet ut oremus pro omnibus distributione simpliciter, et completa, et hoc infert ex quadam distributione incompleta quoad voluntatem salvandi. Et licet ex distributione incompleta non possit inferri distributio completa circa idem, bene tamen ex voluntate volendi salvare omnes incomplete, potest inferri obligatio orandi pro omnibus complete sub intellecta quadam conditione, quod nos nescimus quos velit Deus salvare, aut non salvare. Sic ergo vis consequentiæ Apostoli juxta hanc expositionem stat in hoc: Deus vult ex omni genere hominum aliquos salvare, et ad hoc sunt necessariae orationes nostræ, et nescimus quos velit in particulari salvare: ergo debemus pro omnibus orare, nullo excepto, fortasse ille est qui salvabitur. Sicut evidenter scimus non omnes fideles salvari loquendo in generali, et nescimus qui in particulari ad infernum, qui ad purgatorium decedunt: ergo pro omnibus orandum est, nullo excepto.

Ad confirmationem respondetur, omnes illas distributiones esse completas, et simpliciter universales, non tamen pertinere ad voluntatem efficacem Dei, quia non salvat omnes de facto, sed ad generalem et antecedentem, quam non negamus,

Si tamen de voluntate consequenti et efficaci salvandi loquamur, illæ distributiones non sunt universaliter accipiendæ, quia sic non verificantur, possunt tamen verificari in sensu accommodo et restrictivo.

Quod vero dicitur illam voluntatem salvandi omnes simpliciter esse bonam, et placere Deo, respondetur, placere Deo secundum se, et ante-

cedenter, non efficaciter, et consequenter, sic enim de facto Deus id non vult, nec placet. Voluntatem autem illam antecedentem nos non negamus Deo convenire, nec fictitiam dicimus; sed addimus quod etiam loquendo de voluntate efficaci, illa universalis potest suum sensum habere, sed restrictive aut accommodo ut explicatum est.



QUÆSTIO XX.

DE AMORE DEI.

SUMMA LITTERÆ TEXTUS.

Ad hunc actum, qui est amor reducit D. Thomas omnes qui Deo possunt convenire, quia sub isto continentur, aut ex illo derivantur.

In articulo primo ostendit in Deo esse amorem, eo quod amor est primus actus appetitus, seu voluntatis, quo fertur in bonum tamquam in primum et principale objectum: omnes enim alii actus præsupponunt amorem, qui est tendentia ad bonum; si enim actus sint circa malum, utique bonum est prius malo; si autem sint circa bonum sub aliqua speciali conditione, v. g. circa bonum habitum vel habendum, etc. tales actus jam supponunt attactum ipsum bonum, et consequenter amatum. Nulli ergo voluntati deesse potest amor, hoc ipso quod aliquem actum habet.

In secundo articulo ostendit ad quæ objecta se extendit amor Dei circa creaturas. Et dicit se extendere ad omnia existentia: ipsum est enim esse bonum est, et cum sit causatum a Deo, volitum est a Deo, qui per voluntatem illud causat. Nihil autem aliud est amare, quam velle alicui bonum: in quantum ergo Deus vult aliquod esse quod est bonum, amat. Sed dissimiliter ad nos, quia nos supponendo bonum quod amemus, et a quo provocemur: Deus causando, et creando bonum quod vult.

In articulo tertio et quarto loquitur de amore Dei comparative ad hæc objecta volita, videlicet an quædam magis amet, quam alia, an omnia æqualiter. Et secundo, an magis amet ea quæ sunt meliora. Et circa primum, docet articulo tertio, quod Deus magis amat unum, quam aliud ex parte rei volitæ, licet non magis ex parte actus, quia eodem simplici actu omnia vult, sed non idem, et æquale bonum vult omnibus, sed magis uni quam alteri, quia diversum, et æquale bonum vult diversis rebus. Circa secundum autem ostendit necesse esse quod Deus magis diligat meliora, cum hoc ipsum quod est meliora esse, ex Dei participatione et voluntate habeant, quia scilicet majus bonum eis vult.

QUÆSTIO XXI.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

SUMMA LITTERÆ TEXTUS.

Ad has duas virtutes, quæ proprie, et non metaphorice ponuntur in Deo reducit D. Thomas omnes quæ in Deo erga creaturas versantur.

In primo ergo articulo ostendit dari in Deo justitiam, et in secundo quod justitia hæc regulative est idem quod veritas, seu lex. Primum ostendit in articulo primo distinguendo duas species justitiæ, alteram commutativam, quæ est in mutua datione, et acceptione: alteram distributivam, quæ non est in mutua datione, sed in dispensatione gubernatoris dantis unicuique secundum suam dignitatem. Prima non est in Deo, propter repugnantiam de ly mutua: nulla enim creatura potest dare Deo, nisi accipiendo ab ipso. Secunda vero in Deo est, quia reddit unicuique quod ei competit, non tamen Deus est debitor, quia non ordinatur ad alia, nec alteri subjicitur. Secundum vero ostendit articulo secundo, quia justitia facit ordinem in rebus juxta rationem sapientiæ. Unde habet aliquid ex parte regulationis, et sic pertinet ad legem, et ad veritatem, quæ est adæquatio intellectus ad rem, et aliquid ex parte inclinationis ad faciendum, et sic pertinet ad voluntatem.

In articulo tertio ostendit dari in Deo misericordiam, quantum ad rationem expellendi defectum et miseriam creaturæ, non quoad rationem tristitiæ, quam misericordia inducit ex compassione ad miseriam alienam, ut inde moveatur ad eam sublevandam.

In articulo quarto explicat quomodo omnes viæ Dei, id est, omnia opera ejus, sint misericordia et veritas. Quia in omni opere constituit Deus convenientem ordinem, et proportionem juxta ejusque debitum, et sic servat veritatem justitiæ. Et rursus aliquem defectum et miseriam sublevare debet, quia non potest debitum alicui creaturæ reddere, nisi propter aliquid in ea præexistens, et illud præexistens si est debitum, propter aliquid reddi debet, et sic cum non sit abire in infinitum, sistendum est in aliquo, quod ex sola bonitate, et mera gratia Dei detur, et hoc est ex misericordia dante illud esse, et revelante ex nihilo.

DISPUTATIO VI.

DE ACTIBUS ET VIRTUTIBUS DIVINÆ VOLUNTATIS.

ARTICULUS I.

Qualis in Deo sit amor erga se?

I. Supponimus tamquam de fide certum in Deo dari amorem. Joan. III: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*; ad Galat. II: *Qui dilexit me, et tradidit se ipsum pro me*: Rom. IX: *Jacob dilexi*. Quod si diligit creaturas, multo magis se ipsum: *Pater enim diligit Filium*, et ipse Filius dicit: *Sicut diligo Patrem, etc.* Joan. III et XIV. Quod autem non sit metaphorice amor in Deo constat, tum quia Scriptura simpliciter, et sine addito tribuit Deo amorem sicut sapientiam, intelligentiam, misericordiam, justitiam et similia attributa; nec est major ratio cur loquendo de amore intelligatur metaphorice, et loquendo de misericordia; proprie tum quia non quomodocumque dicitur Deo convenire amorem, sed dicitur Deus esse ipse amor, ita quod esse in amore, sit esse in Deo, I Joannis IV: *Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet*. Nec dubito aliquando id quod metaphoricum est dici de Deo, ut cum dicitur Deus ignis consumens est, et Christus leo appellatur, et agnus; sed tamen in istis constat manifeste de metaphora, quia constat de imperfectione propter quam Deo proprie attribui non possunt, de amore vero non constat imperfectionem dicere, cum actus voluntatis sit, et attribuitur Deo cum tam stricta identitate, ut dicatur Deus amor,

et quod manere in amore sit manere in Deo, igitur tamquam aliquid proprie dictum, et non metaphorice Deo attribuitur.

II. Difficultas in hoc actu amoris erga Deum duplex est.

Prima, an intelligatur in Deo amor ut condistinctus a gaudio. Nam per modum desiderii Deo attribui non potest, etiam ex parte suæ formalis rationis, ut docet S. Thomas hac quæstione XX, art. I ad II, cum desiderium sit voluntas de re absente, quæ nobis deest, e ideo desideratur: Deo autem nihil esse potest, quia omnia in manu ejus sunt facere quando voluerit et quomodocumque voluerit: non ergo est capax desiderii.

Scio p. Vasquez hic disp. LXXXIV, cap. I, Deo tribuere desiderium, non respectu boni proprii, quia hoc semper sibi præsens est, et non futurum, sed respectu boni alieni, seu creati, quod potest ut futurum considerare; unde et dicitur ardentem desiderare salutem nostram, et bonum virtutis, oppositum autem odit et fugit.

Sed tamen etsi daremus gratis ipsi Vasquez quod desiderium proprie dictum possit versari circa bonum alienum, et non solum circa proprium, adhuc non probat in Deo esse desiderium, quia omne bonum creatum ita est in manu Dei, illique subjectum, ut habeat illud sibi præsens quantum ad potestatem, etsi adhuc non sit in propria mensura, quia Deus hoc ipsum vult, et disponit, ut tali tempore sit, cum possit si velit nunc ponere et habere. Unde quod ex voluntate ipsa futurum est, præsens autem potestati, non est absens simpliciter, nec ad desiderium pertinet. Dicitur autem Deus ardentem desiderare, id est, ad modum desiderantis se habere propter vim amoris sui. Omitto plura de desiderio, in quibus torquetur

Alarcon hic tract. III, disp. VII, cap. II. Loquendo ergo de ipso bono divino, cum Deus sibi semper sit præsens, ideo difficultas est, an respectu sui possit distinguere amor, qui est de bono secundum se a gaudio quod est de bono ut præsenti.

Secunda difficultas est utrum amor iste quem habet Deus erga se, sit amor concupiscentiæ, vel amicitiae.

IN DEO AMOR, ET GAUDIUM RATIONE DISTINGUUNTUR.

III. Ratio difficultatis in distinguendis istis affectibus nascitur ex eo quod voluntas divina non potest ferri in suam bonitatem, nisi ut præsentem sibi et possidemus, non autem cum præcisione in bonitatem divinam secundum se, aut ut absentem: ergo non potest præscindere a gaudio. Patet consequentia, quia gaudium in hoc distinguitur a desiderio, quod desiderium est amor de re absenti, et quæ deest, gaudium autem de re præsenti, amor autem ab utroque distinctus est de bono in communi, seu de bono secundum se, ut manifeste docet S. Thomas in quæstione XX, art. I. Ergo si amor in Deo erga se non potest præscindere a se ut præsenti, non potest præscindere a gaudio, quia non potest habere Deus amorem de se ipso in communi, seu abstracte. Antecedens vero probatur, quia Deus non potest amare se ipsum nisi ut cognitum a se, quia nihil volitum quin præcognitum, non potest autem se cognoscere aut proponere voluntati, nisi ut præsentem, quia non nisi intuitive, et comprehensive cognitum: ergo non potest se amare absolute, et tum præcisione, sed ut præsentem.

Unde confirmatur, quia intellec-

tus magis præcisivus est quam voluntas, et tamen intellectus divinus non potest præscindere ab intuitionem sui, et præsentia sui ut cognita, alias posset se abstractivè cognoscere: ergo neque voluntas a præsentia et possessione sui ut amata: ergo non potest amor ejus præscindere a gaudio, sicut nec cognitio a visione.

IV. Nihilominus dicendum est proprie et formaliter inveniri in Deo amorem, etiam vi distinguatur ratione a gaudio, secluis imperfectionibus limitationis, abstractionis, et similibus. Conclusio negari non potest in doctrina D. Thomæ, nam in hac quæstione XX, art. I, expresse in corpore articuli distinguit amorem a gaudio quod est de bono præsenti et habito, et a desiderio quod est de bono non adepti, et dicit quod amor respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum: loquitur ergo de amore ut condistinguitur, a gaudio; sed illum amorem ponit ibi in Deo, quem a gaudio condistinxerat, concludens in fine corporis quod omnes motus voluntatis præsupponunt amorem, sicut nullus gaudet, nisi de bono amato, unde in quocumque est voluntas, oportet esse amorem, sed in Deo est voluntas: ergo amor. Ponit ergo manifeste in Deo amorem ut condistinctum a gaudio. Et videri etiam potest idem s. doctor in I contra gentil. cap. XC, et XCI, ubi hos affectus in Deo distinguit, et in hoc articulo, solutione ad secundum manifeste utrumque ponit in Deo, scilicet amorem, et gaudium.

V. Fundamentum conclusionis deducitur ex ratione D. Thomæ allata, quia gaudium essentialiter supponit amorem, ut possit formari motivum, et specificativum gaudii: ergo necessario debet distinguere ab amore, etiam in Deo, quia quando

ratio unius supponitur ad aliam, rationes illæ necessario distinguuntur etiam in Deo, sicut distinguitur immutabilitas ab æternitate, quia hæc supponit illam, et voluntas ab intellectu, quia supponit illum, et derivatur ex illo, quod sufficit ad distinctionem inter attributa. Antecedens probatur ex doctrina D. Thomæ hic in præsentī et 1-2, q. xxix, art. iv, ubi ostendit delectationem, seu gaudium causari ex amore. Quod ut percipiatur est advertendum, quod gaudium licet habeat pro objecto bonum, tamen bonum non est sufficiens motivum ejus, nisi in quantum amatum, et possessum, seu adeptum, ita quod ad delectandum seu gaudendum, debet aliquis ferri in bonum, non solum quia bonum in se, sed quia amatum et quia possessum. Et hoc constat, quia delectatio non nascitur ex bono et convenienti quocumque, sed ut conjuncto; fruimur enim eo bono quod in nobis est, non quod abest a nobis; quis enim delectari potest de cibo quem manducat, aut de aqua quam non bibit? Bonum autem non est nobis conjunctum nisi sit amarum, quia debet esse conjunctum in affectu et in effectu. Si enim in effectu conjunctum sit, sed non in affectu, potius molestat: si in affectu, sed non in effectu, desideratur, et solum in spe dat gaudium, non in re: ergo ut aliquid sit objectum gaudii in re, non sufficit bonum utcumque, sed ut conjunctum, et ista conditio tam necessario supponitur, sicut esse cognitum ut sit volitum. Nascitur ergo gaudium ex amore, seu ex objecto amato, et conjuncto, et sic præsupponit amorem rei: nec sufficit rem esse amabilem, sed requiritur esse amatam, et conjunctam, tamquam conditio ex parte motivi, et specificativi ipsius gaudii, et consequenter est sufficiens fundamentum ad distinguendum

inter utrumque, quia quotiescumque unum se habet præsuppositive, et antecederet ad aliud ex natura, et essentia sua, licet in Deo sint unum identice, et entitative possent tamen distinguiratione nostra, ut in exemplis allatis manifestum est. Quare amor in Deo quia perfectus est, et de re sibi præsentī, et conjuncta per amorem, semper habet conjunctum gaudium, et est illativum illius, sicut immutabilitas æternitatis, non tamen est formaliter ipsum gaudium, sed præsuppositive, eo quod gaudium fertur in rem præsentem ut amatam, ita quod non solum sit præsens realiter, sed conjuncta, et placens per amorem, et hoc ipsum quod est esse amatum et conjunctum pertinet ad motivum gaudii. Ergo habet sufficiens fundamentum ut virtualiter distinguatur gaudium ab amore, sicut unus actus ab alio, sicut æternitas ab immutabilitate.

VI. Denique confirmatur hæc pars, quia bonitas in Deo non solum ratione quietis, et possessionis, qua causat gaudium, sed etiam ratione suæ perfectionis, ut conveniens ipsi Deo, specificare potest actum voluntatis, si quidem ipsa bonitas secundum se est omnino conveniens Deo, et amabilis ratione sui, et non solum ratione quietis et possessionis, quod ad delectationem seu gaudium spectat: sed actus qui fertur in bonitatem ratione sui, et non solum ratione quietis et possessionis est amor, ut distinguitur a gaudio, quia formaliter non respicit motivum gaudii, quod est possessio et quies in re amata, sed motivum amoris, quod est convenientia, et perfectio rei secundum se: ergo datur in Deo amor, ut distinguitur a gaudio. Nec invenitur aliqua imperfectio in hoc actu amoris, ut dicit S. Thomas hac quæstione xx, art. i ad ii: « Quæ imperfectionem non important de

Deo dicuntur, ut amor et gaudium, » quia habet pro motivo bonitatem ut bonitas est, bonitas autem secundum se non dicit imperfectionem, quia unumquodque est bonum in quantum perfectum : ergo neque actus ei correspondens sub ista ratione boni et perfecti imperfectionem dicit, et sic Deo convenit.

Si dicas esse imperfectionem præscindere a præscientia objecti, et amare bonitatem secundum se tantum, respondeo esse imperfectionem præscindere ab objecti præsentia, et a gaudio, tam formaliter, quam radicaliter, ita quod sit amor, qui possit compati vel inferre actum circa objectum absens, quale est desiderium, vel spes ; sed amor qui infert gaudium circa objectum præsens, et connectitur cum illo, nec potest illo carere, licet non formaliter sit illud, sed radicaliter nullam præcisionem imperfectam dicit, sed tantum diversam formalitatem explicat, quarum una infert aliam, sicut non est imperfecta immutabilitas, licet formaliter non explicet æternitatem, dummodo illam inferat, et necessario postulet.

VII. Ad rationem dubitandi respondetur distinguendo antecedens. Deus non potest se amare, nisi ut præsentem, si ly ut dicat rationem formalem et proximam, nego antecedens ; si ly ut dicat rationem consecutam et annexam seu illatam ex alia priori, transeat, Ad hoc autem ut ipsa præsentia, et possessio Dei sit ratio amandi, quod pertinet ad gaudium, necessario supponitur bonitas illa amata, et placens, et conveniens, et est formaliter amor, et radicaliter gaudium, non formaliter gaudium. Nec amatur tunc bonitas cum præcisione quasi abstractiva, et exclusiva gaudii tam formaliter quam radicaliter, sed cum præcisione quasi negativa, quia

non explicatur in actu amoris formalis ratio motiva gaudii, licet inde consequatur. Ad probationem antecedentis dicitur verum esse quod non potest Deus amare se ipsum, nisi ut cognitum, nec se cognoscere nisi intuitive et possessive ; sed tamen hæc intuitiva cognitio sui fundat duplex motivum amandi, et ratione bonitatis secundum se, quia ratione sui amabilis est, et ratione possessionis suæ quia fruibilis est, et una ratio consequitur ad aliam, et supponit essentialiter aliam, quia non est gaudium, nisi de possessione rei amatae, et placentis. Et illa prior ratio motiva amoris non est imperfecta, quia fundatur in bonitate ipsa Dei secundum se, quæ est summa, et radicaliter fundat secundum motivum, scilicet quod feratur voluntas in ipsam ut possesam, et ut est ratio quiescendi, et non solum placendi. Et sic est formale motivum gaudii, licet totum hoc in unica ratione luminis intuitivi formali uniri debeat, ut jam dicimus.

VIII. Ad confirmationem respondetur quod licet intellectus sit magis præcisivus quam voluntas, quantum est ex genere suo, tamen in intellectu summe comprehensivo rei præsentis, ut est cognitio Dei respectu sui, non potest præscindere ab intuitione præsentiae ; voluntas autem etsi sit summe amans, virtualiter tamen propter diversam rationem motivi formalis, distinguit actum amoris respectu bonitatis secundum se, et gaudii respectu objecti ut præsentis, et possessi. Ratio differentiae est, quia, ut cognitio intellectus sit intuitiva, et non possit abstrahere a præsentia, sufficit quod res cognita sit præsens in se physice, et præsens intellectui per cognitionem et advertentiam. Unde cum Deus non solum sit in actu secundo se cognoscens et advertens, sed etiam sit physice præsens, im-

plicat quod illa cognitio non sit formaliter intuitiva, nec possumus distinguere in illa cognitione formalitatem notitiæ de ipso Deo secundum se, et aliam de ipso Deo ut præsentem, si quidem non requiritur novum motivum ut Deus cognoscatur tamquam præsens, et intuitive, sed sufficit illudmet motivum, et formalis ratio qua cognoscit se ipsum secundum se, dummodo supponatur in re, et physice esse præsens, sicut patet in cognitione creaturæ, quam Deus intuitive videt eodem motivo, et ratione formali, qua videt creaturas possibles, licet non eadem terminatione ex parte objecti existentis vel non existentis. At vero in voluntate ut detur actus gaudii, non sufficit rem in se physice præsentem amare, etiam advertendo quod sit præsens, sed requiritur quod ipsa præsentia ut possessa, et ut placens seu amata moveat, sed sit motivum voluntatis, et sic dicatur gaudens seu fruens illa. Unde nisi supponatur bonitas rei secundum se placens et amata, non potest procedere voluntas ad fruendum, et si ipsa bonitas non esset talis, quod secundum se placeret et amaretur, minus esset perfecta, quia secundum se non esset amabilis, et consequenter neque perfecta. Unde cum ad habendum actum gaudii necessario supponatur ex parte objecti motivi, ut moveat in quantum possessum et placens seu amatum, requiritur non solum præsentia rei physica, sed etiam ut amata, alias ad gaudium non moveret quantumvis esset præsens, nisi etiam esset placens, ut jam supra ponderavimus. Et ideo quia semper supponitur ista conditio ex parte objecti, ut sit movens ad gaudium, necessario debet supponi aliquis amor circa objectum secundum se, ut reddatur amatum et placens, et sic possit esse objectum gaudii, sicut et possessio sup-

ponitur, quia ex parte objecti se tenent istæ conditiones, objectum autem supponitur ad actum, et sic quia ad gaudium supponitur objectum amatum, amor debet antecedere gaudium, quia esse amatum est conditio objecti gaudii. Rem autem esse intellectam secundum se, non est conditio objecti visionis, et intuitionis ut attingatur, et sic non debet præcedere cognitio Dei secundum se ad cognitionem Dei ut præsentis, sed est una eademque cognitio.

IX. Quod si instes: Nam revera Deus licet essentialiter sit existens, tamen etiam est possibilis, et tamen non potest respectu sui habere cognitionem possibilitatis præscindentem a cognitione existentiae, et consequenter quæ non sit intuitiva: ergo similiter cum bonitas Dei, et existentia ejus essentialiter sit possessa, et habita a Deo, non poterit præscindere actus amoris formaliter ab actu gaudii, sicut nec ibi formalis ratio attingendi possibilitatem ab ea, quæ attingit existentiam. Negatur consequentia. Disparitas est ex dictis, quia cognitio Dei hoc ipso quod attingit possibilitatem existentiae, cum in ipsa quidditate, et prædicatis essentialibus sit imbibita existentia, et præsentia Dei, non potest non terminari ad essentiam ut existentem, hoc ipso quod terminatur ad ejus quidditatem, quia existentia in Deo est quidditas. Sufficit autem ad intuitionem terminatio ad objectum existens, licet formalis ratio, et lumen quo utitur intellectus sit omnino idem pro possibilitate, et quidditate Dei. Amor autem respiciens bonitatem secundum se, etiam terminative attingit ipsam existentiam, et præsentiam, seu possessionem Dei, cum hæc conveniat Deo secundum se, et in sua quidditate, sed hoc non sufficit ad rationem gaudii, quia etiam circa

rem præsentem potest dari amor terminatus ad præsentiam, quia ipsam vult, et sibi placet, et nondum intelligitur fruens illa, sed requiritur ad gaudium quod ipsa præsentia, et possessio rei ut amatæ et placetis, sit motivum formale sui, et nonsolum terminus amatus. Ad hoc autem præsupponi necessario debet amor tamquam conditio illius objecti, ut dictum est, et sic si præcedit, distinctus actus est, et distinctum motivum formale habet, quod in scientia respectu intuitionis non currit.

IN DEO RESPECTU SUI NON EST PRO-
PRIE AMOR CONUPISCENTIÆ NEQUE
AMICITIÆ.

X. Pro hujus intelligentia adverte quod de amore concupiscentiæ possumus loqui dupliciter. Uno modo large, et generaliter, prout est amor cujuscumque boni erga se, seu potius negative, pro omni amore, qui non est ad alterum, seu pro altero supposito extra se, alio modo stricte prout est effectus amoris respicientis bonum futurum, et in appetitu est quædam passio media inter amorem, et delectationem; semper tamen se habet ad bonum futurum, ut docet S. Thomas 1-2, q. xxx, a. 11, in corpore et ad 11. Potest etiam sumi stricte concupiscentia ut contraponitur, et dividitur contra amorem amicitiae, et sic sub eisdem conditionibus debet sumi uterque amor, quia contrariorum eadem est ratio. Pertinet autem ad amorem amicitiae, ut docet S. Thomas 2-2, q. xxv, a. 1v ad 1v, quod fundetur in aliqua unionem duorum, non in in omnimoda unitate, seu identitate, qualis est ejusdem ad se ipsum: et sic ejusdem ad se ipsum non datur amicitia, sed principium amicitiae, quia in tantum habeo ami-

citiam ad alium, in quantum reputo illum sicut me, et ut alterum me; et ideo amabilia quæ sunt ad alterum, oriuntur ex amicabilibus quæ sunt ad se. Similiter ego si amor concupiscentiæ sumatur stricte, ut contraponitur, et dividitur contra amorem amicitiae, non fundatur in omnimoda unitate cum bono concupito, sed in unionem, quatenus per concupiscentiam volumus aliquid ut scilicet jungatur, et adveniat nobis, sicut amicitia vult bona alteri cum quo non sumus unum, sed uniti. Unde proprie non concupiscimus nobis nos ipsos, sed nobis aliquid concupiscimus, nobis inquam ut subjecto, aliquid tamquam materiam seu objectum amatum volumus.

Secundo notandum est, quod amor amicitiae potest esse mutuus et amabilis, vel ratione actus, vel ratione personæ. Ratione actus, quia plures actus exercentur, quibus personæ mutuo se amant, et communicant in nobis, sicut enim amicitia exigit communicationem in nobis, quia amicitia vult bonum amico, ita postulat amorem mutuum, quia sine hoc mutuo non est redamatio, et consequenter neque bonorum communicatio. Ratione autem personarum est mutuus: quando personæ se amantes sunt plures; et talem amorem inter se exercent, sive pluribus, sive eodem actu se ament. In Deo autem invenimus multiplicationem personarum, sed non actuum, neque communicationem mutuam, licet sit amor mutuus, sed vel identitatem vel communicationem solum ex parte personæ originantis, non ex parte personæ originatæ: Pater enim communicat Filio divinitatem, sed non accipit, nec sibi communicat aliquid Filius. Et Pater, et Filius communicant Spiritui sancto omnia bona divina, sed non accipiunt, nec

sibi communicatur a Spirite sancto aliquid originative seu active, communicant tamen omnes tres Personæ per identitatem in eisdem bonis et perfectionibus divinis, quia consubstantiales sunt.

His positis affirmamus in Deo non esse proprie, et stricte amicitiam ad se, neque concupiscentiam, sed amorem summum et infinitum, qui est altior amore amicitiae et concupiscentiae, quo se diligit sibi per summam identitatem, et Personæ divinæ sibi communicant in nobis per eandem identitatem essentiae et per eundem actum amoris se ad invicem et mutuo diligendo.

XI. Fundamentum est, quia amicitia consistit essentialiter in actu amoris ut mutuo: ergo stricte, et proprie sumpta requirit mutuum amorem, et non unicum actum in personis exercentibus amicitiam: unicus enim actus, mutuus amor non est, nec unitivus, aut communicativus, quia communicatio, et unio, et mutua correspondentia actuum, plures actus dicit, non unum tantum. Si ergo amicitia essentialiter dicit actum, quia essentialiter amor est: ergo in Deo non est amicitia erga se in rigore et simpliciter, quia non est mutua redamatio ex parte actuum, sed solum sunt plures amantes adjective, id est, plures Personæ habentes eundem actum amoris essentialem, sed non mutuum redamationem simpliciter, quia redamatio actum amoris dicit, et in hoc amore non datur mutua correspondentia, sed summa identitas, et unitas. Nec in actu notionali spirandi Spiritum sanctum est mutua redamatio, seu actus, sed unicus amor: nam Pater, et Filius unica spiratione et unico actu spirant, et se mutuo amant, ubi ly mutuo solum verificatur ex parte Personarum, non ex parte actuum. Ex parte autem Spiritus sancti non datur mu-

tua redamatio notionalis et spirativa, quia licet Pater et Filius unico actu spirent active Spiritum sanctum, tamen ipse Spiritus sanctus non mutuo spirat in illos, quia non spirat active Spiritum sanctum solum, ergo Pater et Filius mutuo se amant notionaliter ex parte Personarum se tenente ly mutuo, non ex parte actuum. Essentialiter autem omnes tres Personæ se amant mutuo per summam identitatem actus, quæ identitas non est mutua correspondentia actuum, et consequenter neque est stricta et rigorosa amicitia, quæ in actu amoris consistit, et in eo mutuam correspondentiam, et redamationem non habet, quia nec pluralitatem, sed unitatem summam.

XII. De amore vero concupiscentiae constat non posse formaliter esse in Deo, si stricte, et in rigore sumatur, quia ut supra diximus, amor concupiscentiae stricte sumptus, vel est motus appetitus circa bonum futurum, et absens: concupiscimus enim quod nobis est absens; et sic amor boni futuri, ut comprehendit sub se amorem, et spem, dicitur cupiditas, seu concupiscentia, ut docet S. Thomas 1-2, q. xxx, art. II, in corpore et ad II, imo etiam desiderium sic comprehendit. Et hoc modo concupiscentia manifestum est, quod est in Deo respectu sui, imo nec nos dicimur habere concupiscentiam respectu nostri, licet enim nos amemus, non tamen concupiscimus, quia ad amandum sufficit quod bonum quod proprium est nobis placeat, ad concupiscendum vero requiritur quod nondum in nobis sit. Deus autem non potest moveri in se ipsum ut absentem, et sic non potest hoc genere amoris se concupiscere. Si autem concupiscentia sumatur ut dividitur contra amorem amicitiae, et ut contrariatur illi in eadem linea et ratione, sic

non est amor concupiscentiæ strictè dictus in Deo, sicut nec amicitia, ut diximus, quia sicut amicitia strictè dicta respicit unionem, seu amorem unitivum inter amicos et non identice unum, quia amor identicus superat amicitiam, ita amor concupiscentiæ respicit unionem, et communicationem boni distincti quod concupiscitur, non identitatem, et unitatem cum illo, quia quod concupiscitur debet esse distinctum ab ipso concupiscente, eique communicabile et unibile, non unum, sicut amicitia amor est communicativus et unitivus bonorum, non unus, et in hac linea debet ei contraponi concupiscentia ut condvisa amicitiae.

XIII. Unde colliges in Deo non repugnare amorem concupiscentiæ erga creaturas, quatenus eas vult sibi, et in bonum suum, et sibi serviant, et amorem amicitiae, quatenus vult eis communicare dona sua, et se ipsum. Sumendo vero concupiscentiam lato modo, pro omni eo, quod est amor sui, et amicitiam prout est mutuus amor ex parte personarum, sed non ex parte actuum, etiam in Deo inveniri potest. Hæc secunda pars ex dictis manet declarata, quia hoc nihil est aliud dicere quam in Deo esse amorem sui, et esse plures Personas amantes se ad invicem, licet non plures amores seu correspondentias mutuas in ipsis actibus amoris, quod manifestum est. Prima vero pars quoad amicitiam erga creaturas communiter solet teneri et tractari 2-2, q. xxiii, a. 1, et ibi eam affirmat D. Thomas, ut Scriptura agnoscit eandem amicitiam, frequenter vocans ipsos justos amicos Dei. Quod vero detur in Deo amor concupiscentiæ erga creaturas, sic declarat S. Thomas in hac quæstione xx, art. ii ad iii, dicens quod: « Deus proprie loquendo non amat creatu-

ras irracionales amore amicitiae, sed amore concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad creaturas racionales, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem: concupiscimus enim aliquid et nobis, et aliis. » Quare concupiscentia non est in Deo, sicut in nobis cum illa imperfectione volendi aliquid propter commoditatem propriam, et tamquam re qua indigemus, et communicare alii nolumus, sed tantum nobis. His imperfectionibus separatis, manet concupiscentia in ratione amoris alicujus boni distincti a se, quod vult Deus sibi, non ut indigens illo: sed ut sibi serviat, et participet suam bonitatem in hoc, vel etiam inserviendo aliis. Hoc ergo modo non repugnat Deo concupiscentiæ amor erga creaturas, remotis imperfectionibus.

XIV. Sed objicies: Nam inter Personas divinas, v. g. inter Patrem et Filium datur amor mutuus et amicabile cum summa communicatione bonorum; ergo est formaliter ratio amicitiae. Nec obstat unitas, seu identitas amoris, ita quod amor non sit unitivus, sed unicus. Nam contra est, quod hoc potius conducit ad strictiorem, et magis perfectam rationem amicitiae, quæ in conjunctione consistit, et ita ubi est summa conjunctio amoris, et bonorum, qualis est identitas, melior amicitia est: sicut eadem ratione probat D. Thomas infra q. xxvii, a. i ad ii, esse in Deo processionem ad intra cum summa unitate et identitate in natura communicata, quia processio ad intra conjunctionem postulat, et ita si est in summo conjunctionis quod est identitas, est perfectissima processio. Unde admittimus generationem simpliciter et strictè in Deo, licet communicet eandem numero naturam, quia salvatur cum sola distinctione reali personæ.

Quare ergo non erit similiter vera et formalis amicitia cum summa conjunctione et identitate amoris, et communicatione bonorum, dummodo sit cum distinctione reali Personarum?

Confirmatur, quia in amore, quo Personæ se mutuo amant eodemmet amore non repugnat inveniri duplicem illam formalitatem, et respectum amicitiae et concupiscentiae; nam Pater amat bonum divinitatis in Filio ex complacentia ipsius, et vicissim Filius eadem bona diligit in Patre, ex complacentia Patris; et sic salvatur vera et formalis ratio amicitiae. Et rursus eamdem bonitatem vult quaelibet Persona sibi: ergo salvatur vera, et formalis ratio concupiscentiae, quatenus aliquod bonum sibi concupiscit, et ex amore sui. Et eodem modo philosophandum est de Spiritu sancto qui amore essentiali, et sibi, et aliis Personis vult bonum divinum. Et quatenus vult sibi ex complacentia sui, est amor concupiscentiae, quatenus aliis ex complacentia eorum, est amicitiae. Nec requiritur ad amorem amicitiae, quod præcise sit ratione commodi vel utilis, sed etiam ratione honesti: possumus enim bonum honestum amare nobis amore concupiscentiae, ut cum nobis ex complacentia nostra volumus virtutem, volumus ipsam beatitudinem, etc. quæ sunt bona honesta: ergo et Deus potest velle sibi ex complacentia sui se ipsum ut bonum honestum. Imo in ipso amore amicitiae qui honestus est, bonum diligitur amico, ut fini cui, et sic respicit amicum amore amicitiae, et bonum ipsum quod diligit illi, est bonum concupitum, et amore concupiscentiae attactum: ergo datur uterque amor in Deo.

XV. Respondetur negando esse inter Personas divinas mutuum amorem formaliter ex parte actus amoris, sed solum ex parte Perso-

narum amantium, quæ unico actu se amant. Unde non est amicitia simpliciter, quæ ex parte actus se tenet, sed aliquid majus amicitia, scilicet unitas amoris, et bonorum identitas, non unitivus amor.

Ad replicam dicitur, non conducere ad strictiorem rationem amicitiae conjunctionem quomodocumque, sed mutuam et unitivam, non unam et identicam, et esse diversam rationem de generatione in divinis: quia generatio non consistit in mutua actione, et correspondentia generantis ad genitum, et e contra, sed in sola processione geniti a generante in similitudine naturæ. Unde nihil officit, sed potius conducit ad generationem summa identitas in natura communicata, cum ad hoc tendat communicatio, et actio generantis, ut sibi simile, et conjunctum faciat genitum, sine hoc quod e contrario genitum operetur quidquam, aut communicet generanti, sed pure accipiat esse ab ipso. At vero amicitia consistit in conjunctione, et communicatione bonorum mutua et correspondente. Unde si ita crescat conjunctio, et identitas quod salvatur correspondentia, et ratio mutui, solvitur amicitia et transit ad aliam lineam conjunctionis, scilicet ad identitatem, quæ est major amicitia: caret enim mutua correspondentia, et gaudet identitate. Generatio vero solum dicit similitudinem, et conjunctionem cum genito in vi processionis, et expressionis, non correspondentiae. Unde licet ad hoc perveniat ut communicando naturam similem, communicet eamdem, tanto magis perficit et formalizat rationem communicationis transeundo a similitudine naturæ ad identitatem, dummodo sit distincta Persona cui sit talis communicatio, si quidem generatio ideo intendit similitudinem, quia intendit communicationem ipsius gene-

rantis ad genitum. Et quia in nobis communicatio non est summa, manet in ipsa communicatione naturæ similis; in Deo vero, quia summa communicatio est, transit ad identitatem, et tamen formalissime manet ratio generationis, de quo infra disputatione duodecima.

XVI. Ad confirmationem respondetur inter Patrem et Filium inveniri illam complacentiam, et velle bonum alteri propter ipsum, secundum rationem unius et ejusdem actus, transeat; secundum rationem mutui actus et correspondentiæ, nego; et ex hac parte deficit ratio amicitiae, ut consistit in ipso actu, seu actibus amoris, non ut ex parte amantum se tenet. Ad id vero quod dicitur de amore concupiscentiæ, dicimus quod est amor in Deo, quo se ipsum amat, et vult sibi, distinguo; per amorem communiter dictum, et fundantem solam rationem gaudii et delectationis, transeat; per amorem fundantem tendentiam in bonum absens, vel in bonum distinctum a se, quod per amorem communicativum et unitivum, non identicum attingi possit, nego. Hoc autem requiritur ad concupiscentiam stricte et proprie dictam, ut ex D. Thoma explicavimus. Idem dicimus de Spiritu sancto, qui amore essentiali vult alias Personas, non amore habente rationem mutui et correspondentiæ, sed identitatis; et sibi vult bonum divinum, et se ipsum non ut distinctum aut absens, et sic non vult amore concupiscentiæ stricte dictæ.

ARTICULUS II.

An sint in Deo formaliter effectus fugæ, odium, tristitia, ira, spes, etc?

Omnes effectus qui ad fugam in voluntate pertinent, reducimus ad

illos, qui versantur circa malum fugiendo, vel etiam ad illos, qui licet circa bonum versentur tamen quia difficultatem vel arduum in ejus adeptione inveniunt, ratione cujus aliquo modo retrahitur voluntas, et indiget conari et impelli ad vincendum ut spes, audacia, etc. Et ideo de illis in præsentī articulo agimus, sicut in præcedenti de affectibus prosecutionis, ut amore, gaudio, etc.

ODIUM ET TRISTITIA IN DEO NON EST FORMALITER.

I. Supponimus tamquam rem clarissimam, quod si loquamur de istis affectibus, ut pertinent ad appetitum sensitivum, et vocantur passionnes, nullo modo possunt Deo attribui, nec aliquis potest id cogitare, nisi errore maximo, putando Deum corporeum esse. Quare hoc modo non solum effectus fugæ, sed nec etiam prosecutionis ut amor, si sumatur ut passio sensitiva, Deo attribui potest formaliter. Loquimur de istis affectibus prout ad voluntatem pertinent, et spirituales sunt. Et secludimus etiam in his omnem imperfectionem, sicut in tristitia, aut ita id quod aggravationis, et tædii habet in voluntate, et quod dimittit de ratione gaudii, et similes aliæ imperfectiones, quas in nobis afferunt isti actus, quatenus nobis malæ, et aliquam privationem boni habent; in Deo enim nihil imperfectionis ponendum est. Sed loquimur de istis affectibus, ut ab omni imperfectione deputatis, an poniendi sint in Deo, si forte ab omni imperfectione possunt segregari: nam si aliqua sit quæ ita intrinsecam habeat imperfectionem, ut ab ea separari non possit, illa formaliter non ponetur in Deo.

II. Igitur odium proprie, et forma-

liter in Deo reperiri, docet Vasquez hic disp. LXXXIV, c. III. Et loquitur tam de odio abominationis, quam inimicitiae, ita quod Deus non solum habeat odio peccatum, sed etiam peccatorem, quatenus talem. Differt autem odium abominationis, et inimicitiae, quod abominatio versatur circa ipsum malum, inimicitia circa personam, cui volumus malum; et ita hoc duplex odium correspondet, et contrariatur duplici amori, scilicet concupiscentiae, et amicitiae: sicut enim concupiscentia est circa rem volitam, amicitia circa personam, cui illam volumus, ita odium abominationis est circa ipsum malum, quod displicet et abominamur: odium vero inimicitiae circa personam, cui volumus aliquod malum. Utrumque ergo odium Vasquez assignat Deo proprie et non metaphorice, et in eo sensu intelligenda sentit loca Scripturae, quae Deo attribuunt odium, non solum respectu peccati et impietatis, sed etiam respectu peccatoris. Eadem sententiam docet Molina super quaestionem xx, art. 1, et Suarez libro III de attributis, c. VII, num. v; Arrubal super hanc quaestionem xx, num. VI; Herice, disp. xx, c. IV; Alarcon, tract. III, disp. VII, c. III, quamquam de odio inimicitiae, an Deotribuendum sit, Suarez ubi supra hæret, putatque quaestionem esse de nomine; simpliciter enim docet Deum odio habere peccatorem, juxta quod dicitur Sap. XIV: *Odio sunt Deo impius, et impietas ejus*: et Psalm. V: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*; quas locutiones videtur D. Thomas in præsentia quaestione xx, art. II, arg. IV, et solutione ad illud, in sensu proprio admittere.

III. Sed quia in odio abominationis Deus non abominatur, et fugit malum aliquod quod sibi inest, quia incapax est mali in se, sed solum

malum alienum, seu quod extra se est, ut peccatum, non nulla intricatio nascitur his auctoribus, quare in Deo non possit esse tristitia, etsi non de malo proprio, saltem de malo alieno: tristari enim possumus, etiam de malis aliorum, quia displicent nobis, et gaudium non causant. Vasquez ideo negat tristitiam Deo, quia esset de malo præsentis; si autem detur circa malum proximi, ideo est, quia apprehenditur, ac si esset proprium, quod Deo competere non potest. Suarez, quia tristitia vel est de malo pænæ, et hæc ex voluntate Dei provenit, et sic non contristat, quia tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt. Vel est de malo culpæ, et hæc si est gravis, dissolvit amicitiam, et sic non contristat Deum, quia est malum inimici, non amici, et proximi: si autem est levis, potest illam de facili impedire, et non contristat. Alii ideo negant Deo tristitiam, quia importat quamdam animi anxietatem, quæ a Deo longe abest; odium vero sine molestia, et anxietate est, sed cum simplici displicentia salvatur. Quæ rationes quantam valeant, statim ponderabitur.

IV. Nihilominus dicendum est, odium non convenire directe et proprie, sed metaphorice et consecutive scilicet, quia diligendo aliquid directe et proprie, dicitur oppositum ex consequenti odisse, aut ad modum odientis tractare. Itaque odium est in Deo, non ut quid totaliter oppositum amori, sed ut consecutum ad aliquam amorem. Et loquimur tam de odio inimicitiae ad personas, quam de odio abominationis circa malum in se. Sumitur hæc conclusio ex D. Thoma I contra gent. c. xcvi, ubi non solum loquitur de odio inimicitiae, sed etiam de odio abominationis: dicit enim quod: « Dicitur Deus aliqua odire similitudinarie, et

hoc dupliciter. Uno modo, ex hoc quod Deus amando res, volens earum bonum, non esse vult contrarium bono, scilicet malum non esse: unde malorum odium habere dicitur. nam quæ non esse volumus, dicimur odio habere. Alius autem modus est, ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni, et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. » Ubi non solum loquitur D. Thomas de personis, quæ odio inimicitiae attingi possunt, sed etiam de ipsis rebus malis, quæ per abominationem odio habentur; docet enim quod volendo aliquod bonum odire, dicitur malum oppositum, vel privationem minoris boni velle, quod utique est odium rerum, et non solum personarum: et certe si Deus potest immediate habere odium abominationis de aliquo malo, non apparet cur non possit illud malum quod abominatur, alicui personæ velle, inquantum indigna bono; et sic habere poterit odium inimicitiae ad personam, si habet odium abominationis ad res. D. Thomam sequuntur communiter ejus discipuli, super hac quæstione xx, a. ii, ubi videri potest Navarrete cont. xxvii, Gonzalez disp. lxii, Ferrariensis 1 contra gent. c. xcvi, Capreolus in 1, dist. xlv, quæst. 1, art. 1.

V. Fundamentum hujus assertio- nis ad id reducitur quod Deus non potest habere odium ut contrarium amori, et ab omni amore purifica- tum, sed solum ut consecutum ad aliquem amorem, et hoc proprie non est odium, sed effectus quidam amoris. Pro quo est notandum quod odium non importat solam nolitionem boni, vel volitionem mali, sed etiam importat motivum talis voli- tionis, scilicet quod sit ex ipsa dis- sonantia appetitus, seu voluntatis cum tali re, quia dissonat nobis, non

autem ex alio motivo, id est, ex alio bono amato, ex quo consequitur op- positum ejus non amari: constat enim quod aliquando volumus ali- cui malum, seu nolumus bonum, non ex odio quod ad ipsum habemus, sed ex alio motivo, v. g. ex obligatione justitiæ, qua cogimur condemnare et punire etiam quos diligimus. Similiter inter duo bona eligimus unum alio relicto, non ex odio ejus quod relinquitur, sed ex gratia quam alteri volumus facere, vel quia simul utrique non sufficit id quod damus. Quare odium non solum requirit fugam alicujus rei, vel illationem mali, seu nocimenti, sed etiam requirit causam, et moti- vum, ut scilicet id fiat ex dissonan- tia quam habemus cum re illa, vel illa res erga nos, tamquam ex moti- vo. Unde S. Thomas 1-2, q. xxix, art. 1, dicit quod: « Odium est dis- sonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. » Ex apprehensione ergo hujus repugnantis et nocivi oritur illa dissonantia: dissonantia autem, seu repugnantia ut apprehensa est motivum: ergo dissonantia, ut mo- tivum causat odium, quod est disso- nantia formalis in appetitu. Si au- tem aliqua volitio mali, seu nolitio boni, non oriatur ex tali motivo re- pugnantiae et dissonantiae appre- hensæ, sed ex alio motivo amato, quod non compatitur cum volitione talis boni, potius talis nolitio est ef- fectus, et extensio quædam amoris, quam odium, quia ex motivo amoris nascitur; odium autem ut opponi- tur amori, debet nasci ex opposito, et contrario motivo amoris, scilicet ex repugnantia, et dissonantia cum aliqua re, sicut amor nascitur ex convenientia, et consonantia appe- titus cum aliquo objecto. Unde dicit S. Thomas citato loco art. ii ad ii, quod: « Amor et odium sunt con- traria quando accipiuntur circa

idem : sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia : ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et quod odiatur ejus contrarium ; et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur. » Ubi aperte distinguit odium quod nascitur ex motivo contrario ad motivum amoris, et odium quod nascitur ex eodem motivo amoris, quasi aliquid ex amore consecutum.

VI. Dices : Omne odium nascitur ex aliquo amore, ut ibi docet S. Thomas in corpore articuli ; ergo hoc quod est causari ex amore, et esse effectum amoris non extrahit odium a propria, et directa ratione odii, quia hoc etiam odio proprie dicto convenit quod oriatur ex amore.

Respondetur omne odium nasci ex amore proxime, vel remote, non autem omne odium nasci proxime ex motivo amoris, sed aliquod nasci ex motivo dissono, et contrario amori, licet præsupponat hoc motivum aliquem amorem circa rem convenientem, cui contrariatur id quod repugnans et dissonum est sibi : si enim ego habeo dissonantiam et repugnantiam ad aliquid, ratione cujus odio habeo rem aliquam, talis dissonantia et repugnantia supponit amorem circa aliquid mihi conveniens, cui dissonat et repugnat id quod odio habeo, sed tamen proximum motivum non est amor ad aliquid ; ex quo consequitur repelli et abominari quod oppositum est, non ex motivo abominationis et repugnantiae, sed ex motivo amoris alicujus rei, cui non compatitur illud quod rejicitur : sicut qui ex zelo justitiæ amicum homicidam suspendit, non ex odio dicitur illi velle malum quod est mors, sed ex motivo, et amore justitiæ ; et qui ex duobus æque dignis eligit unum ob gratiam, et alterum repellit, non dicitur ex odio istius eum repellere, sed quia non

compatitur cum bono alteri amato ex gratia. Itaque quandoque amor unius est proximum motivum repulsæ, et nolitionis alterius, quandoque dissonantia et repugnantia erga illud. Et primo modo non est directe, et proprie odium, sed similitudinarie ; verè autem est effectus ex amore consecutus.

VII. Quare odium ut est affectus voluntatis ortus ex tali motivo, scilicet ex dissonantia, et contrarietate ad appetitum, seu ad appetentem, repugnat Deo ex duplici capite, scilicet quia omnia sunt a Deo per voluntatem ejus, et quia nihil contrariatur directe et immediate Deo. Quod enim est aliquid positivum, et entitativum non dissonat Deo immediate, quia quidquid est, ab ipso est, et a voluntate Dei complacente sibi de tali re. Et hæc ratio tangitur Sapient. xi : *Nihil odisti eorum quæ fecisti ; nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti*. Quæ est ratio a priori, et cum a Spiritu sancto reddatur, optima est, convincitque de omnibus quia quidquid est a Deo est. Quod vero non est aliquid positivum, sed pure negativum, et nihil, non est objectum odii, quia odio habere nihil, est non odisse. Si vero sit privativum, seu defectus, quod prout sic a Deo non est, non est objectum complacentiæ, sed displicentiæ divinæ, quæ generali ratione potest dici odium, non tamen stricte et proprie, quia motivum ejus non sumitur ex contrarietate aut dissonantia erga voluntatem divinam, cui nihil resistit : potius enim permittit tale malum, et existentia ejus ex permissione voluntatis, non ex resistantia et dissonantia ut sit, sed solum contrarietas et privatio ejus est in ordine ad gratiam, seu justitiam creatam. Unde motivum ejus non est motivum odii, sed amoris ad justitiam, cujus effectus est illa displicentia ad suum op-

positum, quod tamen permittit esse. In nobis autem, quia multa sunt, quæ nostræ voluntati resistunt, eique contrariantur, et non omnia a nostra voluntate sunt, ideo possumus recipere motivum odii, quod est dissonantia et contrarietas ad nos, unde movemur ad displicentiam, quæ est odium propriæ.

VIII. Ex his vero sequitur in Deo tristitiam non esse, quia affectus tristitiæ est de his quæ accidunt nobis nolentibus, et contra propriam voluntatem: nihil autem accidere potest nisi Deo volente, et ordinante, vel permittente: ergo nihil est quod Deum contristare possit: omnia enim in manu ejus sunt, et potest facere quod voluerit, sine ulla resistantia: ergo et sine tristitia, quia tristitia resistantiam supponit erga voluntatem.

IX. Objicies ad probandum in Deo esse odium: Nam ad odium abominationis non requiritur displicentia aut dissonantia de persona, sed de aliquo accidente seu forma etiam privativa, sicut abominamur ægritudinem aut tenebras, aut peccatum, Deus autem ex se, et secundum se habet abominationem et dissonantiam ad peccatum, quia avertit a Deo directe et per se, licet non destruat Deum. Sufficit autem ad odium dissonantia et contrarietas per modum aversionis: ergo Deus odio habet peccatum per se, et directe. Deinde, non requiritur quod aliquid sit contrarium ipsi voluntati, ut odio habeatur; sufficit quod sit contrarium amico, seu proximo: ergo Deus potest aliquid odio habere, quatenus contrarium est nobis, licet non sibi. Tertio, potest annihilare creaturam, et sic vult illi malum, quod est non esse, et hoc non ex amore alterius rei propter quam illam creaturam annihilat, quia in annihilatione datur pura suspensio concursus, non effectus

resultans ex aliqua priori re volita. Et in ipso peccatore odit Deus personam, non quatenus homo est, sed quatenus peccator, quia ex displicentia et dissonantia talis personæ, ut peccatoris, procedit Deus ad volendum illi pœnam et malum: pœna autem infligitur illi quatenus ipsi mala, et nociva est, alias pœna non esset: habet ergo illud odium quidquid requiritur ad inimicitiam, quia ex displicentia personæ procedit. Nec requiritur quod persona displiceat ex omni parte, sed sufficit quod ex aliqua, scilicet in quantum peccator, non ut homo. Nec potest dici quod totum hoc procedit ex amore justitiæ: nam si hoc sufficeret, nullum odium daretur etiam in nobis: nam omne odium ex aliquo amore procedit, sive quem habemus erga nos, sive erga aliud extra nos; et tamen vere et propriè est odium: ergo impertinenter adducitur illud motivum amoris ad enervandam rationem odii in Deo. Denique Scriptura expresse attribuit Deo odium, et non est inconveniens manifestum quod id intelligat de odio propriè dicto, et non in sensu metaphorico: ergo in omni proprietate Deotribuendum est. Antecedens constat ex pluribus Scripturæ locis, ut Sap. xiv: *Odio sunt Deo impius, et pietas ejus*: I Psal. v: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*: Zachar. viii: *Omnia hæc sunt quæ odi, dicit Dominus*: Rom. ix: *Esau autem odio habui*. Et Augustinus lib. i ad Simplicianum, q. ii: « Non odit Deus Esau hominem, sed Esau peccatorem. » Et S. Thomas in hac quæstione xx, art. ii ad iv, dicit quod: « Deus odit peccatores in quantum non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur. » Et sic manifestatur sensus D. Thomæ quod quando negat Deo odium, loquitur de odio ad creatu-

ras, in quantum creaturæ sunt, et ab ipso sunt: sic enim odio non habentur.

X. Ad primum respondetur, quod Deus non abominatur peccatum, aut alios defectus ex motivo dissonantiæ aut repugnantiae, seu resistentiæ ad se, cum potius illa permittat, et sine ejus permissione non sint, sed ex motivo amoris, quo vult illud bonum, cujus peccatum, vel defectus est corruptivum, et sic est displicentia consecuta proxime ad amorem, et tamquam effectus ejus, non ex proprio motivo suæ dissonantiæ orta, quia hæc non est dissonantia et contrarietas immediata ad Deum, sed ad formam creatam, quam nisi amaret Deus, non faceret illi dissonantiam peccatum. Et sic dicit S. Thomas citato loco contra gentiles quod: « In quantum Deus vult bonum justitiæ, vel ordinis universi, dicitur illa odire, quorum punitionem vult, vel corruptionem. » Et cum instatur, quod sufficit aversio a Deo, quam immediate importat peccatum, ut Deus incipiat a dissonantia ipsius, ut a motivo, respondetur non sufficere istam aversionem in ordine ad Deum, quia est permissa a Deo, non resistens illi, et consequenter ad formandum motivum dissonantiæ, et resistentiæ seu contrarietatis, oportet quod Deus comparet, et aspiciat illam aversionem ut contrapositam rei creatæ, quam Deus diligit, scilicet gratiæ; et tunc jam incipit illa displicentia esse consecuta ad amorem rei creatæ, et extra Deum, non autem ut præbens motivum proximum sui, ex meritis suæ dissonantiæ, et contrarietatis ad Deum.

XI. Ad secundum respondetur, quod quando aliquid contrariatur proximo vel amico, ita quod etiam contrarietur et resistat mihi, quatenus sum aliquid amici, tunc illa dissonantia, quatenus etiam est mea,

sufficit fundare directe, et per se odium. Si autem ita contrariatur alteri, quod non mihi, ejus dissonantia non fundat per se, et directe odium, sed displicentiam consecutam, et ut effectum amoris. Deus autem ita respicit alterum extra se, quem amat, quod est ejus effectus, ita quod omne quod in illo respicit creatum est, et ei ita subjectum, ut omne quod illi contrarium est repellere omnino possit, si velit. Unde non facit dissonantiam resistentem et contrariam Deo, licet repugnet et contrarietur ipsi rei creatæ. Et ideo non potest Deus incipere displicentiam de tali contrario ab aliquo motivo dissonantiæ erga se, sed ex amore sui effectus, cui potest cum vult tale contrarium impedire, et si non impeditur, sed ei opponitur, ex permissione Dei est. Non ergo Deus ita amat creaturas quod quasi suam reputet contrarietatem et dissonantiam, quam eis faciunt sua contraria, quia licet creaturæ aliquid Dei sint, non tamen ita ut quod eis contrariatur, et dissonat, etiam dissonet, et contrarietur Deo; si quidem ita facile est ei id evincere, ut omnino non resistat divinæ voluntati; et ideo cum dissonantia illius contrarii non transeat ad Deum, sed in ipsa creatura sistat, non accipit Deus pro motivo displicentiæ et odii ipsam dissonantiam contrarii, sed ipsum amorem creaturæ, cui vult bonum, et displicet oppositum. Nos autem sic reputamus mala proximi, vel amici ut nostra, quod etiam nobis contrariari possunt, ita ut non sit omnino in manu nostra ea repellere et rejicere, et ideo in repellendis malis proximi, etiam a motivo ipso dissonantiæ erga nos immediate possumus incipere, et sic formaliter odium habere erga illa, Deus autem non, quia ex motivo dissonantiæ et repugnantiae ad se non potest accipere eorum displicentiam.

XII. Ad tertium respondetur, quod in annihilatione non remanet aliquid cui Deus velit malum, et quod odio habeat, quia id quod ex annihilatione resultat est nihil, et hoc non est capax odii, id quod annihilationem præcedit est creatura, quæ toto tempore antecedente annihilationem non est odio habita, cum ex voluntate Dei habeat esse. Quare annihilatio de se non est odium Dei, sed simplex nolitio dandi esse, ita quod remanet creatura annihilata in eo statu quo creaturæ possibiles, quibus Deus noluit dare esse. Unde sicut Deus non ex aliquo odio motus est ad relinquendum illis creaturas possibiles, et denegandum illis esse, quod voluit dare istis, quæ nunc sunt, sed simplici et gratuita voluntate sua voluit istas eligere, et illas rejicere, ita ex eadem simplici volitione potest velle dare esse ad tempus alicui creaturæ, et postea denegare, non ex dissonantia, et contrarietate creaturæ ad suam voluntatem, quod requiritur ad odium formale, sed ex simplici sua voluntate. Quod si Deus annihilaret creaturam aliquam non ex præcisa voluntate sua, sicut potest facere circa quamlibet etiam irrationalem creaturam, sed in pœnam et punishmentem peccati, tunc illa voluntas annihilandi, ut punitiva, oritur ex amore et zelo justitiæ, non ex odio: iudex enim non debet ex odio punire, sed ex justitia, et ita hoc quod Deus punit, licet inferat malum, non procedit ex odio, alias non juste procederet. Unde solvitur instantia, quæ fit de peccatore, quem Deus punit, et malum illi infligit ex justitia, et cui displicet persona ut peccator est: hæc enim inflictio pœnæ ut malum est peccatoris, non est odium, hoc ipso quod fit ex justitia; displicentia autem personæ ut peccatoris, non oritur ex malevolentia aut dis-

sonantia illius, et repugnantia ad voluntatem Dei, sed ex amore justitiæ, et ordinis universi, qui petit ut peccatores puniantur. Et cum instatur quod non tollit rationem odii hoc quod est procedere ex amore, respondetur quod tollit quando amor est proximum motivum displicentiæ contrarii, quod amatur, non quando remotum, aut conditio requisita. Quando autem aliquis procedit ex zelo et amore justitiæ, etiamsi inferat malum, non dicitur procedere ex odio, imo in iudice vituperabile est quod ex odio procedat, quasi in hoc intelligamus quod relinquit motivum justitiæ.

XIII. Ad ultimum respondetur, quod loca Scripturæ, quæ Deo attribuant odium, recte intelliguntur de odio similitudinarie, quatenus est volitio mali, vel nolitio boni consecuta ex amore alicujus, non autem originata ex speciali, et proprio motivo odii, sicut etiam Deo attribuitur ira; et tamen intelligitur similitudinarie, non proprie, ut statim dicemus. Et ita exponit D. Thomas citato loco contra gentiles istas auctoritates de odio similitudinarie, et de displicentia consecuta ad amorem alicujus, non ex motivo dissonantiæ, et contrarietatis ad se habito, quod tamen pertinet ad odium specialiter, et proprie dictum. Et ad hoc etiam deducimur ex eo quod Scriptura divina se explicat dicens, Sap. xi: *Nihil odisti eorum quæ fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti et fecisti*; hoc enim loco docemur, quod quia Deus est factor omnium, nihil factum aut creatum odit. Quod autem non est factum ab ipso, sed permissum, sicut peccatum, non habetur odio stricte dicto, id est, ex speciali motivo dissonantiæ et contrarietatis ad se orto, cum nihil Deo resistat, et contradicat immediate; nec etiam ipsum peccatum, cum sine permissu Dei non

detur, sed ex amore alterius rei consequitur displicentia ad ipsum. Eodem modo intelligitur Augustinus de odio Esau peccatoris, non Esau hominis ; loquitur enim de odio consecuto ex amore virtutis, quam Deus vult habere Esau, et non habet, et sic displicet illi, non de odio ex speciali illo motivo odii orto. Ad D. Thomam dicemus D. Thomam in hoc loco quæstionis xx citato non fuisse sollicitum explicare rationem odii stricte aut generaliter dicti, proprie, vel similitudinarie, id enim accurate præstitit I contra gentil. citato capite xcvi, sed solum voluit ostendere Deum diligere omnia quæ participant esse ; quæ vero non participant esse, ut peccatum, sed deficiunt ab esse, Deus non diligit, seu odio habet, quodcumque sit illud odium, sive stricte, et proprie dictum, sive similitudinarie, et large. Itaque solum explicavit objecta dilectionis et displicentiæ, non modum displicentiæ, sive sit per modum odii stricte dicti, sive non.

IRA, SPES ET DESPERATIO IN DEO
NON SUNT.

XIV. Removeri a Deo iram, quæ est in appetitu sensitivo, et definiri solet per effectum sensibilium, quod est accensio sanguinis circa cor, extra omnem controversiam est. De ira autem secundum formalem rationem, qua potest transferri ad spiritualem potentiam voluntatis, dubitant aliqui, an importet intrinsece aliquam imperfectionem, ratione cujus formaliter Deo attribui non possit, an vero in suo conceptu imperfectionem non includat, sed ea possit exui, et sic remota imperfectione Deo tribui. Nam p. Suarez disputatione speciali de iustitia Dei, sect. v, num. II, et iterum libro III

de attributis, c. VII, num. VIII, docet iram proprie Deo attribui posse, quia imperfectionem non importat in suo conceptu. E contra vero p. Vasquez hic disp. LXXXIV, cap. IV, eam docet non posse attribui Deo proprie. Et licet plures afferat ex patribus, qui eam metaphorice in Deo intelligi volunt, sicut pedes et manus, et alia membra corporea : sed revera, ut bene ipse notat, hi patres loquuntur de ira, quæ est passio sensibilis : hæc enim Deo non nisi metaphorice tribui potest secundum omnes. In præsentem autem loquimur de ira spiritualiter. Ista autem varietas opinandi circa iram, oritur ex diverso modo accipiendi definitionem iræ, etiam formaliter sumptæ, et non pro passione. Etenim Lactantius, in libro de ira Dei, sentit iram solum esse motum animi ad vindicanda et coercenda peccata, sub quo conceptu nullam supponit tristitiam, aut imperfectionem ex parte irascentis, sed solum actum iustitiæ vindicativæ. Et videtur favere D. Thomas 1-2, q. XLVI, art. VI, ubi docet iram respicere malum inferendum sub ratione iusti vindicativi. Unde si ex sua formali ratione respicit ita rationem iusti vindicativi, videtur posse purificari ab aliis imperfectionibus, et sic Deo attribui secundum suam propriam rationem formalem, licet non sub aliis imperfectionibus in nobis repertis, quæ ex parte dispositionis ad iram requiruntur, et ideo materialiter solum ad eam pertinent. Unde tandem s. doctor eadem 1-2, quæstione XLVII, art. I ad I, inquit quod : « Ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. » Solum ergo iram sensibilem Deo negat. Et confirmatur, quia iræ extrinsecum est causari ex dolore, sicut misericordiæ causari ex com-

passione: ergo sicut misericordia formaliter est in Deo, licet non sit tristitia, et compassio, ita et ira sine dolore.

XV. Nihilominus alii ex antiquis præter Lactantium existimarunt itam includere necessario tristitiam et dolorem tamquam motivum formale et proprium. Nam Aristoteles I de anima, textu XVI, iram docet esse: « Appetitum doloris vicissim alteri inferendi, » iratus enim videtur hoc intendere, ut dolorem, quem sentit, in alterum effundat, et sic allevietur a dolore quem sentit. Unde Damascenus lib. II, cap. XVI, et Nyssenius, lib. V, cap. XIV, dicunt quod: « Ita componitur ex tristitia et desiderio, » quod exposuit D. Thomas I-2, q. XLVI, art. III ad III, quod: « Componitur ex illis, non quasi ex partibus, sed quasi ex causis. » Favet Scriptura I. Macchab. II, describens iram per dolorem, tamquam per causam aut motivum: *Et vidit, inquit, Matthatias, et doluit, et contremuerunt renes ejus, et accensus est furor ejus secundum judicium legis, etc.* Unde quoties Scriptura Deo attribuit iram (attribuit autem passim, ut notum est omnibus) debet semper intelligi eo modo attribui, quo attribuitur ei dolor, et justitia seu pœnitentia, sicut cum dicitur Genes. VI: *Pœnituit eum quod fecisset hominem in terra, et tactus dolore cordis intrinsecus, etc.* Certe D. Thomas perpetuo sensit iram supponere dolorem seu tristitiam, non solum loquendo de ira, quæ est passio, sed de illa, quæ invenitur in actu voluntatis: excludens enim a Deo illos effectus qui dicunt imperfectionem ex parte sui formalis, in hac quæstione XX, art. I ad II, dicit excludi iram, quia tristitiam supponit. Et in I-2, quæstione XLVI, citato articulo III ad III, dicit quod: « Ira componitur ex tristitia, et desiderio non sicut ex partibus, sed si-

cut ex causis. » Et q. XLVII, art. III, loquens de causa iræ ex parte dispositionis, quæ relinquitur ex motivo iræ: « Manifestum, inquit, est quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. » Et infra: « Ista est causa quare homines, qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur. » Itaque apud D. Thomam stimulus iræ est dolor, seu tristitia ex aliquo nocumento concepta, ita quod subjectum doloris et tristitiæ incapax, est incapax, iræ. Et si facit effectus iræ, id erit ex alio motivo, v. g. ex justitia, et æquitate, aut ex simili effectu, et hoc vocare iram, magna abusio est. Sed tunc erit quæstio de nomine. De ipsa autem re, si ex his quæ in nobis videmus philosophandum est, ita ad hoc datur, ut repellat nocumentum sibi illatum, et dolorem seu tristitiam illatam alterius vindicatione compenset: quia enim intra se dolorem et stimulum sentit, irascitur. Pro aliis autem vindicandis sufficit motus seu affectus justitiæ: vacat ergo ira, ubi non est capacitas tristitiæ. Secus est de misericordia: nam licet hæc habeat in nobis compassionem adjunctam, non tamen compassio est motivum miserendi, sed affectus in nobis consurgens ex eo, quod tangimur aliena miseria. Unde non movemur ad sublevandam illam ex compassione nostra, seu ad hoc ut mitigemus compassionem quam sentimus, sed ut proximum consolemur, et sublevemus, ira autem directe est ad mitigandum et compensandum dolorem, quem in nobis facit nocumentum illatum; quod si non datur mitigatio doloris, sed solum compositio mali et nocimenti facti, non requiritur ira, sed sufficit justitia vindicativa.

Unde patet solutio ad motiva Suarez. Et D. Thomas in illo loco negat esse in Deo iram ut passio, et affir-

mat esse secundum iudicium iustitiæ, non tamen affirmat esse secundum formale quod est mitigativum doloris.

XVI. De spe, timore, desperatio-
ne, audacia, et similibus affectibus
qui vel includunt, vel sapiunt natu-
ram spei, et fiduciæ, omnes exclu-
duntur a Deo, quia isti affectus res-
piciunt vel aliquod malum non fa-
cile repellendum, sed contra volun-
tatem eventurum, quem timor for-
midat, et contra quod audacia mo-
vet et acuit; Deo autem nihil est ma-
li, quod contra ejus voluntatem pos-
sit accidere, aut non de facili re-
pelli. Vel est aliquod bonum non
habitum, nec facile habendum, sed
cum arduitate et contingentia, sive
quia habendum est per alterius vir-
tutem, sive quia in se excedit pro-
priam potestatem, et sic est spes,
quæ est de re non habita, sed futura,
et ardua: *Quod enim videt quis,
quid sperat*, ut inquit Paulus. Nul-
lum autem bonum est Deo arduum
aut contingens, aut ab alterius vo-
luntate habendum, quia omnia in
ejus manu sunt, et ab eo prove-
niunt; ergo est incapax spei, et a
fortiori desperationis.

ARTICULUS III.

*Utrum in Deo sit justitia commu-
tativa formaliter?*

Tota difficultas in attribuenda,
vel removenda a Deo aliqua virtute,
quæ in nobis reperitur in eo consis-
tit, an in ratione formali talis virtu-
tis, aut in aliqua conditione essen-
tialiter requisita inveniatur aliqua
imperfectio, vel possit ab omni im-
perfectio purificari, et ita forma-
lis et essentialis illa ratio in Deum
transferri.

I. Dari igitur in Deo justitiam ab-
strahendo nunc a specie commuta-

tivæ, vel distributivæ, indubitatum
est; de ratione etiam justitiæ se-
cundum se solum est voluntas
unicuique tribuendi quod suum est,
quæ nihil aliud est quam voluntas
ordinate et debite disponendi ea quæ
extra sunt, et circa quæ operamur,
Deus autem est principium ordi-
nandi omnia, et debite constituendi
cum sit summa lex omnium, et re-
gula totius bonitatis, et ordinationis
debitæ. Voluntas ergo sic ordinate
et debite disponendi de omnibus non
potest in Deo dari, quod et frequen-
tissime Scriptura docet, nec est ne-
cesse loca multiplicare.

Sed quia est duplex species justitiæ, ut docet S. Thomas in hac quæ-
stione XXI, art. 1, et 2-2, q. LXI, art. 1,
altera quæ vocatur commutativa,
altera distributiva, specialis diffi-
cultas est, an utraque possit Deo at-
tribui, an aliqua dicat imperfectionem
illi repugnantem. Nec proponimus
difficultatem de aliis parti-
bus justitiæ, quæ potentiales dicun-
tur, quia imitantur quidem et
æmulantur rationem justitiæ, vel in
reddendo debito vel in ratione æqua-
litis, sed ab ea deficiunt, quia non
servant rigorem debiti, vel æquali-
tatis: justitia enim proprie respicit
debitum compensandum ad æqua-
litem. Unde propria et rigorosa
justitia est, quæ debitum rigorosum
et proprium respicit, et æqualitatem
facit, quod debitum rigorosum vo-
cari etiam solet debitum legale, quia
est illud quod lege, vel adæquatione
ipsa rei statutum, et debitum est.
Illæ vero virtutes quæ versantur er-
ga alterum, et deficiunt, vel a ratio-
ne debiti, vel a ratione reddendi
æquale, dicuntur partes potentiales
justitiæ, ut docet S. Thomas, 2-2, q.
LXXX, articulo unico. Sunt enim ali-
quæ virtutes, quæ debitum quidem
habent ad alterum, sed æquale red-
dere non possunt, sicut Deo, et su-
perioribus, et parentibus debitum

habemus, sed ad æqualitatem solve-
re illud non possumus; et sic Deo
religio defert cultum debitum; su-
perioribus obedientia constitutis in
dignitate dulia, parentibus pietas,
aliæ virtutes possunt quidem red-
dere æquale, sed non habent rigoro-
sum debitum, et legale, sed mora-
le, quod attenditur secundum hones-
tatem virtutis aut decentiam, non
secundum legis obligationem; sicut
veracitas, quæ veritatem implet in
promissis, in verbis et factis; sicut
gratitudo quæ reddit vicem pro be-
neficiis, vindicatio pro malefactis,
sicut liberalitas, quæ dat et commu-
nicat aliis secundum decentiam
convictus humani; sicut amicitia
seu affabilitas, quæ se exhibet aliis
gratosum et tractabilem et alia si-
milia, quæ ibi enumerat, et postea
explicat D. Thomas a quæstione viii,
usque ad cxx in 2-2. Istæ ergo virtu-
tes dicuntur partes potentiales jus-
titia, quia vel rigorosum et legale
debitum non observant, vel ad æqua-
litatem non possunt rependere. Sed
de his non agimus in præsentia,
quia aliquæ manifeste repugnant
Deo, scilicet illæ quæ respiciunt su-
periores, ad quem habent debitum
rigorosum, sed non possunt reddere
ad æqualitatem: Deus enim superio-
rem non respicit, nec impotens est
reddere ad æqualitatem. Quæ autem
ad æqualitatem reddere possunt, sed
debitum legale non habent, sed mo-
rale, Deo non repugnant, dummodo
non supponant aliquam inferiorita-
tem in illa ratione debiti, et aliquam
imperfectionem, sicut est in Deo li-
beralitas, affabilitas seu amicitia, ve-
racitas, etc.

II. Quare in præsentia solum agi-
mus de illis duabus speciebus justitiae
propriæ, et rigorosæ, quæ sunt
justitia commutativa, et distributi-
va. Est quidem præter istas alia jus-
titia, quæ dicitur legalis, de qua
agit S. Thomas 2-2, q. lvi, art. vi,

quæ respicit bonum commune, cui
etiam reddi debet quod suum est, et
ideo maxime debemus curare ea,
quæ sunt boni communis. Princeps
quidem dirigendo et ordinando il-
lud, subditus autem obediendo, et
regulando se per legem. Et quia lex
est quæ regulat bonum commune,
dicitur hæc justitia legalis, quia bo-
num legis seu bonum commune ser-
vare studet, juxta id quod ei debe-
tur. Unde dicit D. Thomas quod ta-
lis justitia est in principe architec-
tonice, quasi in imperante, et diri-
gente, in subditis autem secundarie
et administrative tamquam in sub-
jectis et obedientibus ipsi legi. In
Deo autem justitia ista est summa
illa voluntas ordinandi omnia per
legem æternam, a qua omnis alia
lex derivatur, ut docet S. Thomas
1-2, q. xciii, art. iii, et ita est in Deo
justitia legalis superiori modo quam
in omni principe, cum sit Rex regum
et Dominus dominantium et respiciat
bonum commune, reddens ei quid-
quid sibi debetur tamquam habens
curam de omnibus. Cæterum hæc
justitia licet sit species quædam sub
genere justitiæ, quæ est specialis
virtus inter alias morales, dicitur
tamen generalis et communis, non
quia prædicetur de omnibus virtu-
tibus, ut citato loco dicit S. Thomas;
sed quia movet et dirigit, dum or-
dinat hominem ad bonum commu-
ne, ad quod ordinantur omnes vir-
tutes. At vero commutativa, et dis-
tributiva justitia sunt etiam species
justitiæ, ut est particularis virtus
condivisa contra alias virtutes mo-
rales, non quidem dirigens, et ordi-
nans sicut justitia legalis ad bonum
commune, sed respiciens bonum
particulare personarum, sicut justitia
commutativa respicit bonum
particulare secundum debitum quod
est inter personam et personam;
distributiva autem respicit bonum
particulare subditorum, ut a supe-

riori distribuendum ordinate. Et sic fit divisio justitiæ, quæ est virtus specialis, juxta diversum modum respiciendi alterum. Nam debitum, et obligatio aut est a superiori ad subditos, aut a subditis ad superiorem, aut inter ipsas personas inter se prout sunt partes alicujus communitatis. Et primo modo est justitia distributiva, a qua descenditur a toto ad partes, a superiori ad inferiores. Secundo modo est justitia legalis, qua partes respiciunt totum et privati bonum commune, aut etiam princeps bonum commune. Tertio modo est justitia commutativa inter ipsas partes.

III. Hoc supposito inquirimus in hoc articulo an justitia commutativa in sua formali ratione, et conceptu includat aliquam imperfectionem, ratione cujus non possit secundum suum formalem conceptum Deo attribui. In qua re acriter inter se et certarunt et desudarunt p. Suarez et Vasquez. Nam primus per unum extremum affirmat dari in Deo justitiam, non solum distributivam, sed etiam commutativam, segregatis omnibus imperfectionibus, a quibus purificari potest, salva sua ratione formali, et essentiali: ad quam tamen justitiam striete dictam, taliter quod inducat jus in alio, præsupponi docet promissionem, et pactum Dei, quod si non præcedit, nullum jus nascitur in homine erga Deum: sine jure autem non exercetur justitia. Posito autem pacto et promissione, vera et propria justitia intercedit inter Deum et nos, ita quod si Deus non redderet quod ex pacto convenit, violator esset specialis et proprie dictæ justitiæ. Ita docet in opusculis disputatione de justitia Dei, et relectione de libertate divina, disp. II, sect. II, num. XXXVII, et ante docuerat, I tomo part. III, dip. IV, sect. V et VI, et tandem tomo III de gratia, lib. XII, cap. XXX, et aliis locis; in

hoc tamen ultimo loco numero XXXIV fatetur Suarez jus hominis erga Deum deficere a rigore justitiæ commutativæ, quæ inter homines intervenit: simpliciter tamen substantialem justitiam commutativam inveniri in Deo dicit numero XXXII. Vasquez vero per aliud extremum docuit in Deo non dari veram et strictam justitiam, neque commutativam, neque distributivam, sive ante promissionem et pactum, sive post, ita quod inducat debitum quod sit jus strictum in creatura respectu Dei, sed solum esse debitum quoddam morale, ex honestate virtutis, et non debitum regale, illudque reddi a Deo ex fidelitate vel gratitudine, aut alia virtute simili, quæ sit pars potestativa justitiæ, non species ejus. Unusquisque horum auctorum suos habet sectatores. Vasquez sequuntur Arrubal, Lessius, Thomas Sanchez, Lorca, Turranius, Ægidius et alii, quos citat et sequitur Alarcon tract. III de voluntate Dei, disp. VIII, cap. V, num. III. Suarez sequuntur Granados, Tannerus, Ragusa, Rebellus et alii, quos idem auctor ibi citato numero quinto. Inter hos auctores arbiter voluit esse Ruiz, de voluntate Dei, disp. LVIII, sect. I et sequentibus, qui vult pro Suarez in Deo posita permissione et pacto esse justitiam striete dictam tam commutativam, quam distributivam, licet eminentiorem quam in nobis. Pro parte autem Vasquez voluit jus creaturarum non inducere in Deum obligationem personalem, sed solum realem, ita quod ipsa persona non sit obnoxia debito, sed res ipsæ, ad eum modum quo res testamento legata debentur hæredibus debito justitiæ per obligationem realem, qua res ipsæ manent effectæ, non per personalem, quia testator defunctus est.

IV. Communior tamen sententia, præsertim inter Thomistas, tenet,

in Deo non dari justitiam commutativam, bene tamen distributivam. Ita docuit S. Thomas in hac quæstione XXI, art. I, et ibi ejus expositores communiter, Cajetanus, Bagniez, Zumel, Gonzalez disp. LXIII, Ferrariensis I contra gentil. cap. XCIII; Soto lib. III de justitia, quæst. V, articulo ultimo ad I, et libro de natura et gratia, cap. VII; Capreolus in I, dist. XLV, q. I, art. I, concl. IV et art. III, ad argumentum contra eandem conclusionem. Ex antiquis citat Vasquez pro se Scotum in I, dist. XLVI, q. I, in solutione argumentorum, et Durandum ibidem quæstione prima, quod negaverint Deo justitiam commutativam. Sed nihil minus de hoc ibi tractant Scotus et Durandus, nec verbum. Fortasse fuit lapsus ex scribentis citare Scotum, et Durandum in primo cum debuissent citare in quarto sententiarum, dist. XLVI, sed ibi Durandus plane sentit cum D. Thoma et Thomistis, scilicet in Deo non esse justitiam commutativam, bene tamen distributivam. Scotus idem affirmat ibi quæstione prima, ubi cum distinxisset utramque justitiam commutativam, et distributivam dicit: « Prima illarum non potest esse simpliciter in Deo respectu creaturæ, quia non potest esse simpliciter æqualitas, etc. secunda justitia potest hic esse simpliciter, quia simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas, vel convenientes. » Postea in §. Non probando, etc. dicit quod: « Non improbando distinctiones, affirmat tamen in Deo non esse nisi unam justitiam, quæ determinate non inclinatur ad aliud extra se: ad nullum enim obiectum ad extra Deus determinate inclinatur, sed solum ad suam bonitatem, ad reliqua vero contingenter; et ideo dicit non habere justitiam simpliciter ad alterum extra se; licet in creaturis inveniatur justum secundum correspondentiam unius

ad aliud, sicut justum est ignem esse sursum, et terram deorsum, quia natura eorum id exigat. » Ubi Scotus non improbando primum dictum suum de justitia commutativa, et distributiva, voluit postea explicare quomodo ista justitia in Deo non detur per immediatum respectum ad creaturas, sed ad se. Quare antiqui potius stant pro sententia Thomistarum, nec multum de quæstione ista videntur disputasse, sicut modo.

MENS D. THOMÆ.

V. Expresse sentire D. Thomam quod in Deo non sit justitia commutativa bene tradidit Vasquez in hac prima parte, disp. LXXXV, cap. II, licet sequenti disputatione LXXXVI, capite etiam secundo, hæsitaverit circa ipsius mentem in attribuenda Deo justitia distributiva, putans retractasse s. doctorem in summa id quod de hac justitia dixerat in II, dist. XXVII, et I contra gentil. cap. XCIII. Hoc sequenti articulo videndum est. Nunc quod attinet ad justitiam communicativam, eam Deo denegasse D. Thomam sine ulla controversia statui debet, ut patebit intuenti loca, ubi id ex professo tractat, tum in sententiarum, tum in libro contra gentiles, tum in summa theologia. Et in primis in II, dist. XXVII, quæst. I, art. III, distinguens justitiam commutativam et distributivam, dicit quod: « In redditione præmii ad merita magis attenditur forma distributionis, cum ipse unicuique reddat secundum opera sua, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat. » Deinde in IV, dist. XLVI, q. I, a. I: « Justitia commutativa per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem Deo competere non potest secundum propriam acceptio-

nem. » Addit tamen modum quemdam justitiæ commutativæ inveniri in Deo respectu naturæ, sicut invenitur inter patrem et filium. Et in loco supra citato ex xxvii, distinct. ii, ponit in Deo justitiam esse secundum modum distributionis, quia utrumque modum in Deo reperiri postea ostendemus. Item in i contra gentil. cap. xciii: « Justitia, inquit, quantum ad commutationis actum Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat, unde Rom. xi dicitur: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei*: et Job xli: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei*. Per similitudinem autem aliqua Deo dare dicimur, in quantum Deus nostra data acceptat: non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva. » Eodem modo et ob eamdem rationem eam denegat Deo in hac quæstione xxi, art. i: « Justitia, inquit, communicativa vel directiva commutationum, sive communicationum non competit Deo, quia ut dicit Apostolus Rom. xi: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei*: Rursus in 1-2, quæstione cxiv, art. i, negat justitiam simpliciter esse in Deo erga nos, quia non est æqualitas simpliciter, sed solum quidam modus justitiæ, sicut dicitur quoddam jus paternum sive dominativum, ut dicit philosophus in v ethic. Et ulterius eam negat in Deo, quia totum quod est in homine bonum, est a Deo, unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutum æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Denique 2-2, q. lxi, a. iv ad i, dicit D. Thomas quod: « Forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ prout scilicet recompensat præmia, meritis, et supplicia peccatis. » Quo loco ut observat Cajetanus solum

ponit Deum observare modum quemdam justitiæ communicativæ in recompensandis meritis, et suppliciis non ipsam justitiam communicativam proprie exercere. Quod postea melius ponderabimus, solvendo argumenta oppositæ sententiæ, quæ istum locum pro se adducit.

VI. Dices: D. Thomas in locis adductis, solum velle excludere a Deo justitiam commutativam juxta mensuram, et modum humanum circa actiones quas adæquat inter se, hoc enim facit cum aliquibus imperfectionibus, quas D. Thomas a divina justitia excludere vult, non ipsam justitiam purificatam his imperfectionibus.

Sed frivola est hæc objectio. Nam secundum illum modum imperfectum quo virtutes sunt in nobis, non solum justitia communicativa, sed nec distributiva, nec misericordia, nec liberalitas et magnificencia, nec sapientia, aut prudentia sunt in Deo, sed modo altiori, et divino. Ergo si solum intenderet D. Thomas negare Deo justitiam commutativam secundum eas imperfectiones, quibus affecta est in nobis, et non secundum se, etiam alias virtutes negare deberet Deo, quia non sunt in eo, illo modo, quo in nobis. Sed D. Thomas alias virtutes concedit Deo; et hanc commutativam excipit, ut patet in locis allegatis præsertim in i contra gentil. cap. xciii. Ergo loquitur de istis virtutibus secundum se, et secundum rationem suam formalem absolute, et non solum prout in nobis, et cum imperfectionibus, quas in nobis habent. Nec latuit hoc D. Thomas, sed id expressit citato loco contra gentiles. Postquam enim affirmavit non dari in Deo justitiam commutativam, bene tamen distributivam, et alias virtutes, ut prudentiam, liberalitatem, veracitatem, etc. subdit sic: « Virtutes prædictæ secundum suas ra-

tiones ex rebus humanis non dependent: non enim judicare de agentibus, aut aliquid dare, vel distribuere solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis, secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur; ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo convenire non possunt: secundum vero quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari. » Et infra: « Divinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur: alia vero virtutes, quæ proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia: quæ omnium entium proprias complectitur rationes. » Manifeste ergo S. Thomas extrahit virtutes ab imperfectionibus humanis, ut Deo tribuantur, et ex istis sic purificatis alias tribuit Deo, alias negat, et inter has justitiam commutativam: ergo sentit justitiam istam sic in sua essentiali, et intima ratione includere imperfectionem, ut prorsus ab illa purificari non possit.

FUNDAMENTUM D. THOMÆ ELUCIDATUR.

VII. Restat pro fundamento videre, quænam ista imperfectio sit, sic essentialiter in ipsa justitia commutativa imbibita, ut ab ipsa nullo modo purificari possit, manendo in sua formali, et essentiali ratione: ad hoc enim unicum principium, totam fundamentum hujus assertionis reduci debet: varie enim circa hoc discutitur ab auctoribus. Nam

quidam id sumunt, ex parte materiæ, circa quam versatur commutativa justitia, quæ est datum, et acceptum: id enim pertinet ad commutationes, seu communicationes; nulla vero materia dati, et accepti est communis Deo, et nobis: nihil enim ei utilitatis conferre potest quidquid dederimus illi. Alii sumunt hanc imperfectionem ex parte personarum, inter quas est tanta inæqualitas, ut fundare non possint ad invicem jus commutativum, et rigorosum: si enim inter patrem, et filium, dominum et servum, non potest intercedere jus stricte dictum, nec justitia commutativa, quia filius est aliquid patris, et servus domini, et quidquid illorum est, quanto minus poterit esse inter Deum, et creaturas, cum quidquid creaturæ est, Dei sit? Alii denique recurrunt ad debitum, et obligationem, in qua essentialiter fundatur jus legale, seu rigorosum; Deus autem incapax est obligationis, et debiti ad creaturam. Et ideo ut hoc debitum Suarez temperaret, dixit esse imperfectum, quando ex lege, seu ordinatione superioris, aut ex actione alterius inducitur, non autem si ex voluntate et pacto ipsius, qui se vult obligare. Et sic ex promissione, et pacto Dei nascitur hoc jus commutativæ justitiæ, non eo secluso; si enim secludamus promissionem, et pactum Dei, solum admittit in Deo justitiam per modum providentiæ gubernativæ, non per modum justitiæ stricte dictæ, ut patet loco citato in III tomo de gratia, lib. XII, cap. xxx. Unicuique enim creaturæ dat quod suum est ratione suæ sapientiæ, et providentiæ, quæ singulis providet, prout aptum est illis, non tamen ex obligatione stricta id facit, nisi se voluerit obligare, quod fit vel pacto, vel permissione.

VIII. Rationes istæ, ut efficace

sint ad unicam quam S. Thomas semper tetigit, reducendæ sunt: semper enim mihi vim magnam ingerit ratio, quæ S. Thomam movit et in tot locis ea usus est.

Ratio autem qua S. Thomæ utitur est eadem semper, quia videlicet nos nihil possumus Deo dare, quod non prius ab ipso sit, et totum ejus sit; et sic nemo potest prior illi dare, ut ratione illius retribuat: hoc enim ratione usus est Apostolus: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Et eam inde sumpsit D. Thomas ut concluderet non posse fundari jus commutativum inter Deum et creaturas, quia hoc jus, et hæc obligatio nascitur ex communicatione quam unus dat alteri, non accipiendo ab ipso, sed de suo dando ei. Si autem id super quo fundatur jus et obligatio unius partis, non nascitur ex altero, sed ex se, quantumcumque faciat pactum vel promissionem, non nascitur jus commutativum, sed vel fidelitatis, vel gratitudinis, vel alterius similis virtutis. Justitia autem commutativa essentialiter fundatur in communicatione, seu commutatione, quam unusquisque dat de suo, non accipiendo ab alio, et quia repugnat Deo quod accipiat aliquid a creatura, quod suum non sit, ideo repugnat in Deo fundari jus commutativum, seu ex communicatione ortum, quantumcumque ex promissione et pacto Dei oriatur, quia nisi tale pactum fiat super tali materia, scilicet super accepto ab alio de suo et non proveniente a Deo, non potest jus istud fundari. Hoc accurate expendendum est, quia hoc est totum fundamentum nostræ sententiæ. Illud autem reducimus ad sequentem syllogismum.

IX. Certum est jus commutativum fundare obligationem et debitum in persona ortum ex actione alterius erga se, ita quod solum pactum aut

promissio unius partis non sufficit, si obligatio non resultet ex alterius partis actione aut communicatione: sed certum est quod ex nulla actione aut communicatione creaturæ erga Deum potest nasci talis obligatio et debitum in Deo, etiam intercedente pacto, et promissione ipsius: ergo repugnat jus commutativum inter ipsum, et creaturam poni, et consequenter neque justitiam commutativam, quia hæc essentialiter respicit hoc jus, et ab eo specificatur. Majorem sic explico, quia jus commutativum est illud, ratione cujus una persona habet jus erga aliam, ut aliquid faciat, ita quod si illud non impleat, contra jus talis personæ faciat, et committat injustitiam, et hoc jus contra aliam debet nasci ex actione seu communicatione quam unus facit circa alium: si enim nihil faciendo nasceretur jus et obligatio in alio erga se, tale jus non esset ex communicatione, sed ex alio titulo, v. g. ex naturali vinculo, sicut parentes tenentur filiis, et e contra, aut ex aliqua lege superioris. Jus autem commutativum nascitur, et obligationem seu debitum inducit ex alterius actione, vel communicatione in alterum, sicut ex contractu, aut quasi contractu. Ad hoc autem ut ex actione mea resultet obligatio, aut debitum in altero, requiruntur duo. Primum, quod illa actio seu communicatio non sit aliquid illius et ipsius propria, aut sub ejus dominio: nam ex his quæ sunt propria et alias mea, quomodo potest mihi induci obligatio et debitum, seu jus, ita ut contra justitiam faciam, si ei non deferam, cum de meo possim facere, et uti sicut voluero sine læsione juris alterius. Secundo, requiritur pactum seu contractus, aut quasi contractus, non quia pactum det valorem actioni, seu materiæ quam alteri do, vel communico, sed

quia est explicatio oneris, et tituli quo illi do, ut in altero resultet obligatio, et debitum justitiæ, quia si i facio, aut do aliquid sine pacto exprimente vim, et onus obligandi, non tenetur alter se obligatum sentire, quia potest titulo liberalitatis, aut gratiæ præsumere sibi oblatum, et ita gratificari tenebitur rem sic sibi factam, sed non ex justitia retribuere, et ex stricto debito, sicut si aliquis in vinea laborat non ex condicto aut pacto, non teneor illi ex justitia mercedem reddere, quia non convenit mecum, licet labor ille valeat de se id ipsum quod reddi ei deberet si præsiceretur. Unde et in hoc convenit nobiscum Suarez, quod pacto non interveniente non oritur in Deo titulus strictæ justitiæ, sed solum providentiæ generalis, quæ unicuique tenetur dare quod ejus natura exigit, non jure obligationis, sed dispositione sapientiæ, et regulatione providentiæ dantis unicuique quod suum est. Cæterum nec sufficit sola promissio, et pactum Dei ad inducendum hoc jus justitiæ, nisi cadat tale pactum super materiamabilem, et proportionatam ad tale jus statuendum, quod strictam obligationem non inducit, nisi vis obligationis fundetur super aliquo dato aut facto quod in alterius potestate non est. Nam etiam potest facere Deus promissionem aut pactum faciendi aliquid, quod tamen ex justitia nullo modo facit, sed ex fidelitate vel gratia, sicut fecit pactum et promissionem, et fœdus cum Abraham de incarnatione Filii sui quod ante promiserat per prophetas, ut ait Apostolus, et Abraham dictæ sunt promissiones hujus mysterii, et tamen non ex justitia datus est Christus, sed ex amore et gratia. Et promittit Deus exaudire orationes nostras, sicut dicitur Psal. xc: *Invocabit me et ego exaudiam eum*: et Joan. xiv: *Petite et accipietis*; nec tamen

ex justitia Deus implet petitiones nostras, sed ex misericordia sua et fidelitate promissi. Non ergo sufficit quæcumque promissio, et pactum ad inducendum jus commutativum strictæ justitiæ, sed debet cadere pactum super talem materiam, quod ex ejus communicatione seu actione nascatur in altero obligatio, et in me jus contra illum, ita quod si non faciat violet jus. Quod si dicas sufficere pactum Dei in materia, quæ æqualitatem respiciat inter duo: si enim receditur ab æqualitate receditur a justitia: non vero requiritur, quod ex communicatione et actione unius inducatur obligatio in alterum, contra est, quia potest Deus promittere dare oranti tantum quantum valeat oratio, et non plus; et tamen non hoc reddit ex justitia, ita ut sit injustus si non reddat.

X. Minor vero syllogismi facti probatur, quia quæcumque actio vel communicatio creaturæ, ita est Dei, et sub dominio ejus, sicut quæcumque res creata, et multo magis quam sub dominio proprio creaturæ, et quantumcumque Deus docet illam creaturæ, non amittit dominium illius summum quod habet, neque hoc potest Deus abdicare a se, quia non potest manere creatura, quin Deus jugiter in eam influat, et consequenter titulum dominii supremi in eam retineat; et similiter quantumcumque creatura eam actionem, vel rem donet, et offerat Deo, nihil novi dominii et juris in eo causat, ut habeat titulum justitiæ retribuendi ei, quia ipsummet offerre et dare, et ipsa actio creaturæ a Deo originatur et ex influxu ejus pendet, et aliquid ipsius est. Si ergo quidquid dat aut facit creatura, est aliquid Dei et sub ejus dominio, et ipsa actio dandi, et faciendi ab ipso est, quantumcumque faciat pactum, aut promissionem retribuendi, et dandi aliquid pro tali actione creaturæ, non ori-

tur in ipso Deo aliquod jus, et debitum strictum dandi, vel retribuendi aliquid creaturæ. Patet consequentia, quia illud debitum seu obligatio est onus impositum Deo respectu creaturæ, et in hoc onere, seu obligatione vel tota, et adæquata ejus ratio formalis oritur ex promissione et pacto Dei, vel oritur ex actione creaturæ erga ipsum; supponendo tamen pactum et promissionem, ut conditionem et applicationem requisitam. Si tota ratio formalis est ex ipso pacto et promissione Dei, solum ergo sibi ipsi obligatur, et ratione suæ fidelitatis, et veracitatis tenetur implere, eo quod cadit illa promissio super re alias sua, et super persona cujus totum esse, et actio, et bona, et quidquid est Dei est. Et ita si Deus vult se obligare, et pacisci, est mere gratuitum respectu creaturæ, quia nihil accipit ab illa, sed totum illud est suum, et propter id quod est suum promittere, dare, aut retribuere aliquid, solum manet in vi promissionis obligatus, non in vi justitiæ, id est, non in vi alicujus quod suum non sit, et sibi detur. Si vero ratio formalis illius tituli, et illius obligationis oritur ex ipsa actione creaturæ : ergo oneratur et obligatur Deus titulo justitiæ ex aliquo quod alias suum est, quod repugnat, quia de illo quod meum est possum disponere ut placuerit quamdiu meum est, et sub mea potestate, de illo autem quod debeo ex justitia stricta non possum ad meum libitum disponere, sed juxta alterius jus, quod in dominio supremo Dei ponere, nefas est : ergo ex acceptatione ejus quod meum est, et meum manet, et quod ut fiat, a me dimanare debet, non possum stricte obligari ad retribuendum alteri, magis quam in meipso obligari possum; a meipso autem ex fidelitate, non ex justitia obligor. Et ad hoc

servit exemplum de filio, et de servo, a quorum actionibus non potest induci jus strictum in patre et domino, eo quod aliquid illius sunt : multo ergo minus a creatura in creatorem.

XI. Dices : Licet bona ista et actiones creaturæ sint ipsius Dei ut supremi Domini, tamen etiam sunt creaturæ, licet imperfectiori dominio : ergo capax est Deus alicujus stricti et rigorosi debiti, quia capax est ut hoc quod habet creatura offerat in obsequium ejus sub illo dominio quo habetur a creatura, licet etiam alio habeatur a Deo; et præsertim quia intercedente pacto et promissione, potest Deus obligari obligatione orta ex tali pacto, licet sit materia super quam habet dominium, quia etiam illud habet creatura, licet inferiori modo qua etiam ratione inter filium et patrem, servum et dominum, potest intercedere tale pactum, quod sit validum et inducat jus strictæ justitiæ in vi contractus, quantum est ex natura rei, et seclusa lege humana aut civili, quæ reputat illos, ut unam personam : revera enim distinctæ sunt et pro hac parte capaces mutuæ illius obligationis, et eodem modo Deus et creatura; imo licet sint eadem persona, si habeat plures naturas, in quibus persona illa gerit vices plurium, intercedere potest justitia, ut in Christo Domino erga Deum. Addo quod sufficit ad rationem justitiæ, quod servetur forma commutativæ justitiæ ex parte ipsarum rerum, quia redditur tantum quo tanto secundum valorem rerum inter se, et inde potest acquiri homini jus proprium et strictum, et non solum moralis decentiæ ad obtinendum a Deo talem retributionem acceptante, et consentiente ipso per pactum, quidquid sit an Deus constituatur debitor simpliciter, vel non : id enim perti-

net ad imperfectionem justitiæ, non ad substantialem ejus rationem.

Sed contra has responsiones instauratur argumentum.

XII. Contra primam quidem, quia licet creatura habeat creatum dominium, et inferius ad dominium Dei, tamen ex hoc quod totum hoc dominium tribuat Deo, acceptante et consentiente Deo, non potest acquirere jus contra ipsum, nec in Deo inducere obligationem et debitum, quia non dat Deo aliquid quod de novo habeat, vel novo modo habeat, quia totum hoc quod dat creatura, et ipsamet actio dandi, et modus novus dandi beneficium Dei est, et sub ejus supremo dominio habet. Quod autem creatura habet dominio inferiori, non potest transferre in Deum, quia Deus non est capax domini imperfecti, quale est in nobis, et dominium supremum, divinum quod habet in nos, et in actiones, et bona nostra, non potest ei acquiri ex nobis : ergo nostri domini oblato et communicatio non dat aliquid Deo quod non sit suum, neque facit, ut novo modo sit suum, quia illud quod potest dare Deo solum est sub nostro dominio imperfecto et creato, et sub hoc non potest a Deo haberi : ergo nos non transferimus aliquid in Deum ex vi nostri domini, nec nostrum dominium aliquid conducit, ut Deus novo modo, aut novo titulo et jure nobis obligetur. Et dato quod transferre possemus, et Deus esset capax nostri imperfecti et inferioris domini, et hoc novo titulo posset possidere, totum hoc ex Deo dimanare debet, scilicet quod nos transferamus in ipsum quod hoc imperfectum dominium habeamus, et quod ei illud offeramus : ergo nihil ei offerimus, quod suum non sit, etiam quoad modum habendi de novo. Si autem non damus aut communicamus illi aliquid quod fiat suum, nisi

illo supremo dominio quod ipse habet, sic nihil illi offerimus, nisi quod suum est, et de quo facere potest quod voluerit : ergo ex vi illius donationis, oblationis aut communicationis nullum jus quod Deum stricte alliget, in vi justitiæ fundare possumus, quia id quod damus suum est, et ipsum dare illi, beneficium ejus est, et ab ipso prius descendit. Et in hoc stat tota vis apostolici verbi : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Id est, quis a se incœpit dare ei aliquid, et non potius ab ipso accepit? Quod si accipit ab ipso, et quidquid est ipsius est quomodo in hoc dare et communicare ipsi, potest fundari obligatio Dei ad nos et debitum, ut retribuat? Ergo si obligatur, de suo est, non de nostro. Nullus autem de suo debitum sibi, et obligationem strictam creat, quæ justitiæ commutativæ sit.

XIII. Quod vero dicitur, quod intercedente pacto potest Deus obligari obligatione orta ex ipsa promissione, et pacto Dei sicut inter patrem et filium, servum et dominum posset intercedente pacto, et promissione oriri naturalis obligatio justitiæ, si lege positiva non prohiberentur, totum hoc non obstat, quia nos loquimur de filio et patre, domino et servo, prout stante lege humana unum est sub potestate, et dominio alterius, hoc enim stante repugnat induci strictum jus justitiæ, quia est irrefragabile principium quod jus commutativum et strictum non potest induci ex communicatione vel actione circa id quod meum est, sed solum si detur mihi quod alias meum non erat, et inde nascatur debitum in me erga dantem mihi, ita quod prior det ut ego retribuam seu debeam retribuere. Quod autem in filio et patre, servo et domino jure humano introductum est ut reputentur una persona civiliter, et totum quod servi est sit

domini, et sic non possit inducere jus strictum secundum considerationem civilem, id totum in creatura, et Deo naturale, et intrinsecum est, quia creatura ita naturaliter est tota Dei, et totum quod agit aut communicat est beneficium Dei, et sub ejus perfectissimo et summo dominio, ut quidquid inde agit, non aliud agat quam Deo dare id quod ejus est, et rem suam. Quis autem potest intelligere quod ex actione seu communicatione ejus quod meum est, et quod est in manu mea ad libitum sicut omnia sunt in manu Dei, possit alter in me inducere jus et debitum strictum retribuendi ei: ita ut lædatur jus, si non fecero? Cum totum hoc nitatur in eo quod meum est, de quo licet mihi quod volo facere, non autem ligatus manere debeo jure alterius. Nec sufficit ad hoc pactum, seu promissio, quia hæc cadit super tali materia, scilicet quæ sit mea, et ex beneficio meo totaliter pendens, pactum me obligandi circa illam, in mea voluntate, aut fidelitate innititur, non alterius onere et debito mihi injecto, et sic non fundat jus commutativum, et strictæ justitiæ alterius erga me, sed mei ad me.

XIV. Contra secundam vero solutionem facit, quia ad rationem justitiæ commutativæ, non sufficit servare formam et modum justitiæ commutativæ ex parte rerum, ita quod detur tantum pro tanto, constituendo æqualitatem in rebus, sed ulterius spectatur etiam debitum, et jus personarum: nec enim jus quod essentialiter respicit justitia commutativa; et ex cujus violatione injustitia committitur, potest versari circa res præcise, et non tangere personas: personæ enim sunt quæ debito et obligatione justitiæ gravantur, et tenentur: res autem solum sunt materia hujus debiti et obligationis. Pertinet autem ad jus-

titiam commutativam non solum facere æqualitatem in rebus, sed in ipsis obligationibus, et debitis personarum implendo obligationem, unius, et servando illæsum jus alterius, quod totum pertinet ad personas. Licet autem res ipsæ inter se habeant valorem, et adæquationem, tamen non sufficit hoc ad constituendam justitiam, et jus commutativum, sed requiruntur aliæ conditiones, sine quibus debitum hoc statui non potest, nempe quod non ita sit utrumque sub dominio perfecto unius partis, quod libere possit uti illud ut voluerit; et sic ex acceptione illius non oriatur sibi onus et debitum retribuendi strictum et rigorosum, sicut de illo loquimur in præsentia. Cum autem Deus tam ipsum quod ei offerimus seu damus, quam id quod nobis tribuit, sit omnino sub ejus dominio et disponat de illo ut voluerit, licet inter se res ipsæ adæquationem servant, non tamen debitum aliquod ex tali communicatione et actione sibi inducitur. Sine debito autem in persona non constituitur justitia commutativa, quia hæc non est in rebus, sed circa res, sed est in persona, si quidem ad voluntatem pertinet, ejusque actum reddit justum, ex eo quod implet debitum suum. Unde non sufficit in rebus fieri æqualitatem, si in personis non est debitum, et obligatio qua justitia ista adimpleat, ea enim sublata, tollitur formalis, et specifica rationalis justitiæ, salvatur tamen modus, seu forma justitiæ ex parte rerum ipsarum, quasi effectus quidam justitiæ, quantum ad æqualitatem in rebus, quia iste modus non consistit nisi in adæquatione, et æqualitate rerum inter se; quia tamen hæc fit sine debito, et obligatione personæ orta ex actione alterius erga se, fit non ex justitia rigorosa, sed ex divina fidelitate, aut justitia distribu-

tiva, aut alia virtute, quam in solutione argumentorum explicabimus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XV. Primo arguitur, quia in Deo datur vera et propria justitia, et non metaphorica, non minus quam misericordia, et hæc justitia exercetur erga homines sine debito et obligatione, quæ imperfectionem dicit, et servat modum, formamque justitiæ commutativæ; ergo non est ratio cur negetur Deo justitia commutativa sublati imperfectionibus debiti, et obligationis ortæ ex actione creaturæ erga Deum. Major probatur, nam Deo passim Scriptura concedit attributum justitiæ, officiumque judicandi juste, et reddendi unicuique quod suum est, quod non metaphorice, sed cum omni proprietate Deus exercet: nec enim ulla imperfectio apparet in eo quod est justitiam exercere, et tribuere unicuique quod suum est. Hoc autem significatur imprimis in illo loco Pauli II ad Timoth. IV: *Superest mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*: ad Hebr. VI: *Non enim injustus Deus ut obliviscatur operis vestri*: Matth. XX: *Voca operarios, et redde illis mercedem*: et iterum: *Nonne ex denario convenisti mecum, tolle quod tuum est et vade*: Rom. II: *Reddet unicuique secundum opera sua*: et I ad Cor. III: *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem*. Et innumera alia loca sunt, in quibus explicatur justitia Dei, et actus illius ex conventionem, et pacto Dei erga nos. Et per oppositum designatur Deus fore injustus, si privaret aliquem mercede sua, quod esse non posset si vera et stricta non intercederet justitia, ita ut læderetur jus alterius, et Deus esset injustus si non

faceret sic. Unde dicit Augustinus libro IV contra Julianum, c. III: « Deus ipse, quod absit, erit injustus, sed ad ejus regnum verus non admittitur justus: » et libro de natura et gratia, c. II: « Non est injustus Deus, ut justos fraudet mercede justitiæ. » Quod vero servetur forma commutativæ justitiæ asseritur a D. Thoma 2-2, q. LXI, a. IV ad I. Et constat, quia forma justitiæ commutativæ est, ut tantum pro tanto recipiatur juxta valorem rei, vel actionis. Hoc autem maxime Deus observat in retribuendis præmiis, vel pœnis juxta illud Apocalypsis XVIII: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*. Ergo ex hac parte non repugnat Deo justitia commutativa et stricta.

Confirmatur hoc amplius, quia hæc justitia propria et non metaphorica, quæ in Deo reperitur erga nos, eamque ipsi attribuit Scriptura, necessario debet esse aliqua determinativa species justitiæ, fundata in promissione Dei: dicit enim Tridentinum sess. VI, cap. XVI, quod: « Vita æterna redditur tamquam merces, ex ipsius promissione, bonis ipsorum operibus, et meritis: hæc est enim illa corona justitiæ, etc. » Sentit ergo Concilium quod, posita promissione Dei, fundatur redditio justitiæ in corona, et in mercede. Rursus ista justitia non potest esse pars aliqua potentialis justitiæ; ergo vera et stricta justitia. Antecedens probatur, quia si aliqua pars potentialis justitiæ esset, maxime gratitudo, aut fidelitas: reliquæ enim ut religio, observantia, et similes, hic locum non habent; neutra vero hic sufficit, quia gratitudo fundatur in beneficio gratis alicui exhibito, Deus vero non est capax beneficii, aut obsequii sibi gratis exhibiti, quia est Dominus omnium rerum, et actionum nos-

trarum, quibus ei obsequi aut beneficium impendere possumus; et sic omne obsequium est ei debitum, nihil gratis datum, quia omnia Dei sunt, Psal. XLIX: *Non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos: meus est enim orbis terræ, et plenitudo ejus.* Ergo Deus non est capax rependendi aliquid per modum gratitudinis: imo gratitudo non fundatur in promissione, nec illam requirit, sed etiam si quis non promittat, tenetur gratitudinis vi ex sola acceptatione gratuiti obsequii. In præsentī autem loquimur de obligatione orta mediante promissione, ut loquitur Concilium. Et ideo Vasquez qui ex gratitudine dicit Deum retribuere merita, dixit etiam posse sine promissione Dei mereri justos de condigno vitam æternam, quia promissio non facit condignitatem, ut docet 1-2, disp. CCCIV, cap. IV et V. Fidelitas autem licet supponat promissionem, tamen obligatio ex illa orta, et in ea fundata solum est ad verificando in reddendo id quod promissit, ratione solius veritatis, non ratione mercedis seu coronæ justitiæ: Deus autem reddit justis mercedem laborum suorum, et coronam justitiæ, et quod suum est, dicendo patre familias ad operarium, Matth. XX: *Nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est, et vade.* Ergo datur in Deo justitia vera et propria præter fidelitatem et gratitudinem, per quam reddit alicui id quod ex contactu, et conventionē paciscitur. Hæc autem est forma commutativæ justitiæ, et non distributivæ, quia distributiva non attendit ad pactum vel contractum, sed ad proportionem personarum, quibus distribuendum est: ergo datur justitia commutativa in Deo.

XVI. Respondetur aliquos, ut Vasquez et qui eum sequuntur, ut Alarcon ubi supra, cap. VI et X, conce-

dere in Deo esse propriam justitiam, ut distinguitur a metaphoricæ, non tamen esse propriam, id est, specialem et strictam, qualis est illa quæ distinguitur a gratitudine, fidelitate, aliisque partibus potentialibus justitiæ: istæ enim virtutes sunt proprie quædam justitiæ, non metaphorice, licet specialis virtus justitiæ non sint, sicut obedientia proprie est justitia in subdito, et fidelitas, gratitudo, liberalitas, et aliæ similes, justitia sunt etiam in superiori, eo quod omnes istæ virtutes conveniunt in hoc, quod est rectificare, et dirigere operationes erga alterum, non passiones proprias. Et virtutes moderantes operationes ad alterum non passiones, vocantur generali nomine justitia, ut docet S. Thomas 1-2, quæst. LIX, artic. IV, et LX, art. II. Talis ergo justitia propria, et non metaphorica in Deo est secundum quod exercet operationes erga alterum ex æquo et justo, et secundum debitum morale, non tamen secundum quod justitia est virtus specialis, quæ implet debitum legale, et rigorosum cum obligatione unius partis erga aliam, vel distribuentis ad inferiores: utramque enim hanc speciem commutativæ, et distributivæ justitiæ Deo denegat Vasquez; et sic omnem justitiam specialem tollit ab eo, et solum justitiam pro partibus potentialibus justitiæ, ei concedit; et de his intelligit loca allegata, et alia similia, quæ justitiam attribuunt Deo, non metaphoricam, sed propriam, potentialem tamen circa debitum morale, non specialem circa legale.

XVII. Nihilominus nos salvamus justitiam in Deo propriam, ut opponitur metaphoricæ, non solum in virtutibus potentialibus justitiæ, sed etiam in speciali justitia, licet non in omni specie sua, sed solum in distributiva, ut dicemus articulo sequenti; hoc enim modo salvat justi-

tiam in Deo D. Thomas in iv, dist. XLVI, q. 1, a. 1 ad 1, quod: « Justitia est in Deo secundum quod distributor est naturalium bonorum in omnibus creaturis. » Atque ita tam in speciali, et stricta justitia, quam in virtutibus potentialibus ejus illam regulam attendimus quod virtutes quæ respiciunt operationes ad alterum cum obligatione, et debito orto ex actione, vel jure, aut superioritate alterius erga alterum Deo attribui nullo modo possunt. Et hac ratione negamus inter virtutes potentiales justitiæ in Deo esse obedientiam, religionem, observantiam, et alias similes, quæ essentialiter important subjectionem ex parte personæ, et debitum, seu obligationem ortam ex jure, quod est in superiori erga inferiorem. Et similiter inter species justitiæ specialis et strictæ negamus commutativam, quæ importat debitum in una persona ortum ex jure quod alter habet ex sua actione contra ipsum; concedimus autem distributivam justitiam, quæ habet in superiori distribuyente debitum dandi unicuique juxta suam proportionem, quod debitum non est ortum ex jure eorum, quibus distribuendum est, sed ex ipsa æquitate intrinseca et essentiali Dei, qui est summa omnium regula, ut articulo sequenti dicemus. Et eadem ratione est in ipso illa justitia legalis, quam S. Thomas docet architectonice esse in principe ad conservandum et providendum bono communi, non ut est ministerialiter in subditis ad obediendum legi. De qua justitia agit S. Thomas 2-2, q. LVII, a. v. Et non dicimus hanc justitiam esse ipsam Dei providentiam aut legem, seu providentiam regnativam, quam etiam legem appellavit s. doctor 2-2, q. L, in titulo quæstionis et articuli primi, nam prudentia, et lex pertinent ad intellectum, justitia vero illa legalis architectonica ad

voluntatem, ex qua tamen derivatur lex illa, et providentia de omnibus. Denique est in Deo fidelitas, seu veritas, et aliæ similes virtutes potentiales justitiæ, quæ e superiori in inferiorem exerceri possunt. Et ratione omnium istarum justitiarum dicitur Deus habere justitiam proprie dictam, et si contrarium faceret, esset injustus, injustitia opposita vel distributivæ, vel legali architectonicæ, vel fidelitati, aut aliis partibus potentialibus justitiæ. Unde non sequitur: Deus esset injustus, si non redderet justis præmium et mercedem: ergo habet justitiam commutativam quam non potest violare; dicimus enim quod etiam esset injustus, si violaret justitiam distributivam, legalem, vel aliquam ex potentialibus, quæ in illo sunt, et hoc sufficit ut verificetur in ipso esse justitiam, ut Scriptura, et patres dicunt, et quod si oppositum faceret, esset injustus.

XVIII. Et cum instatur, quod Deus servat formam justitiæ commutativæ tum in præmiis, tum in poenis distribuendis: ergo habet justitiam commutativam. Negatur consequentia, sicut eam negat D. Thomas qui modum justitiæ commutativæ tribuit Deo, et non ipsam justitiam, ut constat ex locis supra allegatis, præsertim in iv, dist. XLVI, q. 1, a. 1, et 2-2, q. LXI, a. IV ad 1. Quia modus, seu forma justitiæ commutativæ consideratur in adæquatione, et æqualitate ipsarum rerum inter se, quæ præstat a Deo, quatenus facit quod detur tantum pro tanto. Justitia autem commutativa non consistit in hoc quod est facere ut detur tantum pro tanto, sed in hoc quod est implere debitum, et onus dandi aut faciendi tantum pro tanto, quia justitia specialis respicit essentialiter jus et debitum personarum, non solam rerum æqualitatem. Et ita remoto jure et debito,

licet ponatur factio et constitutio æqualitatis, non est justitia commutativa, quia non est ex debito orto ex jure alterius contra alterum, sed ex debito sapientiæ, vel æquitatis, aut veritatis divinæ.

Ad confirmationem respondetur, dari in Deo justitiam propriam, et non metaphoricam, nec solam justitiam potentialem, ut diximus, sed etiam specialem, licet non commutativam, sed distributivam, ut sequenti articulo dicemus. Unde ad ea quæ obijciuntur ad probandum reddi præmia, et mercedem ex sola gratitudine vel fidelitate, nunc omittimus, et in sequenti articulo discutiemus. Pro nunc sufficit dari in Deo justitiam strictam distributivam, servare tamen modum aliquem, et formam justitiæ commutativæ, tum in servanda et constituenda æqualitate rerum inter se, ut detur tantum pro tanto; tum quia Deus reddit præmium independentè a concursu plurium personarum, et consideratione majōis proportionis unius præ alio in dignitate; sed etiamsi esset unus tantum cui præmium reddendum esset, daretur a Deo solum attendendo ad proportionem ejus cum præmio, non ad majorem proportionem cum aliis, et hoc est proprium justitiæ commutativæ, quantum ad id quod ex parte materiæ se tenet, et ex parte rerum quas respicit, sed non pervenit ad rationem justitiæ commutativæ, quia non respicit neque fundat debitum ex jure alterius contra alterum proveniens, et ex eo quod Deus aliquid accipiat a nobis. Quod autem promissione Dei reddatur merces, id pertinet ad debitum fidelitatis, quæ est potentialis pars justitiæ. Et quod fiat conventio et pactum Dei ad homines, et in eo fundetur ratio debiti et justitiæ, in primis id dicitur fieri per quamdam metaphoram, quia, ut dicit S. Tho-

mas in II, dist. XXVII, q. I, art. III: « Invenitur quandoque a sanctis metaphoricè dictum, quod bonis operibus regnum cœlorum emitur, in quantum Deus accipit opera nostra ut acceptans ea. » Deinde non fit pactum et promissio Dei cum homine, ut ex actione hominis oneretur, et obligetur Deus, quia talis actio cum sit sub dominio Dei, et ex ejus influxu proveniens, non potest ex ipsa onerari, neque nasci obligatio quantumcumque pactum vel promissionem illi adjungat, sed solum pactum, et promissio deservit ad hoc, ut Deus manifestet hominibus se illa opera, licet sint sub suo dominio, et sibi debita, non acceptare solum eo titulo debiti, sub ea etiam ratione, ut remuneret, cum posset non remunerare; et sic quia vult, non quia obligatur, servat in eorum remuneratione modum justitiæ commutativæ: obligatur autem solum ex fidelitate, et ex justitia distributiva, essetque injustus si non redderet mercedem non læsione juris, sed violatione suæ veritatis, et æque distributionis. Nam etiam in pœnis et suppliciis infligendis servat Deus modum justitiæ commutativæ, ut tantum detur de tormentis, quantum fuit in peccato de deliciis, nec tamen intercedit ibi pactum, sed sola justitia distributiva secundum legem quam ponit ipsemet Deus qui est summa regula. Non ergo promissio aut pactum Dei ponit vel tollit hanc justitiam in ipso.

XIX. Secundo arguitur, quia probabilius est Christum Dominum in satisfactione pro nobis ex justitia commutativa reddidisse Deo justum et rigorosum pretium redemptionis: ergo etiam ex parte Dei debet dari justitia commutativa in ordine ad Christum. Patet consequentia, quia justitia commutativa debet esse mutua ex parte utriusque extrema:

ergo si salvatur in uno, etiam debet concedi in alio: nec enim potest intelligi quod Christus correspondeat Deo per justitiam commutativam, et Deus illi per distributivam vel legalem: ergo absolute non est neganda justitia commutativa in Deo.

Confirmatur, quia nulla est imperfectio in justitia commutativa ita essentialis, quin possit ab ea purificari, et sic seclusis imperfectiōibus attribui Deo: ergo non est ei deneganda. Antecedes probatur, quia ex parte personæ commutantis, non est necesse privari dominio suo, ut alteri tribuat, sed solum dare illi jus suum et dominium quod in suo ordine ei competit, et ita sufficit, quod Deus det homini dominium humanum et creatum, retinendo de eadem re jussupremum et divinum: et similiter cum recipit ab homine aliquid, non est necesse quod ab eo recipiat aliquod dominium novum de aliqua re, sed sufficit quod aliquid obsequium ei fiat, vel honor tribuatur a creatura; nec oportet quod aliquid utilitatis ei accrescat, quia ille qui solvit debitum, aut restituit, non accipit inde utilitatem, et tamen exercet actum justitiæ commutativæ: non ergo requiritur ad tale exercitium quod fiat in utilitatem propriam. Nec denique requiritur obligatio orta ex jure vel actione aliena, quia sufficit Deum obligari ex sua naturali rectitudine vel promissione et pacto voluntarie facto: ergo separari possunt istæ imperfectiōes a justitia commutativa. Certe Deus reddit supplicia pro peccatis secundum justitiam, quia dum punit peccatores non exercet misericordiam, sed justitiam, et hoc facit ex debito et obligatione supremi judicis, non interveniente pacto aut promissione de dandis suppliciis. Cur ergo idem non poterit currere in retribuendis bonis?

XX. Respondetur non disputando

nunc difficultatem illam, ex qua justitia processerit satisfactio Christi Domini: id enim pertinet ad quæstionem primam tertiæ partis, et admittendo quod Christus fecerit satisfactionem rigorosam et exactam pro peccato, consequenter quod talis satisfactio processerit ex justitia rigorosa et stricta ex parte Christi, quæ est justitia commutativa, inclinans ad reddendum æqualem mercedem pro debito et pro injuria, quod debitum et obligatio nascitur in Christo ex ipso jure divino quod habet contra peccatorem vel fide jussorem peccatoris, qui fuit Christus, ut sibi satisfiat. Unde in Christo justitia commutativa habet omnes conditiones requisitas ut in ipso sit, quia et ponit obligationem, debitumque rigorosum satisfaciendi in ejus persona, ut homo est, et inclinationem ut reddat æquivalens ex parte pretii reddendi. Non autem de essentia justitiæ commutativæ, quæ est in una persona, quod inducat obligationem active in altera, sed solum sufficit quod in illo in quo subjective est justitia commutativa, ejus obligatio et debitum oriatur ex jure alterius contra se. Quod autem faciat etiam active et mutuo quod in altero oriatur debitum et obligatio, non est per se de ratione justitiæ commutativæ. Et sic ex parte Christi est formalis et stricta justitia commutativa erga Deum: sed ex parte Dei non correspondet illi justitia commutativa formalis, quia Deus non est capax obligationis et debiti formalis, id est, debiti quod oritur ex jure alieno et actione alterius erga Deum: sed tamen correspondet ei aliquid altius et eminentius, scilicet illa justitia distributiva, vel legalis architectonica, qualis est in principe, quæ eminenter in Deo est commutativa quatenus servare potest modum formamque justitiæ commutativæ respiciens æqualita-

tem ex parte rerum, et tantum pro tanto, licet non habeat obligationem et debitum rigorosum, huic enim obstat supremum dominium Dei circa omnes actiones, et res aliorum, et sic ex ipsa actione alterius non potest in eo nasci debitum. Sine debito autem riguroso non nascitur jus rigorosum et commutativum quod est specificans justitiam commutativam.

XXI. Ad confirmationem respondetur ex dictis non posse purificari justitiam commutativam ab imperfectione debiti, et obligationis ortæ ex actione alterius erga se : in hoc enim consistit jus commutativum : sine jure autem commutativo non subsistit justitia commutativa, quia illud est ejus objectum formale ; et sine debito legali et riguroso deficit justitia specialis, et est solum aliqua potentialis pars justitiæ. Fatemur tamen, materiam justitiæ commutativæ non restringi ad sola bona temporalia et utilia, sicut in nobis sunt, et nomine pecuniæ solent comprehendere, sed etiam versari posse circa res spirituales secundum quod valorem æstimationemque recipiunt, ut cultus, obsequium, honor, et similia, quæ remunerationem exigunt, et æqualitatem habere possunt. Non claudicat ex hac parte justitia in Deo, sed deficit ratione debiti aut juris ut fundati in actione et commutatione alterius erga Deum, quod est formalissimum in hac justitia, quia pertinet ad jus commutativum, quod est ejus objectum specificativum. Et cum dicitur quod sufficit debitum ortum ex naturali rectitudine vel promissione voluntatis, respondetur illud non esse debitum juris commutativi, sed alterius obligationis et virtutis. Jus si quidem commutativum seu obligatio, nascitur ex ipsa actione, seu commutationibus aut communicationibus partium proxime et forma-

liter : a natura autem solum radicaliter et remote, quia naturale jus dictat, ut si quis mihi aliquid tribuat titulo oneroso, ei retribuam ; nec possum ego onerari ex actione alterius, si illa actio, et id quod mihi dat, sit meum, et dispositioni meæ subjectum ; et ideo illud excludit Apostolus a Deo formalissime illis verbis sæpius repetitis : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Si autem hoc jus solum fundetur naturali rectitudine, aut promissione voluntaria, erit jus naturale, vel fidelitatis, non commutativum seu justitiæ specialis, quia per promissionem præcise solum resultat obligatio reddendi promissionem veram, quod est adimplere illam. Naturalis autem rectitudo obligat ex ipsa ratione naturæ, non ex onere actionis alterius erga me ; et sic pertinebit non ad jus commutativum quod ex ipsis commutationibus et actionibus personarum inter se oritur, sed ad jus naturale, et ex ipsa summa veritate et æquitate Dei, quæ omnia ordinate vult esse ex propria naturæ suæ æquitate, non ex obligatione erga alterum et orta ex altero. Pactum autem etsi fiat a Deo, tamen quia cadit super materiam talem, scilicet ex qua non potest ipse onerari et obligari, quia totum illud est sub ejus summo dominio, et a beneficio suo præstatur creaturæ, ideo ex actione creaturæ erga Deum nulla obligatio et debitum nascitur in Deo, nullum jus in creatura erga Deum, quia totum illud Dei est, et a Deo nascitur. Et sic est incapax illius specialis justitiæ, quæ pro formali objecto habet jus commutativum et fundatur super actionibus ipsis partium, quibus ad invicem obligantur : nec refert quod creatura licet nihil utilitatis Deo tribuat, tribuit tamen honorem et obsequium : nam hoc obsequium et honor mille modis debetur Deo ti-

tulo creationis, et esse quod conservat Deus, et ipsamet actio obsequendi et honorandi ex Dei influxu est. In summa : sicut non potest corpus obligare animam in actionibus vitalibus quas exercet, quia ab ipsa anima oriuntur, multo minus creatura Deum, quia omnes actiones ejus ab ipso oriuntur, ut a primo principio, et prima radice omnium : *In ipso enim vivimus, movemur, et sumus.* Quis ergo actione sua potest ei debitum et obligationem injicere et fundare jus commutativum, si omnia ista ab eo sunt et sub perfecto et summo ejus dominio? Atque adeo potest illis uti libere ut voluerit, tamquam suis : non ergo illis potest obligari et onerari, quia qui obligatur, non potest uti ut voluerit, sed juxta obligationem suam, alias violat jus alterius. Quod autem in suppliciis infligendis justitiam observet sine aliqua promissione interveniente aut pacto, non est mirum : id enim facit ex justitia distributiva, et suprema providentia sua, quia decernit pœnam delictis juxta delictorum mensuram, neque ad hoc indiget pacto, quia ex natura rei debetur culpæ non remissæ supplicium. In bonis autem operibus, quia multis titulis debentur, et a Deo acceptari possunt, necessarium est pactum ut determinetur a Deo titulus acceptandi illa ad remunerandum tali præmio quod ipsi conforme, et adæquatum est, ut sequenti articulo dicetur.

XXII. Ultimo arguitur, quia in præmiandis bonis operibus justorum invenitur sufficiens ratio ad fundandum debitum justitiæ distributivæ, quia hæc datur in Deo, ut D. Thomas fatetur, et nos dicemus sequenti articulo, ergo etiam datur fundamentum ad admittendum justitiam commutativam, semotis imperfectionibus dati, et accepti quod transferat dominium in Deum, et in

eo oriri faciat debitum seu obligationem ex vi juris alterius. Consequentia probatur, nam in primis justitia distributiva est species strictæ et specialis justitiæ, et inducit debitum seu obligationem in distribuyente, ut juxta proportionem dignitatis meritorum distribuat. Ex hac ergo parte si non repugnat debitum, et obligatio in distribuendo, cur repugnabit in commutando? Ex alia autem parte conditiones requisitæ ad justitiam commutativam, et distinguentes a distributiva, Deo non repugnant. Sunt autem tres. Prima, quod servetur æqualitas juris inter rem et rem, datum et acceptum. Secunda, quod interveniat commutatio seu communicatio aliqua dati et accepti inter partes. Tertia, quod resultet debitum, et obligatio in una parte ex actione et jure alterius interveniente pacto. Prima, Deo non repugnat, quia Deus retribuit meritis præmium æquivalens et commensuratum eis, et tantum pro tanto : ergo facit æqualitatem inter rem et rem. Secunda invenitur, quia inter meritum et præmium, inter satisfactionem et remissionem invenitur commutatio quædam, licet non rerum corporalium, sed spiritualium : ergo ex hac parte non deest commutatio. Tertia denique datur, quia interveniente pacto Dei, et promisso, Deus redditur debitor ex justitia, ita quod id quod reddit, reddat alteri tamquam suum, et debitum illi, juxta illud Matth. xx : *Nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est, et vade.* Si ergo conventio et pactum facit ut id quod alteri reddit, sit suum, etiam facit, ut ex justitia reddatur, quia justitia solum petit ut reddat unicuique suum.

Confirmatur, quia licet inter homines et Deum non possit esse datum, et acceptum ea proprietate, qua inter homines, in quibus datum

transfert in alterum dominium quod non habebat, et sic inducit obligationem, tamen potest deferri aliquid cui correspondeat et commensuretur aliquid sibi æquale et debitum, sicut deferimus Deo obsequium, et cultum et servitutem, cui correspondet æstimatio, et laus Dei, quia tunc erit laus unicuique a Deo : ergo sufficienter salvatur materia justitiæ, remotis imperfectionibus, quas habet in nobis.

XXIII. Respondetur negando consequentiam. Et ad primam probationem dicitur longe differre inter debitum justitiæ distributivæ, et commutativæ, ut dicemus articulo sequenti, quia debitum, et obligatio commutativæ fundatur in jure quod alter acquirit contra me ; unde requiritur quod prior det mihi, ut ex vi talis dati ergo ei retribuam. Si vero illud ipsum quod dat mihi, nascitur ex me, et est sub meo dominio et dispositione, etiam prout datur, quia beneficio meo dat illud, quomodo inde potest oriri stricta obligatio, ut ego ei retribuam ? Sed solum ex mea voluntate possum ei obligari, quod reducitur ad promissionem, et fidelitatem. At vero debitum distributivæ non nascitur ex jure alterius erga distribuentem, aut ex actione circa ipsum, sed ex naturali rectitudine, et ipsa lege æquitatis, qua tenetur distributum commensurare præmia proportioni meritorum, et non secundum alios extrinsecos respectus qui non conducunt, ea dare. Quod debitum in principe humano obligat sub lege ex ordinatione naturalis legis quæ est a Deo ; in ipso vero Deo, quia non habet legem sibi impositam ab alio, nascitur ex eo quod ipse est ipsa lex, et ipsa natura summæ rectitudinis, et regula omnium. Ad alteram probationem dicitur, illas tres conditiones non reperiri simul in Deo. Nam prima reperitur quidem, quia

facit æqualitatem inter res, ideoque servat pro hac parte, seu ex parte ipsius materiæ modum justitiæ commutativæ non ex parte rationis formalis, hoc est juris, et debiti. Secunda autem et tertia non reperiuntur ut requiritur ad rationem juris commutativi, et justitiæ, quia datum et acceptum inter Deum et creaturas non est simpliciter, ita quod sit inductivum juris in creatura et obligationis in Deo : totum enim quod offerimus Deo, vel obsequium, honorem et cultum, omnia hæc damus vel offerimus accipiendo a Deo : *Quæ enim accepimus de manu tua reddimus tibi*, et consequenter omnia quæ commutavimus seu offerimus Deo, damus ei sub ratione debiti ipsi Deo : ergo non ut causantis debitum in eo, sed reddentis ei quod nos debemus, quia ab ipso habemus. Et sic tale datum non est per viam commutationis, et inducentis jus aut obligationem in ipso, sed debitum nostrum reddentis, quia nulla est actio in qua non operemur ut servi, et ut ab ipso, et beneficio ipsius. Unde deest etiam tertia conditio, quia debitum et obligatio in Deo non potest induci ex vi commutationis quasi actio ipsa et commutatio sit ratio fundans debitum in Deo. Quod vero interveniat pactum aut promissio Dei, nihil refert, quia si ipsa actio seu opus super quod cadit pactum aut promissio non est de se sufficiens ad inducendum jus, et obligationem in Deo, ita quod pactum solum se habeat ut conditio, et explicatio ipsius vis obligandi, non consurgit justum commutativum, quia non fundatur in ipso onere actionis seu commutationis erga alterum. Sed tale pactum seu promissio solum erit explicatio voluntatis obligandi se spontanee, et ex gratia sua, non ex onere actionis erga se ; et sic solum consurget debitum fidelitatis et decentiæ, non

justitiæ commutativæ, quantum est ex vi promissionis et pacti. Nec obstat quod pactum facit id quod redditur alteri esse suum, quia facit suum jure promittentis, et spontanei pacti, non onere justitiæ, et jure commutationis, seu actionis: potest enim fieri suum, etiam ex gratia, dono alterius.

XXIV. Ad confirmationem respondetur, quod illud obsequium quod reddimus Deo, accipimus ab ipso; et sic licet habeat commensurationem ex parte rei cum re, quæ sibi datur in præmium, non tamen ex parte juris, et obligationis onerosæ, ita quod in Deo consurgat debitum ex vi talis dati, et talis obsequii ipso jure commutationis; et sic non facit justum commutativum respectu personarum, licet servetur modus commutationis ex parte æqualitatis in materia et rebus ipsis in quibus versatur pactum et actio.

ARTICULUS IV.

An sit in Deo justitia distributiva et vindicativa?

Ad idem punctum revocatur ista difficultas atque præcedens, videlicet ut discutiamus, an in ipsa formali et intrinseca ratione et objecto distributivæ justitiæ inveniatur aliquid imperfectionis, et sic non possit Deo tribui; an vero imperfectio quam apud nos habeat, non sit illi essentialis, et per se, sed possit ab illa purificari, et ita Deo attribui. Unde tota hujus difficultatis lux atque discussio pendet ex explicatione rationis formalis justitiæ distributivæ, ejusque differentię a commutativa.

QUID PRÆSUPPONENDUM.

~I. Igitur circa explicandam formalem et essentialem rationem hu-

jus virtutis, et jus seu debitum quod observat, et in quo distinguitur a commutativa, observandum est quod principalis differentia inter commutativam et distributivam justitiam, est, tum in ipsa materia circa quam utraque versatur, tum in ratione debiti, seu juris et obligationis, quæ in utraque resultat; et inde consequitur differentia inter personas quæ utramque justitiam ministrant, et inter quas exercetur. Igitur materia circa quam versatur utraque justitia materialiter potest esse eadem, formaliter autem diversa est, ut docet D. Thomas 2-2, q. LXI, a. III. Potest quidem materialiter esse eadem, quia de eisdem rebus potest disponere justitia distributiva, et commutativa, v. g. circa pecunias, circa utensilia, circa honores, et injurias, circa operas et labores: possunt enim hæc distribui a communi ad particulares per modum præmii aut recompensationis, aut pænæ, et possunt etiam per actiones particulares inter se commutari, et jus ac debitum contrahere, sicut a republica datur de communibus bonis militi laboranti pecunia, aut redditus, vel magistratus, et honores, et similiter potest per commutativam justitiam dari alteri pecunia vel redditus pro aliquo quod mihi rependit, et in pretium laboris juxta pactum quod cum illo facio. Itaque utraque justitia circa externas istas operationes, quæ utuntur rebus materialibus, et ad usum humanum pertinentibus versatur. Formaliter autem consideratur materia utriusque justitiæ diverso modo, quantum ad actiones seu respectus earum, quia una respicit distributiones juxta singulorum merita, et proportionem ad præmia; alia respicit commutationes juxta æqualitatem valoris rerum vel operationum inter se. Differt autem inter istos duos modos faciendi justum.

seu æquivalens, quod primus constituit justum in proportionibus, secundus in quantitate seu valore. Et prima adæquatio est respectiva et secundum relationem, secunda absoluta, secundum quantitatem vel qualitatem. Adæquantur enim duæ quantitates si tantam extensionem habeat una, quantam alia, vel tantus numerus sit hic, quantus ibi; duæ autem qualitates adæquantur, si tantum valoris sit in ista quantum in illa, ut tantum ponderis perfectionis aut intensionis, etc. Et ideo vocatur hæc proportio seu adæquatio quantitatis arithmetica, quia fit secundum computationem numeri ad numerum, quantitatis ad quantitatem, ut si hoc valet centum, detur illi centum: arithmeticus enim considerat numerum. Adæquatio autem respectiva fit secundum convenientiam unius ad aliud, vel secundum magis et minus: quod enim convenit uni, non convenit alteri, et quod est magis aptum isti, non est illi, et quod magis excedit, magis ei debetur in eo in quo excedit, non in alio: quæ omnia secundum diversos respectus variantur; et ideo proportio seu adæquatio, quæ hoc modo fit, vocatur geometrica, quia fit secundum proportionem diversorum respectuum, qualem geometra considerat in diversis figuris et quantitativibus. Sicut, v. g. si pater familias debet distribuere familiæ suæ vestes, non debet easdem dare toti familiæ, sed minoribus minores, et majoribus majores, unicuique secundum proportionem; sic enim fit æqualitas respectiva et proportionalis, non absoluta. Et rex ille qui dedit talenta servis suis, uni quinque, alii duo, alii unum, unicuique secundum propriam virtutem, distributionem fecit æqualem in proportionem, non æqualem absolute.

II. Secunda differentia, eaque præcipua sumitur ex parte debiti,

seu juris secundum quod utraque justitia suam materiam respicit. Ut enim dicit S. Thomas 2-2, q. LXI, a. 1 ad v: « Justitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum, et multa, sed secundum debiti rationem: alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium. » Ubi insinuat differentiam debiti seu juris utriusque justitiæ, quod jus, seu debitum distributivæ est ex parte rei communis ut dandæ particularibus, non ut pretium alicujus operis aut valoris, sed ut præmium vel ministerium dandum juxta cujusque dignitatem, meritum, vel proportionem ad tale munus, et respective etiam ad alios, quibus etiam distribuendum est de illis bonis. Jus autem, seu debitum commutativæ est ex parte rei propriæ alterius, vel actionis quam mihi communicat, et juxta valorem et pretium ejus, retribuendum est. Et sic jus commutativæ est jus proprietatis, seu domini, aut alicujus æquivalentis; in vi cujus alter tenetur recompensare. Jus autem distributivæ est jus fundatum in dignitate et proportionem ad bona communia, ut sibi juxta talem proportionem distribuatur. Unde debitum seu obligatio quæ consurgit in tali distribuyente, non oritur ex aliqua actione, vel communicatione particularium erga se, sed vel ex ipso jure boni communis, seu communitatis, et reipublicæ, quæ postulat ut præmia et onera seu ministeria proportionate juxta possibilitatem, et dignitatem cujusque distribuatur, vel si respublica, et communitas non potest inducere jus contra distribuentem, quia est totaliter illi subiecta, sicut universitas creaturarum Deo, oritur talis obligatio ex ipsa intrinseca æquitate et naturali rectitudine Dei quæ se postulat, ut in his justum faciat et secundum

cujusque proportionem, quia hæc est æqualitas et commensuratio, quæ natura ipsa rerum et boni communis postulant, et Deus auctor naturæ et boni communis, hoc ipso quod sic naturam instituit sua sapientia et veritate et providentia, tenetur in vi naturalis rectitudinis sic instituentis illam proportionem quæ æqualitatem et justum constituit, servare, et sic : *Personarum acceptio non est apud Deum*, ut dicitur ad Ephes. VI, quia videlicet Deus causas decernit, non personas, ut glossa ibi dicit. In principe autem creato, qui non est auctor naturæ, neque boni communis sicut Deus, sed dispensator et provisor positus ab ipsa communitate ut custodiat et prospiciat bono communi, talis obligatio juste distribuendi oritur in ipso, tum ex jure quod habet respublica erga ipsum, ut sibi provideat, et distribuatur juxta quod convenit reipublicæ et non secundum alios respectus non conducentes, tum ex Deo ipso qui legem ponit principibus ministris suis ut administrent justitiam, juxta illud Sapient. I : *Diligite justitiam qui judicatis terram*; et c. VI : *Quia cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis, nec custodistis legem justitiæ*.

III. Tertia denique differentia est circa personas inter quas versatur utraque justitia. Primo quidem, quia in justitia distributiva consideratur aliqua persona, ut communis, id est, ut distribuens bona communia, seu minister communitatis, aliæ ut particulares quibus distribuendum est. Secundo, quia ipsa æqualitas distributionis per se loquendo, respicit comparisonem proportionum quæ inter plures personas concurrunt ad distributionem. Commutativa autem justitia nullum horum per se respicit, sed solum actionem vel rem quam aliquis impendit, ut alter

ei teneatur valorem æqualem rependere. Unde versatur justitia commutativa inter particulares personas, id est, personas ut exercentes actiones particulares dandi, et recipiendi, in tantum quod si respublica vel communitas, aut persona publica cum altero paciscatur aut contrahat, ut sibi aliquid impendat, ex justitia commutativa tenetur rependere, quia in hoc vices personæ privatæ exequitur erga alterum, quia scilicet privatam actionem exercet, in quantum alterius laborem, vel actionem conducit aut accipit, et ratione illius ut actio privata illius est, vult se obligare et onerare. Distributiva autem justitia non attendit æqualitatem ejus, quod quis impendit, cum eo quod recipit, sed proportionem personæ, tum ad id quod sibi datur, tum comparative ad alios, quibus etiam distribuatur, ut sicut illæ suo modo, et pro sua proportionem recipiunt; ita et iste pro suo modo, ut comparato ad alios. Unde dicit S. Thomas 2-2, quæst. LXI, art. IV ad II, quod : « Si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ : in distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit secundum modum utriusque personæ. » Ecce quomodo requirit D. Thomas quod attendatur proportio personæ accipientis comparativæ ad alias personas, etiam accipientes, ut videlicet quælibet recipiat juxta modum suum et proportionem suam, et ita justitia distributiva attendit plurium proportionem ad accipiendam distributionem, ut unus tantum accipiat, quantum sua proportio exigit, et non æqualiter cum altero, sed proportionate. Sed tamen etiam attendit distributiva justitia proportionem in qua-

libet persona recipiente cum eo quod recipere debet, ut scilicet id recipiat quod sibi proportionatum, et conforme est: hoc enim maxime debet recipere distributor, ut ille cui aliquid datur, sit aptus, et proportionatus tali muneri aut oneri aut præmio. Et in hoc attenditur peccatum acceptionis personarum, quod est directe oppositum justitiæ distributivæ, quando videlicet in aliqua persona respiciuntur conditiones non facientes ad causam propter quam est dignus tali dono, ut docet S. Thomas ibi q. LXIII, art. 1. Ergo cum in hoc consistat peccatum contrarium justitiæ distributivæ, ipsa distributiva justitia maxime respiciet conditiones facientes ad causam, et consequenter proportionantes ad præmium vel donum quod quis recipit, et non solum proportionantes comparative ad proportionem aliarum personarum, quibus etiam distribuendum est. An vero essentialiter petat justitia distributiva respicere plures personas, et earum proportionem comparative ut distributiva sit, statim disquiretur: in hoc enim diversitas opinionum esse potest.

PUNCTUS DIFFICULTATIS.

IV. His suppositis, quæ omnino pertinent ad explicandam rationem formalem justitiæ distributivæ ut distinguitur a commutativa, restat videre, an ex parte suæ rationis formalis, et conditionum quas requirit tam ex parte materiæ, quam debiti et juris, et personarum, importet aliquam imperfectionem, ratione cuius Deo non possit attribui. Et quidem difficultas hæc potest tum a priori considerari ex ipsis conditionibus essentialiter requisitis et concurrentibus ad justitiam distributivam, an imperfectionem importent,

tum a posteriori ex effectibus, quia constat Deum retribuere præmia pro meritis, et supplicia pro peccatis, Rom. II: *In die justi judicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera ejus, iis quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quærent, vitam æternam; iis autem qui sunt ex contentione, et qui non acquiescunt veritati, ira et indignatio.* Servat ergo Deus distributionem in meritis et præmiis secundum judicium justitiæ, et tamquam supremus iudex, et Dominus. Oportet ergo videre ex qua justitia ista retributio, et distributio procedat, an ex justitia stricta, et speciali quæ sit propria species justitiæ, qualis est distributiva, an ex aliqua potentiali. Et si ex potentiali, quænam illa sit; si ex speciali et stricta, undenam oriatur obligatio et debitum in Deo, an ex promissione et pacto suo, an ante promissionem; in hac enim justitia ut oriatur debitum in distribuente, nullo modo videtur conducere pactum vel promissio, cum ex ipsa natura, et ratione boni communis, et rectitudine naturali distribuentis sine alio pacto, oriatur debitum sic distribuendi juxta æqualitatem proportionatam. Ex alia vero parte intercedere promissionem ad reddendam vitam æternam tamquam mercedem operibus bonis est expressus locus Concilii Tridentini sessio. VI, c. XVI. Quæ est ergo hæc justitia, quæ promissionem requirit ad debitum inducendum, cum distributiva justitia ex sua specie id non requirat.

SENTENTIÆ.

V. In hac ergo re, Vasquez, ut videmus articulo præcedenti, tenet in Deo non dari justitiam distributivam formaliter, et stricte dictam, ut

probat tota disputatio LXXXVI, in hac prima parte et aliis locis articuli præcedentis citatis. Sed quia in hac difficultate de justitia distributiva non possumus præseindere a justitia, seu debito reddendi præmia pro meritis, debetque assignari virtus a qua reddatur tale præmium, et quomodo ad id promissio Dei requiratur; ideo sententia Vazquez in hac parte continet duo.

Primum est de ipsa justitia distributiva Dei absolute sumpta prout respicit communiter omnes distributiones bonorum a Deo, tam rebus naturalibus, quam actionibus moralibus, videlicet quod talis justitia distributiva in Deo non est. Et præcipuum seu totale fundamentum est, quia Deus non distribuit bona et perfectiones creaturis, attendendo ad proportionem unius creaturæ cum alia, sed ad id tantum quod unicuique proprium est, ut aquæ frigus, ignicalorem, homini discursum, etc. non attendendo ad comparisonem et proportionem comparativam creaturarum inter se; sicut qui multis creditoribus debita restituit, unicuique secundum quod debet, non exercet justitiam distributivam, sed commutativam cum omnibus.

VI. Secundum, quod sentit Vazquez circa virtutem ex qua Deus reddit præmia meritis, est quod ex gratitudine illa reddit, pœnas autem pro peccatis non reddi ex vindicativa justitia, quæ est pars potentialis justitiæ, de qua agit S. Thomas 2-2, q. CVIII. Ratione vero promissionis adjunctæ reddere Deum præmia ex fidelitate, qua servat promissa, sed tamen condignitati meritorum, et retributioni præmiorum esse omnino accidentariam promissionem adjectam, et titulum fidelitatis. Nam etiamsi Deus promissionem nullam faceret (libere enim illam fecit) adhuc si ex gratia et charitate fierent

opera bona, essent ab intrinseco digna æterna vita, quia promissio extrinseca est, nec addit dignitatem operibus, sed supponit. Meritum autem sequitur necessario ad bonitatem, dignitatemque operis. Unde etiam ante promissionem dari potest in Deo effectus præmiandi illa, et hic affectus non est ex justitia, quia justitia respicit valorem operis, seu laborem, inde id quod reddit pro tali valore est pretium, non præmium, pretium autem non redditur pro actione ut humana est, sed ut utilis, vel commoda mihi, quod etiam reddi potest pro opere et labore bruti, ut pro conductione equi, vel labore bovis arantis. Quare affectus in Deo reddendi præmium pro meritis, non pretium pro valore, non pertinet ad justitiam, sed ad gratitudinem, quæ recompensat obsequia grata; adjuncta autem promissione, reddit illa præmia ex fidelitate. Ita pluribus locis Vasquez loquitur præsertim 1-2, d. CCXIII, CCXIV, CCXV, CCXVIII, et CCXIII, et I p. disp. LXXXV et XCI, præsertim capite xv. Quod vero attinet ad pœnas et supplicia, reddi illa non ex justitia vindicativa quæ nec est distributiva, nec commutativa, docet in hac prima parte, disp. LXXXV, cap. IV, num. XXVII, et sequitur Alarcon ubi supra cap. XII. Ex qua autem virtute tales pœnæ reddantur, respondet Alarcon num. XIII, reddi ex justitia legali, si ob commune bonum a Deo infligantur: si autem non attendatur commune bonum, sed hoc singulare objectum, ut iste tantum solvat, quantum peccavit, docet inferri a Deo ex quodam particulari attributo, quod potest vocari justitia vindicativa dummodo proprie vindicativa non sit, quia nullum concernit damnum pro quo vindicet.

Sententiam Vasquez sequitur Lorca II tomo 1-2, disp. XLIV de gratia, quantum ad hoc quod Deus reddat

præmium pro meritis ex gratitudine; sed disconvenit cum ipso, quia existimat fundari meritum de condigno apud Deum in pacto, et promissione Dei, quia licet ex promissione Dei solum videatur oriri obligatio fidelitatis, præsertim si propter opera inæqualia promittatur præmium, tamen si propter æqualia opera præmium promittatur, non consurgit solius fidelitatis debitum, sed etiam gratitudinis, ut retribuatur. Fatetur etiam intervenire aliquem modum justitiæ legalis vel legali similem in redditione præmii pro meritis.

MENS D. THOMÆ.

Nihilominus D. Thomæ sententia, et a nobis tenenda, docet in Deo dari justitiam distributivam, in illis enim locis ubi denegat Deo commutativam, tribuit ei distributivam, ut præcedenti articulo citavimus, et specialiter videri potest allegato loco in II, dist. XXVII, q. I, art. III, et in IV, dist. XLVI, q. I, art. I, ubi hoc expresse affirmat, et in III contra gentiles, cap. XCIII, circa finem. Dicit Vasquez, disp. LXXXVI, cap. II, D. Thomam in summa retractasse hanc sententiam de justitia distributiva, refertque id ex Capreolo in II, dist. XXVII. Et adducit pro se duo loca D. Thomæ alterum ex 2-2, q. CXIV, art. I, ubi negat in nobis simpliciter esse meritum ad Deum, quia non est justitia simpliciter, si autem esset distributiva, hoc non negaret. Alterum ex secunda secundæ q. LXI, art. IV ad 1, ubi docet in divino judicio servari formam, modumque justitiæ commutativæ, quod non staret si haberet justitiam distributivam, eamque servaret, modus enim commutativæ non compatitur cum modo distributivæ, cum sint oppositi inter se; quod si sentiret D. Thomas in Deo esse justitiam distributivam pro-

priam, melius argumento respondisset in eo non inveniri justum simpliciter, hoc est universaliter, quia solum invenitur tale justum, id est, distributivum, vel si etiam inveniretur commutativum, debebat concedere quod est ibi justum simpliciter, quod negat. Quia vero in hac quæstione XXI, a. I, expresse videtur D. Thomas concedere in Deo justitiam distributivam, dicit Vasquez, quod D. Thomas non ita clare loquitur, docens solum eam justitiam distributivam esse in Deo, qua gubernator alicujus reipublicæ vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem, ita quod sicut ordo alicujus multitudinis gubernatæ, monstrat in illa esse justitiam, ita ordo universi gubernati a Deo monstrat Dei justitiam. Solum ergo videtur concedere Deo justitiam quamdam gubernativam, quæ habet quamdam similitudinem distributivæ, non autem justitia distributiva est.

VII. Cæterum Vasquez minus accurate ponderavit locum istum D. Thomæ in quo adeo expresse ponit in Deo justitiam distributivam, quæ est species justitiæ specialis, ut non nisi in consequentem modum loquendi in D. Thoma ponendo, negari possit. In aliis autem locis citatis ex prima secundæ et ex secunda secundæ nullo modo justitiam distributivam in Deo negat; et ita cum eam hic concesserit, et in aliis locis ex sententiariis, et I contra gentiles non est cur retractationem istam D. Thomæ tribuamus. Igitur in hac quæstione XXI, art. I, incipit D. Thomas respondere difficultati sic: « Respondeo dicendum, quod duplex est species justitiæ, una quæ consistit in mutua datione et acceptione, etc. » Ubi aperte loquitur de specie justitiæ specialis, quia ponit hanc speciem esse commutativam justitiam quam Deo negat, hæc au-

tem species est specialis justitiæ : ergo quando dicit duplicem esse speciem justitiæ, de justitia speciali loquitur, quæ in hanc duplicem speciem dividitur : ergo etiam altera species quam condidit justitiæ commutativæ, est species justitiæ specialis, dicit enim quod est duplex species justitiæ : ergo si una earum est species justitiæ specialis, etiam et altera. Hæc autem altera species quam condidit commutativæ, dicit esse distributivam, ut patet illis verbis : « Alia est quæ consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum dignitatem suam. » Hic autem est proprius actus justitiæ distributivæ. Sive ergo dicatur illa justitia esse gubernativa, sive non, tamen illa de qua hic loquitur D. Thomas necessario est distributiva justitia, quæ est stricta, et specialis, quia loquitur de illa quæ est species justitiæ condidita contra justitiam commutativam, justitia autem quæ dividitur in istas duas species est justitia proprie, et specialiter dicta, ut docet ipse D. Thomas 2-2, q. LXI, art. I, in fine corporis. Hanc autem distributivam quam condidit commutativæ, ut speciem justitiæ, dicit esse in Deo, idque probat ex Dionysio VIII cap. de divinis nominibus, ubi dicit : « In hoc esse veram Dei justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum cujusque existentium dignitatem : » ergo veram et specialem justitiam distributivam in Deo, ponit. Item in eadem quæstione XXI, art. III, dicit quod : « In quantum perfectiones dantur a Deo creaturis secundum earum proportionem pertinet ad justitiam. » Ergo admittit materiam distributivæ, quæ est respicere proportionem personarum, ut juxta illas aliquid detur. Adde expressissimum locum S. Thomæ quem

Vasquez non affert, nimirum super Dionysium de divinis nominibus, capite VIII citato, lect. IV, ubi dicit quod : « Justitia convenit Deo secundum tres actus. Primo quidem secundum hoc quod est distribuere. Commutativa enim justitia in Deo locum non habet, sicut est in venditoribus, et emptoribus, quia ut dicitur Rom. XII : Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Sed attribuitur ei distributiva justitia, quæ non observat æqualitatem quantitatis, ut æqualia omnibus det, sed æqualitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignum est. » Ita D. Thomas.

VIII. Locus autem allatus a Vasquez ex prima secundæ non officit, quia ibi D. Thomas ostendit in nobis nullum esse meritum ad Deum nisi ex præsuppositione ordinationis divinæ, non ante ipsum : dat enim Deus nobis virtutem ad operandum, et id meremur ad quod Deus virtutem deputavit. Præsupposita autem divina ordinatione, non negat D. Thomas non habere rationem meriti, et Deum fieri debitorem simpliciter, non nobis, sicut in justitia commutativa requiritur, sed sibi ipsi, in quantum est debitum ut sua ordinatio impleatur, ut dicit illo loco ad tertium. Hoc autem est formale, et proprium justitiæ distributivæ, ut postea ponderabimus. Unde ex hoc loco non sequitur quod eam negaverit Deo, sed quod posuerit, supposita tamen ordinatione voluntatis ejus circa actiones nostras sine qua ad determinatam rationem meriti non destinantur. Locus autem ex secunda secundæ q. XCI, minus favet, quia Deum servare modum justitiæ commutativæ in recompensatione præmiorum, et pœnarum D. Thomas affirmat illis ipsis locis in quibus etiam in sententia Vasquez affirmat dari in Deo justitiam distributivam, scilicet in XXVII, dist. II, et in XLVI, dist. IV, ut supra ci-

tavimus : ergo modus justitiæ commutativæ non impedit distributivam justitiam in Deo, quia stat bene quod sine debito commutationis, sed ex jure, et debito rectitudinis circa bonum commune distribuat unicuique secundum suam dignitatem, et tamen inter valorem operum, et quantitatem præmii servet æqualitatem similem illi quæ fit inter duas res per commutationem ; sicut etiam in principe humano, dum exercet justitiam distributivam non omnino purificatur a commutativa, ex debito per modum contractus quod erga habet rem publicam et bonum commune.

IX. Et licet D. Thomas in illo argumento intenderet probare, quod omne justum simpliciter esset contrapassum, quod videbatur facilius solvi, dicendo in justitia divina solum inveniri justum distributivum quod non est contrapassum, tamen quia etiam servatur modus justitiæ commutativæ, oportuit D. Thomas ostendere, quod etiamsi iste modus inveniat, non tamen ideo est contrapassum, quia hic modus servatur ipso in divino judicio secundum quod recompensat præmia meritis, non prout accipit ab alio aliquid, vel reddit, quod est contrapassum, id est actio contra passionem. Sententiam hanc D. Thomæ sequuntur auctores quos citavimus præcedenti articulo pro hac parte.

FUNDAMENTUM EX RATIONE, QUOMODO
PACTUM DEI REQUIRATUR AD MERITUM.

X. Unicum fundamentum sententiæ nostræ est, quia justitia distributiva in sua ratione formali, et jure quod respicit, nullam dicit imperfectionem : ergo Deo non est deneganda. Antecedens non potest declarari nisi duplici medio. Primo,

afferendo perfectiones quas dicit justitia distributiva. Secundo, repellendo imperfectiones, quas illi attriduunt oppositi auctores. Perfectiones quas habet justitia distributiva sunt. Primo, quia pertinet ad superiorem erga inferiores : distribuit enim de communibus bonis unicuique juxta proportionem suam ; et sic non petit æquitatem inter personas, vel actiones earum ; unde huc ad perfectionem, et superioritatem spectat. Unde dicitur Matth. xxv, quod : *Dedit talenta unicuique juxta virtutem suam*. Et ad hoc etiam pertinet munus judicis, quod simpliciter perfectionem dicit, et passim in Scriptura Deo tribuitur quod sit omnium judex. Secundo, habet justitia distributiva jus et debitum fundatum non in aliquo accepto vel dato ab alio, sed in ipsa naturali ratione boni communis, et cum Deus ipse sit auctor, et causa totius boni communis, idem est oriri illud debitum, et jus distribuendi æqualiter ex ipsa natura boni communis, atque oriri ex eo quod Deus sibi ipsi debet, quia debitum est impleri ordinationem suam, ut dicit S. Thomas loco supra citato 1-2, q. cxiv, a. 1 ad iii. Unde ad perfectionem istius justitiæ pertinet, quod non fundetur, nec oriatur debitum, et jus ex ejus aliquo extraneo jure, vel actione, sed intra se habeat Deus sufficiens fundamentum, ut oriatur. Tertio, est perfectio istius justitiæ, quod versetur circa tale objectum, nempe ad tribuendum unicuique, juxta proportionem suam, et dignitatem : hoc enim maxime æquum est, et consequenter maxime decet a Deo procedere, juxta illud Psal. xvi : *De vultu tuo judicium meum prodeat, oculi tui videant æquitates* : et Rom. ii, Matth. xvi : *Qui reddet unicuique secundum opera sua*. Istas ergo proportionem ad æquitatem reducere, easque respicere ad

perfectionem Dei pertinet, quia auctor est omnis perfectionis, et res sic esse distributas, et earum proportionem ad æqualitatem redactas, perfectio magna est, quia ordinatio magna est, et res esse debite ordinatas, magna perfectio est.

XI. Imperfectiones autem quæ videntur inveniri in hac justitia sunt. Prima, debitum, et obligatio erga alterum extra se, quælibet enim justitia stricta et specialis habet esse erga alterum sub ratione debiti et obligationis; Deus autem nulli creaturæ extra se potest esse debitor, neque obligatus in vi alicujus juris, quod habeatur erga Deum, neque ex parte boni communis, seu reipublicæ, neque ex parte alicujus particularis, quia quælibet creatura, vel communitas creaturarum nullum jus potest fundare erga Deum aut obligationem, cum quidquid habeat, beneficio ipsius habeat. Quod si dicatur Deum constitui debitorem, non in vi juris alieni, sed ordinationis suæ, contra est, quia ista obligatio si totaliter oritur ex ipsa Dei ordinatione vel promissione, ad fidelitatem pertinebit, non ad justitiam distributivam, quia hæc solum respicit dignitatem, et proportionem intrinsecam personarum, quibus distribuendum est, quocumque pacto vel promissione remota. Posita autem promissione vel erit obligatio, et debitum ex fidelitate, vel ex alterius actione, et communicatione, quod ad justitiam commutativam pertinebit. Secunda imperfectio est, quia per distributionem transfertur dominium alterum cui datur, non autem remanet penes ipsum qui distribuit: si enim in se retinet quis dominium rei, quam distribuit, non est proprie distributio justitiæ, sed gratiæ, et magis procedit Deus, ut beneficus, quam ut iudex: constat autem Deum non posse a se abdicare dominium. Ter-

tia imperfectio est, quia justitia distributiva alligatur ad plures personas quibus distribuit per se et ex vi formæ distributionis, eo quod justitia distributiva proprie, et per se non respicit debitum et proportionem unius personæ in ordine ad rem, quæ sibi datur, sed proportionem comparative ad aliam, cui etiam distribuitur, ut videlicet detur mihi præ illo si sim dignior, vel e contra si sim minus dignus: servat enim justitia distributiva proportionem geometricam, quæ est proportio duorum vel plurium ad aliquid. Si autem solum attendatur in pluribus personis proportio, et debitum eorum ad rem quæ sibi danda est, hoc non extrahit tale debitum a jure commutativo, ut patet cum quis habet plures creditores, et omnibus solvit, id quod illis debet, licet non sint æqualia debita, non exercet in solvendo, seu restituendo munus distributivæ justitiæ, sed commutativæ. Deus autem cum diversis creaturis in esse naturæ distribuit diversas perfectiones, vel diversis actionibus moralibus diversa præmia seu supplicia, non distribuit illas secundum comparativam proportionem unius ad alterum, sed perinde ac si uni soli daret id quod sibi congruit, et aptum est: non enim dat aquæ frigiditatem comparative ad calorem quem dat igni, vel e contra; nec in supernaturalibus retribuit Petro tantam gloriam, quia Joanni dat minorem, aut e contra, sed unicuique dat quod sibi correspondet, perinde ac si unicus homo esset, et non plures: non ergo in his bonis distribuendis servat vim justitiæ distributivæ, sed solum providentiam, et sapientiam suam ostendit in diversis naturis seu rebus producendis, unumquodque juxta quod exigit.

Cæterum imperfectiones istæ nullo modo sunt de intrinseca et forma-

li ratione justitiæ distributivæ secundum se.

XII. Non prima, quia ad justitiam distributivam non pertinet, ut distributor sit debitor personis quibus distribuit, quasi ipsi constituentur creditores talis distributoris ex aliqua actione, vel jure proprietatis, seu quasi proprietatis erga ipsum ut de se constat, sed distributor si distribuat ex bonis communibus, quæ non sunt propria sua, sed communitalis, tunc tenebitur ipsi communitati, seu reipublicæ eique fiet debitor, quatenus dispensator ejus est, vel ex contractu, seu quasi contractu cum republica cujus est custos, vel ex lege Dei sibi imposita ut custodiat justitiam, et sic se habet princeps humanus. Si autem distribuat ex bonis propriis vel si ipsa bona communitalis sint sub dominio distribuentis, sicut omnia bona communia creaturarum sunt sub dominio Dei, et ab eo derivantur, tunc non poterit debitum aliquod nasci in distribuyente, nisi ex ordinatione sua, non solum per modum simplicis promissionis, quæ solum ex fidelitate impletur, sed ex promissione seu pacto oneroso, quatenus ordinat et dirigit ad ista præmia sub onere talium operum, seu actionum, et juxta earum proportionem et dignitatem se obligat retribuere: sicut qui instituit certamen, et proponit præmia ex bonis propriis, et non ex bonis reipublicæ, talis ex libera ordinatione sua proponit præmia, et proponit illa certantibus, cum ex natura rei ad id non teneretur, quantumcumque aliquis faceret eas actiones, quibus certamen exercendum est; et tamen si ex ordinatione voluntatis suæ proponatur certamen, et præmia sub onere laboris, et certaminis proponantur, non redduntur ex promissione simplici, et ratione fidelitatis, sed ex justitia distributiva, quæ tunc fundatur in naturali

æquitate, et rectitudine sic postulante quod ordo distributionis servetur juxta proportionem actionum; ex suppositione tamen quod sub onere talium actionum fiat promissio, et propositio præmiorum. Sic ergo cum omnia bona quæ Deus distribuit sint propria ipsius, et sub dominio suo, non adstringitur illorum distributioni tamquam custos aut dispensator ex contractu, aut quasi contractu cum ipsa communitate, et republica creaturarum, quia tam tota communitas, quam quæcumque bona creata sub perfecto ejus dominio sunt, sed adstringitur ex ordinatione sua, quatenus proponit ea creaturis sub onere faciendi hoc vel illud opus meritorium; et sub hoc onere promittens et ordinans, corona illa quam dat, est corona justitiæ, ut vocat eam Apostolus, non autem corona solius fidelitatis vel gratitudinis: non enim dicemus quod Deus reddet justis coronam gratitudinis, sed justitiæ. Nec obstat, quod ipsæmet actiones meritoriae, quibus creaturæ merentur istam coronam, etiam proveniunt ex Deo: et sic ipse dat præmia et dat merita et cum coronat merita nostra, coronat dona sua, ut sæpe dicit Augustinus ratione cujus non solum dicitur coronare nos in justitia sed etiam in misericordia, et miserationibus, Psal. cii. Non, inquam obstat, quia licet Deus sit Dominus, et auctor omnium, nec minus meritorum quam præmiorum, tamen etiam ejus est ordinare hoc ad illud, sicut unamquamque naturam ordinat ad fines suos, et dat illi proprietates, operationesque ad id conducentes, et proportionatas: sic ordinat et disponit, quod hoc donum ejus quod est meritum, sit competens, et proportionatum ad illud donum, quod est præmium et statuit hoc dari propter illud: quia ordinatione facta, ipse ex tali ordinatione sua fit debitor dandi

unum proportionate ad aliud, et non extra talem proportionem, quia hoc summa rectitudine sua sic ordinavit, licet omnia sint dona sua, sed tamen sic ordinata, et non alio modo data. Ad rationem autem justitiæ distributivæ quando sit distributio ex propriis bonis, et non ex bonis possessis a communitate, sed ipsa communitas, et bona ejus sunt sub dominio distributoris, sufficit quod obligatio et debitum sic distribuendi oriatur ex ipsa naturali rectitudine ordinationis propriæ, proponentis sub tali onere dona sua, et sub illa ordinatione dantis merita. Unde ex hoc quod Deus donet et merita et præmia, solum sequitur quod non sit debitor ipsis personis, ex aliqua earum actione, non tamen quod non sit debitor ipsis ex ordinatione sua, qua sic ordinavit illa dona sua et sub tali onere ea præbet.

XIII. Secunda imperfectio non obstat, quia distributiva justitia non petit abdicationem omnis dominii a distributore, sed largitionem alicujus dominii, ei cui dat prout est capax illius. Patet enim quod princeps potest servare justitiam distributivam largiendo bona communia in feudum aut emphyteusim, aut etiam solum donando usumfructum, in quibus casibus retinet vel totum dominium rei, vel saltem directum, et concedit feudalem. Et in universum in bonis quæ subditis dat princeps, nunquam abdicat a se dominium jurisdictionis, quod pertinet ad sua regalia. Non ergo est de essentiali ratione distributionis abdicatio omnis dominii a distributore, sed largitio alicujus. Sic Deus dando creaturis non abdicat a se dominium supremum, sed nostrum infimum, et creatum largitur, sicut fecit hominem ut præesset piscibus maris, et bestiis terræ, dominio scilicet humano, quod est sub supremo Dei. Alioquin non posset Deus vere dona-

re creaturis, si deberet abdicare a se dominium, quod ergo sufficit ad donationem gratuitam propriæ, et vere, sufficiet ad distributionem justitiæ, si hæc dona juxta proportionem dignitatis dantur, quia tunc non simplici donatione dantur, sed onerosa, et subratione meriti. Si ergo est sufficiens dominium in creatura ad accipiendam donationem simplicem a Deo, etiam ad onerosam, non obstat quod in utraque non abdicat Deus a se dominium: Deum autem multa nobis donare, passim Scriptura docet, ut Joan. III: *Sic Deus diligit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*: Roman. VIII: *Omnia nobis cum illo donavit*: II Petri I: *Per quem maxima, et petiosa nobis promissa donavit*.

XIV. Tertia imperfectio seu impossibilitas ponendi in Deo distributivam justitiam, in qua majorem vim facit Vasquez, et qui eum sectantur, certe non video, qua ratione adaptetur Deo, aut quomodo probetur ita Deum in largiendo creaturis dona, et perfectiones, attendere ad debitum et proportionem unius, quod non etiam ad proportionem aliorum, ad quorum comparisonem distribuit unicuique secundum suam virtutem, et dignitatem. Licet enim naturales proprietates, vel operationes dentur cuilibet creaturæ, attendendo ad absolutam ejus exigentiam secundum se, tamen aliquando etiam attenditur ad comparativam respectu proportionem quæ sunt in aliis, præsertim in distribuendis bonis, quæ superadjiciuntur aliquibus ut in illo loco Matth. XXV: *Dedit uni quinque talenta, alii duo, alii unum, unicuique secundum propriam virtutem*, ubi manifeste fit distributio talentorum comparative ad dignitatem, et proportionem diversorum. Et eodem modo: *Reddet unicuique secundum opera sua*, ut dicitur Matth. XVI. In hac enim redditione,

et attenditur ad proportionem uniuscujusque ad id quod sibi datur, et ad comparationem cum aliis quibus distribuitur, ut videlicet non omnibus detur æquale simpliciter, sed æquale proportionate. Nec obstat exemplum de eo qui restituit pluribus creditoribus debita, et ipsa debita inæqualia sunt, v. g. uni centum, alii quinquaginta, alii viginti: tunc enim illa inæqualitas in redditione debiti, non est ex justitia distributiva, sed commutativa: dicimus enim inæqualitatem illam respici per accidens in restitutione et satisfactione creditorum; per se enim solum respicit, ut unicuique detur, quod ei debetur jure suæ proprietatis, et dominii, quia suum est, quidquid illud sit sive multum, sive parum, æquale vel inæquale; perinde enim restitueret æqualia, si tantum deberetur creditoribus. At vero in distributione divina, juxta cujusque virtutem, et proportionem non attenditur æqualitas rei dandæ juxta jus fundatum in dominio, et proprietate alterius in ejus actione et commutatione erga Deum, sed in proportionem, et dignitate meriti quod non importat jus in re, neque jus proprietatis et dominii. Et ideo inæqualitas in his distributionibus est proportionalis, et fit secundum comparationem dignitatis unius erga alium, eo quod cujuslibet jure est sola proportio quam habet iste præ alio, vel minus quam alter. Cum ergo Deus reddat non solum pretium pro valore, sed præmium pro meritis, in his qui non habent jus in re secundum proprietatem et dominium, sed jus ad rem, juxta suæ dignitatis et virtutis proportionem, manifestum est quod non solum attendit Deus ibi exigentiam, et proportionem unius tantum erga id quod sibi debetur, sed exigentiam comparativam proportionis hujus cum altero: hoc enim inhibitum est necessario in distributione præ-

mii, seu boni communis juxta meritum, quando fit inter plures: tunc enim cum non sit debitum jure aliquo proprietatis seu dominii quod unusquisque habeat ad rem suam, sed solum propter dignitatem, et proportionem meritoriam, impossibile est adæquate quantum isti dari debeat et quantum illi, nisi faciendo comparationem hujus cum illo, quæ in ipsomet modo distribuendi inter plures involvitur.

XV. Præterea justitia distributiva per se, et ab intrinseco solum respicit, quod reddatur aliquid alicui propter debitum dignitatis, et proportionis suæ, non propter jus proprietatis, seu jus in re quod habeat, sed propter jus ad rem. Quod autem res illa dividatur actu et de facto inter multos, vel uni detur, per accidens est; ut patet cum præmium quod pluribus proponitur, seu ad quod plures concurrunt, est indivisum, v. g. præbenda, aut beneficium, et tamen datur ex distributiva justitia, imo etiam si plures oppositiones de facto non sint, sed tantum unus, attenditur ibi dignitas personæ ad illud præmium, non tamen fit comparatio ejus cum aliis, quia non sunt. Itaque non semper præmium dividi debet secundum proportionem plurium, imo unus tantum potest aliquando totum præmium acquirere. Unde dicit Apostolus, 1 Corinth. 1: *Nescitis quod hi qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit præmium?* Ergo non est de ratione distributivæ justitiæ dividere præmium actu, et de facto juxta plurium proportionem, sed potest salvari respectu unius. Sufficit quod virtualiter, et potestative respiciat plures, quia scilicet ita datur præmium isti, quod si essent plures, et posset dividi, juxta comparativam proportionem divideretur, et supposito quod uni solum potest dari, saltem attenduntur aliorum pro-

portiones ut minores et repellendæ a præmio, licet non ut præmiandæ, et saltem hoc modo fit comparatio inter plures proportiones. Et sic semper habetur attentio ad plures personas in justitia distributiva, aut actu, aut virtute, et in potentia: de omni enim justitia distributiva dicit S. Thomas 1-2, quæst. lxi, art. iv ad iii, quod: « Non attenditur in justitia distributiva æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit juxta modum utriusque personæ. » Cum ergo Deus aliquando det præmium, seu donum uni tantum, repulsis aliis, ut minus dignis aut indignis, aliquando distribuat præmium inter plures juxta quod uniuscujusque meritum et proportio exigat, ex hac parte non est ei impossibilis distributiva justitia.

XVI. Quod vero recurrit p. Alarcon supra citato capite, num. iii, ad hoc quod Deus non potest ligari debito legali, sine quo vera, et specialis justitia nequit subsistere, nec versatur circa bona temporalia, sine quibus nulla rigorosa justitia datur, omnino ad rem non est. Nam respicere in justitia bona temporalia, solum est de ratione justitiæ humanæ, et politicæ, quæ contractus istos, et officia temporalia respicit, non de ratione justitiæ secundum se, alias non posset exerceri inter Angelos, et inter homines quoad honores, aut jura mere spiritualia: hoc enim omnino materiale est ad justitiam. Dari autem debitum legale in Deo, id est, ex aliqua lege vel alieno jure ortum est impossibile, sed datur debitum legale, hoc est quod sit ipsamet lex et sic ad formalem rationem distributivæ justitiæ sufficit quod oriatur hoc debitum ex ipsa naturali rectitudine et ordinatione distribuentis, volentis se obligare, non solum ratione fidelitatis, quæ oritur ex simplici promissione, et obligat ad ve-

rificandum promissum, sed ratione promissionis, et ordinationis onerosæ, quæ proponit, et promittit aliquid sub onere actionis magis vel minus digne, et proportionem habentis comparabilem cum aliis, et tunc obligat justitia distributiva ex ipsa naturali ratione, ut servetur æqualitas proportionalis inter partes, ut jam supra extensum est, et hoc est debitum legale distributivum non commutativum.

XVII. Ex his sequitur, quomodo necessaria sit ordinatio et pactum aliquid seu promissio ex parte Dei ad meritum, nec solum extrinsece se habeat, ut putat Vasquez, de quo amplius tractabitur in 1-2, in materia de merito ad quæstionem cxiiv. In præsentī solum dicimus, quod ordinatio, et pactum Dei non requiritur ad dandam dignitatem, et valorem operibus intrinsecum: pactum enim aliquid extrinsecum illi est, et supponit, non facit dignitatem operum, hæc enim ex gratia Dei provenit, qua posita, per seipsam dignificat, et grata reddit ipsa opera, et intrinsecum valorem eis præbet, quem a pacto nullo modo habere possunt, etsi pactum cadit super opera dignificata a gratia, jam supponit valorem in eis intrinsecum; si autem non cadit super opera dignificata per gratiam, semper intrinsece, et in suo valore manebunt inæqualia, et inferiora præmio: pactum vero superveniens non erit ad dandum præmium pro æquivalenti opere, sed pro inæquali si quidem inæquale esse supponitur: ergo non serviet tale pactum ad constituendum illam redditionem præmii in linea justī, quia non in linea æqualis, sed inæqualis. Requiritur nihilominus pactum seu ordinatio Dei tamquam conditio ad meritum, et non ut dans intrinsecam dignitatem propter duo, alterum ex parte Dei, alterum ex parte nostra.

Ex parte quidem Dei, ut reddatur debitor illius præmii pro talibus operibus: quod enim respectu principis et distributoris humani est lex imposita illi a Deo ut servet iustitiam, est in Deo ordinatio sua, et voluntas: ipse enim sibi est regula, et lex, et operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, et sibi ipsi debitor est, non alteri. Et præterea, quia Deus est supremus Dominus, et universalissima causa, non solum rerum, sed et actionum nostrarum, et de omnibus facere potest quod voluerit sine ulla læsione juris créaturarum. Unde potest illas actiones et merita nostra accipere alio titulo quam propter præmium, quia suasunt titulo creationis, et summum dominium habet in illos, et ex influxu suo pendent, ut sint multo magis quam a nostro. Unde sicut ego possum de re mea disponere sicut voluero, ita Deus potest disponere de illis operationibus meis sicut voluerit, et dare vel denegare illis præmia, sicut ego actionem meam possum tali recompensatione cumulare vel omni recompensatione destituere. Ad hoc ergo ut actiones meas Deus velit illo determinato præmium honorare, et non alio titulo velle habere, requiritur ordinatio divina ad tale præmium obtinendum de facto, quia licet illo sint digna secundum se, et ex vi valoris intrinseci, tamen de facto non obligant Deum ad utendum illis pro tali titulo, et ad reddendum tale præmium, sed alio titulo potest illa acceptare, ut ergo Deus determinate se obligaret ad tale præmium de facto reddendum pro talibus operibus, indiget ordinatione vel pacto suo, quia de se indifferens est ad hoc ut illa acceptet pro ratione sui supremi dominii, vel pro reddendo tali præmio, vel pro alio titulo. Ex parte quoque nostra requiritur illa acceptatio sub illo onere, quia posset homo dicere, quod

gratis vellet laborare, et opera illa facere, et cedere juri suo: nemo enim prohibetur juri suo cedere, sicut qui laborat in vinea nihil dicens aut petens a domino vineæ, non obligat de iustitia ad reddendam sibi mercedem, quia potest id sponte facere. Sed tamen si homo vellet sic cedere juri suo, et gratis Deum colere, hoc ipsum ex Dei inspiratione, et influxu ac directione haberet; unde tandem hoc totum reducitur in ordinationem Dei, quia est causa omnium; et sic oportet quod determinet propter quid velit unumquodque fieri. Advertendum est tamen quod hoc pactum, seu ordinatio, non est necesse quod superveniat ipsi gratiæ datæ a Deo, sed in ipsa voluntate qua illam dat efficienter et ut causa ejus involvitur ordinatio propter quam dat illam ad talem finem, et pro tali præmio ut de facto acquirendo per talia opera.

QUID DE GRATITUDINE ET VINDICATIONE DEI?

XVIII. Præter fundamentum hucusque explicatum, quod est a priori, restat etiam fundamentum quasi a posteriori, quia retributio seu distributio præmiorum fit a Deo per aliquam virtutem, seu attributum, et non est aliud quam iustitia. Non fidelitas sola, non gratitudo, non vindicativo pro malis. De fidelitate ostenditur, quia fidelitas de se solum et ex vi suæ formalis rationis solum respicit veritatem, et impletionem ejus, etiamsi sit in simplici promisso. Præmium autem non solum redditur meritis ratione veritatis implendæ, sed ratione onerosæ actionis, quæ fit a me intuitu illius præmii, et cum ordine ad illud, licet illud onus non sit secundum aliquid juris commutativi, quod est jus dominii, et proprietatis, sed secundum

jus proportionis, et dignitatis, ut tale præmium reddatur proportionate ad alios, qui etiam concurrunt ad tale præmium. Quare sola fidelitas non potest reddere hanc æqualitatem et constituere justum proportionate, quia ad ipsam solam non pertinet nisi reddere verum, et implere quod promisit, et quod dixit in veritatis semel dictæ, sive fit in materia gratuita, sive cnerosa, non autem ad ipsam pertinet jus servare, neque quod est jus dignitatis et proportionis ad aliquod præmium respicere, neque quod est dominii et proprietatis seu valoris ad aliquod præmium vel ad aliquam commutationem.

XIX. De gratitudine late probat Suarez dicto libro XII de gratia, capite xxx, non esse in Deo, eo quod non respicit aliquid a creatura sibi factum tamquam beneficium, aut gratuitum obsequium, cum Deo fieri non possit beneficium e creatura, neque aliquod obsequium ita gratis, quod non magis sit debitum. Gratitude autem proprie solum recompensat beneficia, id quod gratis fit erga aliquem ratione cujus gratiæ redduntur benefacienti ab eo qui recipit beneficium. Quare dicendum est quod gratitudo potest accipi dupliciter. Uno modo proprie, et stricte quatenus accipitur relate ad beneficium seu obsequium, indebitum et gratis factum, sicque fundat debitum morale seu honestatis, non rigorosum, et legale, quod est debitum agendi gratias et retribuendi beneficium nobis gratis impensum, quod ad decentiam virtutis spectat, non ad juris obligationem et exigentiam. Alio modo potest considerari gratitudo non sub hac stricta, et propria ratione, ut fundat debitum recompensandi gratuitum beneficium, aut obsequium gratis impensum; nec ut respicit benefactorem, sed generali quadam ratione

qua voluntas ex propria ratione teclæ inclinationis complacet de bono et illi gratum, sicque debet illi affectum bonum, et ex bono affectu sequitur deberi bonum effectum, et promotionem talis boni ex ipsa decentia talis voluntatis. Primo modo non est in Deo gratitudo formaliter, nec si esset illa sufficeret ad retributionem præmiorum pro meritis juxta æqualitatem proportionis. Secundo modo non est gratitudo de qua loquimur in præsentia, quæ est pars potentialis justitiæ, neque ad illam spectat specialis hic actus retribuendi et distribuendi præmia juxta proportionem meritorum.

XX. Primum declaratur sic, quia gratitudo, ut est recompensativa beneficii gratuiti seu indebiti (et ad idem reducitur obsequium indebitum, quia in eo quod non debetur beneficium est) habet imperfectionem intrinsece annexam, quæ Deo est impossibilis, scilicet quod possit a creatura recipere beneficium, aut aliquid indebitum rigorose et proprie loquendo; quia omne bonum quod a creatura procedit, beneficium Dei est, et ab ejus influxu libero et gratuito procedit, quia saltem habet esse in rerum natura, et hoc ex libera Dei voluntate est: si ergo omne bonum, omnis actio, omne obsequium quod creatura dare potest beneficium Dei est, et ab eo procedit, implicat quod ipse Deus in aliquo sit beneficiatus a creatura et creatura exhibeat ei beneficium, pro quo debeat Deus gratias agere: hoc enim magnam imperfectionem Deo inferret, et est omnino impossibile, considerando summam dependentiam creaturæ a Deo in omni re, et actione sua: in omnibus enim beneficio Dei est quidquid est, et in ipso vivimus, movemur, et sumus, unde etiam quæ accipimus de manu ejus reddimus ei. Quomodo ergo benefi-

cium ei præstare possumus, et indebitum obsequium, si quidquid ei præstamus, hoc ipso quod damus, ab eo accipimus; si ergo potest Deus accipere a nobis beneficium, potest et a se, quia ab eo est quidquid est.

XXI. Et confirmatur, quia ut dicit D. Thomas 2-2, quæst. cvi, art. iii, ad iv, servo in quantum exhibet opus servitutis non debetur gratitudo, quia ut adducit ex Seneca in tertio de beneficiis: « Quamdiu servus præstat quod a servo exigitur, et ministerium est, ubi plusquam a servo necesse est, beneficium est. » Ubi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium; et ideo etiam servis ultra debitum facientibus, gratiæ sunt habendæ. Sed creatura comparatur ad Deum cum tam stricta servitute, ut quidquid ei præstat, non sit plusquam a servo, sed totum sit ut ex Dei dominio, et voluntate fluens in ipsam, quia omnes operationes ejus a Deo sunt, quod non ita contingit in servo hominis, quia non habet omnes actiones ei subjectas, neque ab ipso ut a causa influente derivantur. Ergo, etc.

XXII. Dices: Nec etiam Deus omnia sub præcepto jubet hominibus, et sic non omnia ex servitute reddit Deo, sed quædam sunt opera supererogationis ad quæ homo non tenetur: ergo respectu talium potest Deus habere gratitudinem, sicut Dominus servo in his quæ facit gratis, et ut amicus. Et præsertim quia homo per gratiam non est servus sed amicus, juxta illud Christi Domini Joan. xv: *Jam non dicam vos servos, sed amicos*. Ergo aliquid potest respicere Deus in homine, non tamquam in servo, et consequenter ut objectum gratitudinis.

Sed contra hoc est, tum quia, ut bene vidit Suarez ubi supra, homo non solum meretur per opera supe-

rerogationis, sed etiam faciendo opera præcepta: ergo saltem ista quæ facit ex præcepto, non respicientur a Deo titulo gratitudinis, et tamen vere et propriæ meretur perilla, et Deus intuitu eorum dat præmia: ergo non ratione gratitudinis Deus omnia merita præmiat, sed secundum alteram virtutem, et illa erit justitia distributiva. Deinde, quia aliud est opera supererogationis non esse sub præcepto, sed sub consilio propter suam perfectionem, aliud quando fiunt, non esse beneficia Dei sed potius gratis, et indebite impendi ab hominibus ipsi Deo. Primum est verum, sed secundum falsum cum potius hæc opera quando fiunt ex majori auxilio, et beneficio Dei fiant, et majus donum in illis faciendis accipit homo a Deo, et sic minus ei donat ex se, sed plus ex acceptis a Deo. Ut autem aliquis faciat ultra debitum servitutis, et mereatur gratias, requiritur quod id quod facit sit de suo, non ex beneficio alterius acceptum. Quod vero dicitur homines justos esse amicos Dei non servos, respondetur per gratiam tolli servitutem peccati, non servitutem subjectionis, et dependentiæ: nam etiam justis servi Dei dicuntur et ita amicitia ad Deum non tollit subjectionem, sed addit consortium, et familiaritatem ad Deum, ideoque in eo magis oneratur homo beneficio divino, quam ipse ei beneficium impendat, juxta illud Bernardi serm. xv in psalmum qui habitat: « Onerat cum exonerat Deus, onerat beneficiis cum exonerat peccatis. »

XXIII. Quod vero etiam si poneretur in Deo gratitudo, non sufficeret ad faciendam distributionem præmiorum, inde deducitur, quia gratitudo respicit aliquid recompensandum quatenus titulo gratuito, et ultra debitum nobis aliquid impenditur; distributio autem præmii

respicit aliquid factum titulo oneroso, et per modum laboris, aut certaminis, et quia sic ordinatur a Deo ut hoc modo fiat; ideo merito retribuit Deus præmium, ut mercedem, et coronam intuitu illius operis ut habentis proportionem, et condignitatem cum præmio, non ut obsequium aut beneficium gratis impensum, quod solum respicit gratitudo, quia ut dicit D. Thomas citata quæstione CVI, a. VI: « In benefaciente hoc præcipue commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit ad quod tenebatur; et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis. » Igitur motivum retributionis in præmio pro meritis cum sit motivum faciendi æquale juxta dignitatem, et proportionem accipientis, opponitur motivo gratitudinis, quod est impendere aliquid gratis propter gratis collatum. Unde solutione ad tertium dicitur S. Thomas quod: « Sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis attenditur æqualitas rerum, ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquis exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset. » Gratitudo ergo solum reddit aliquid ex abundantia voluntatis, et motivo decentiæ, justitia autem ex alligatione ad debitum proportionis et dignitatis ejus, qui debet recipere præmium, et sic gratitudo non respicit proportionem plurium personarum, sicut retributio præmiorum, sed solum beneficium sibi impensum.

XXIV. Et ex hoc etiam deducitur

quomodo gratitudo large sumpta pro complacentia, et affectu grato erga bonum non sufficiat ad distributionem præmii secundum debitum justitiæ, quia ille affectus licet imitari videatur gratitudinem, in quantum procedit ex promptitudine animi, et ex abundantia voluntatis et affectus erga benefactorem, et inde potest derivari acceptio gratitudinis, ut omne quod fit ex abundantia voluntatis et affectus largo modo dicatur gratitudo; tamen hoc non versatur specialiter circa constituentem, vel retribuendam æqualitatem præmii attendendo ad proportionem et dignitatem personarum, quod specialiter debet attendi in retributione præmiorum pro meritis. Et sic illa gratitudo large sumpta non inducit motivum speciale faciendi hanc æqualitatem, de quo solum loquitur in præsentia.

Quod attinet ad vindicationem seu justitiam vindicativam, sciendum est ex D. Thoma 2-2, q. CVIII, art. II, quod ponitur quædam specialis virtus, quæ est pars potentialis justitiæ ad propulsanda nocumenta, et injurias, quæ vocatur vindicativa justitia; et sicut gratitudo est virtus ad retribuendum bona pro beneficiis seu benefactis gratuitis, sic vindicatio est ad retribuendum pro malis, repellendo illa. Sed tamen ut ibi in solutione ad primum docet S. Thomas, punitio malorum secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus commutativæ justitiæ, secundum autem quod pertinet ad immutationem alicujus personæ singularis, a qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis. Itaque vindicativa, ut est pars potentialis justitiæ pertinet ad defensionem personalem, et privatam, quam quis facit vel per se ipsum quando vis vi repellitur, vel recurrendo ad potestatem publicam quando non

est defensio pure naturalis, sed juridica. Vindicativa autem secundum quod est a justitia publica quæ malefactores afficit pœnis, et peccata punit, sic pertinet ad justitiam strictè dictam, quæ servat formam justitiæ commutativæ quatenus reddit tantum pro tanto in mensura pœnarum, licet in se sit distributiva, quatenus respicit porportiones delinquentium et majorem vel minorem dignitatem aut indignitatem personarum. Hinc ergo patet manifeste quod vindictio, ut est pars potentialis justitiæ, non habet locum in Deo, sed solum illa quæ pertinet ad publicam justitiam, quia Deus semper operatur ut universalis causa, et auctor, et ut gubernator creaturæ, atque adeo secundum formam potestatis publicæ, quia potestatis supremæ, non ut se defendens a malis et propulsans illa; et sic si retribuit pœnas pro delictis, et mala propulsat, non est ex justitia vindicativa, quæ est pars potentialis justitiæ, quæ propulsat mala modo privato, et ut id pertinet ad privatam personam. Et sic non pertinet ad ipsam respicere proportionem et indignitates peccatorum ut distribuatur pœnæ, neque formam commutativæ justitiæ in his attendere, ut tantum pro tanto reddatur, sed solum propulsare a se mala ut nociva, et se defendere sive per se ipsum, sive per potestatem publicam, recurrendo ad illam quod Deo non convenit. Solum ergo habet vindicare per modum judicis non per modum defendentis se, et ut privata persona, quærentis repellere malum ex quodam debito naturalis defensionis, vel ex decetia quadam virtutis, quatenus convenit nobis damna vel injurias nobis illatas repellere pro loco, et tempore. Deus autem tamquam princeps summus eas repellit, et juxta mensuram unicuique dilecto a se taxatam juxta illud Apoc. xviii:

Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum: ergo modo legali punit, id est, juxta taxam legis, et sic ex justitia publica quæ est propria et stricta.

XXV. Dices: Non punit Deus peccata ex debito legali, sed solum ex quadam decetia morali, quia potest libere non punire, sed indulgere: constat enim quod plures peccatores non punit, sed eis indulget: ergo non operatur ex debito rigoro, sed ex decetia quadam morali, quia decet Deum fontes punire.

Confirmatur, quia vindicativa, quæ est inter partes potentiales justitiæ, propulsat damnum et injuriam sibi illatam; Deo autem nullum damnum infertur ab homine quod debeat propulsare, et cum alias propriam injuriam possit quis remittere, et indulgere, non exercet strictam justitiam et secundum debitum legale in hac vindicatione.

Respondetur quod de facto non facit Deus remissionem peccatorum sine plena et rigoroza satisfactione, quia gratia quam dat, est per Christum, et consequenter per satisfactionem plenam. Itaque aut punit æternaliter pœna a se taxata, aut remittit ex satisfactione fide jussoris qui est Christus. Sed dato quod Deus sine ulla satisfactione indulgeret peccata, sicut potest de potentia absoluta, dicimus quod nihilominus quando punit ex justitia et debito legali punit, quia juxta taxatam pœnam a lege justa quam ipse Deus statuit: *Pro mensura enim peccati est et plagarum modus*, Deut. xxv, et Apoc. xviii: *Quantum glorificavit se, etc.* Et hoc sufficit ut dicatur ex æqualitate justitiæ, et juxta proportionem, et merita delinquentium punire, et hoc est ex justitia et debito legali id facere. Sed tamen quia hoc debitum legale non est ei impositum ab aliqua lege superiori,

sed ipse sibi est lex, potest ex supremo dominio suo, et pœnas occultas remittere propter bonitatem suam, quæ est bonum maxime commune, et radix omnium legum. Sicut etiam in humanis princeps supremus potest quandoque ob bonum publicum et non instante parte, remittere pœnas et delicta, sicut David remisit Absaloni, et tamen negari non potest quod princeps quando punit ex justitia stricta, et ex debito legali puniat; non ergo ex eo quod Deus qui est summus princeps possit relaxare injurias, tollitur quod ex debito legali et rigoroso illas possit punire, quod juxta modum taxatum a se punit. Unde dicit D. Thomas, 2-2, q. LXVII, a. IV ad II, quod: « Deus habet supremam potestatem judicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum est ei pœnam remittere, præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur, quod est contra ipsum, non tamen remittit pœnam secundum quod docet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix. » Quæ ultima verba satis indicant agnoscere D. Thomam debitum legale in Deo, cum punit et infert pœnam juxta legem, cum etiam remittendo agat juxta id quod est radix omnium legum.

Ad confirmationem respondetur, quod Deus respicit propriam injuriam ut injuriam summi principis, et sic maxime pertinentem ad bonum publicum et commune. Unde non est locus vindicandi et propulsandi illam ex justitia vindicativa, quæ est pars potentialis justitiæ, quia hæc solum propulsat damna particularia per modum defendentis, non judicantis, ut dictum est, et sic procedit ex quadam decentia, et debito morali vel propulsando vel indulgendo injurias, non autem judicando ex debito rigoroso et legali, sicut Deus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

Fere omnia argumenta opposita soluta sunt ex probatione nostri fundamenti, ostendendo non esse aliquam imperfectionem in justitia distributiva, ob quam possit negari Deo. Breviter tamen repræsentabo vim omnium argumentorum. Possunt enim fieri argumenta ex triplici capite. Primo, ad probandum esse aliquam imperfectionem in justitia distributiva, ob quam non possit attribui Deo. Secundo, ex eo quod solum ex debito morali, non ex legali Deus reddit præmia, vel pœnas infert: hæc enim est omnis materia justitiæ distributivæ. Tertio, quia in præmiis reddendis solum attendit affectum, qui est debitum gratitudinis, non æqualitatem in effectu, qui est debitum rigorosum justitiæ.

XXVI. Primo ergo arguitur, quia debitum legale et rigorosum repugnat Deo erga creaturas: sic enim esset ligatus illis ex debito, quod est imperfectionis: ergo repugnat justitia distributiva stricte dicta, quia hæc respicit debitum rigorosum erga alterum: si enim non esset tale debitum, esset solum debitum morale et ex decentia virtutis quod solum pertinet ad partem potestativam justitiæ. Nec valet dicere quod Deus est debitor sibi ipsi, quia hoc ipso non est justitia stricte dicta, quia ejusdem ad se non est proprie justitia, sed si est debitum justitiæ, debet esse in ordine ad alterum extra se: hoc autem est maxima imperfectio in Deo quod sit debitor creaturæ, cum ex parte creaturæ nullum sit datum vel acceptum, nullumque fundamentum ad talem obligationem inducendam in Deo. Et præsertim cum justitia rigorosa et propria versetur circa bona tem-

poralia, ad quæ non coaretatur justitia in Deo.

Confirmatur, quia D. Thomas perpetuo dicit quod Deus in judicio suo quo infert pœnas, vel dat præmia, servat modum justitiæ commutativæ ut 2-2, q. LXI, a. IV ad I, et q. CVI, a. I ad II, et q. CVIII, a. II ad I, quod non compatitur cum ratione justitiæ distributivæ proprie dictæ. Et hoc ideo, quia in operibus nostris debitum justitiæ fundatur in valore et labore operis, huic autem correspondet præmium, pretium autem pertinet ad justitiam commutativam, nec solum correspondet actioni humanæ, ut humana est, sed etiam actioni bruti, ut cum conducitur animal, et meretur pretium. Ergo præmii distributio in quantum præmium, et ut distinguitur a pretio, non pertinet ad justitiam, quia non fundatur in valore, et labore, nec in aliquo dato, vel accepto a merente: nihil enim nos Deo damus: *Quis enim prior dedit illi, et retribuetur ei?* Ergo solum pertinet ad debitum morale, et ad decentiam, seu honestatem virtutis talis redditio.

Confirmatur secundo, quia Deus non attendit in distribuendis bonis et perfectionibus suis creaturis, sive quoad naturalia, sive quoad moralia, aut supernaturalia ad proportionem comparativas unius creaturæ ad aliam, sed ad cujusque creaturæ debitum, et connaturalitatem, seu coaptationem cum eo, quod sibi debetur; et sic perinde se habet erga quamlibet creaturam, ac si illa tantum esset, cui debet dare id quod dat. Non ergo ex justitia distributiva tribuit, quia hæc solum respicit proportionem geometricam, et comparativam unius ad alterum, non debitum quod unicuique proprium est, etiamsi diversis debitoribus inæqualia debita reddantur, sicut creditor debens multis inæqualia de-

bita, et solvens omnibus ex justitia commutativa restituit, non ex distributiva.

XXVII. Hæc argumenta sunt præcipua fundamenta Vasquez. Et ad illa jam manet responsum ex dictis. Cum enim quæritur quomodo Deus possit esse debitor propriæ et strictæ creaturæ, respondetur quod hoc debitum licet exerceatur circa personas ad extra, non tamen debitum ex ipsis personis oritur, neque ex aliquo jure quod in re habeant, et sic non subjicitur illis distributor, sed superior manet. Potest tamen manere subjectus bono communi, seu reipublica ex quasi contractu cum ipsa, de providendo illi, et distribuendo bona ejus communia secundum æquitatem, aut etiam ex lege alicujus superioris sibi id præcipientis. Sed hoc non est de ratione distributoris ut sic, sed talis distributoris, scilicet creati, qui non habet plenum dominium in rempublicam sed est quasi minister, et custos ejus, aut etiam minister Dei a quo habet legem et directionem ejus quod debet agere. In summo vero distributore, scilicet in ipso Deo hoc debitum nascitur ex ejus naturali rectitudine et æquitate, seu lege, quæ est ipsemet ratione cujus Deus habet debitum exercendi istam distributionem juxta proportionem personarum, quibus distribuendum est. Et sic cum dicitur esse Deum debitorem, sibi tollit propriam rationem justitiæ, distingo; esse debitorem sibi, ut termino, seu persona, cui aliquid reddendum est, concedo; esse debitorem sibi ut principio et fundamento obligationis et debiti, reddendæ tamen, et exercendæ in ordine ad alterum, nego: debitum enim quod Deus habet ad creaturam, debitum quidem est ad illam, sed non oritur ex jure, et actione ipsius, sed ex ordinatione Dei; et ideo Deus non est debitor creaturæ;

licet implicat debitum creaturæ, quia hoc debitum non nascitur ex ipsa creatura, sed ex ipso Deo, nec ordinat Deum ad creaturam, sed creaturam ad Deum, quæ est doctrina D. Thomæ hic q. XXI, art. 1 ad III, sufficit enim justitiæ, ut sit inter diversas personas tamquam inter extrema in quibus exerceatur, non tamen requiritur quod ratio et fundamentum hujus juris, seu debiti sumatur in una persona ex jure alterius quo onerat alteram: id enim solum requiritur in justitia commutativa, ut diximus articulo præcedenti, non distributiva, in qua totum onus nascitur ex ipsa exigentia boni communis, et cum bonum commune primordialiter sit in Deo, ex ipsamet oritur hoc debitum, ut explicatum est; et sic creatura non est creditrix talis debiti, licet ipsi ut extremo et termino reddatur.

XXVIII. Ad primam confirmationem quod attinet ad loca S. Thomæ jam supra diximus ipsum loqui de modo, et forma justitiæ commutativæ, quæ servatur in præmiis et suppliciis reddendis ex parte materiæ, seu ex parte effectus, quem facit in ipsa materia, ut scilicet tantum reddatur pro tanto, non ex parte juris, seu debiti quod per se respicitur a distributiva justitia in præmiis reddendis, quod scilicet non sit jus commutativum, et fundatum in jure proprietatis, et domini alterius, vel commutationis et actionis, quam facit erga me, sed sit jus proportionis et dignitatis cujusque, juxta quod exigit bonum commune. Et quantum ad rationem, dicimus quod in operibus id quod respicitur per modum valoris et pretii ejus pertinet ad justitiam commutativam, quæ respicit æqualitatem rei ad rem secundum valorem. Id autem quod respicitur in valore secundum quod facit dignitatem, et proportionem ad bona communia ut

distribuenda per modum præmii, pertinet ad justitiam distributivam. Itaque valor, ut pretio æstimabilis secundum se est communis actionibus humanis, vel operibus et rebus inanimatis; valor autem operum ut dignificans personam respectu alicujus præmii est proprium actuum humanorum, et respicit æqualitatem proportionis reddendam a distributore, non æqualitatem rei taxandam secundum valorem.

XXIX. Ad secundam confirmationem jam supra responsum est, ostendendo quomodo etiam Deus respicit proportionem plurium, ut diverso modo dignificantem diversas personas ad retribuenda præmia, et quomodo etiam justitia distributiva respicit proportionem cujusque ad id quod sibi dandum est per modum dignitatis et coaptationis personæ ad tale præmium, non per modum debiti, ex vi dati, aut accepti ab alio, quod est juris commutativi.

XXX. Secundo arguitur, quia ad distribuenda præmia juste, sufficit vel debitum decentiæ moralis, vel rectitudo providentiæ seu justitiæ legalis respicientis bonum commune: non ergo requiritur stricta et propria justitia distributiva. Antecedens probatur, nam in primis id videtur dicere Anselmus in prologo. c. x: « Justus es, non quia reddis debitum, sed quia decet te summe bonum, » et Aristoteles v ethicorum dicit quod: « Dei judicium in infligenda pœna non fit secundum justitiam distributivam. » Deinde, quia totum fundamentum debiti, quod est in justitia divina, non nascitur ex creatura, nec ex jure ipsius erga Deum, nec ex ipso bono communi creato, quia totum hoc creatura est, sed nascitur ex ipsa rectitudine Dei, hæc autem non fundat strictum debitum et legale,

sed solum decentiam moralem, quam Deus habet ad se: ergo tota ratio justitiæ fundatur in solo debito morali Dei ad se; non ergo est proprie justitia distributiva. Quod si supponit ordinationem, seu pactum Dei, ad hoc sufficit fidelitas divina ut salvetur pactum si attendit ad obsequium creaturæ, ad hoc sufficit gratitudo; si denique ad rectam dispositionem, et directionem boni communis, et partium ejus, ad hoc sufficit divina providentia, et justitia legalis, quæ est in ipso architectonice, ut in supremo principe: ergo superfluit ista justitia distributiva stricte dicta.

XXXI. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem ex auctoritate Anselmi, respondetur ex D. Thoma hic q. XXI, art. I ad III, quod justitia in Deo quandoque dicitur condecencia suæ bonitatis, quandoque retributio pro meritis, et utrumque modum transit Anselmus dicens: « Cum punis malos justum est, quia eorum meritis convenit, et cum pareis malis justum est, quia bonitati condecens est. » Itaque Anselmus ibi tangit modum illum condecenciæ, non tamen negat veram retributionem pro meritis, quia hæc etiam decet Deum, non tamen est solum debitum decentiæ, sed debitum juris distributivi, licet non per modum debiti ordinantis Deum ad creaturas, et ex jure creaturarum orti, sed ex ordinatione sua, et sic negat debitum illud imperfectum, Aristoteles vero non negat absolute justitiam distributivam Deo, sed docet modum commutativæ servare in pœnis infligendis, non autem habet distributivum modum cum imperfectione, scilicet cum subjectione ad bonum commune.

Ad secundam probationem dicimus, quod debitum illud quod respicitur a justitia distributiva non nascitur aut fundatur in aliqua ac-

tione vel jure ipsius creaturæ, sed tamen exercetur circa creaturam; et nascitur ex rectitudine naturali Dei, et ex bonitate divina. Itaque decentia illa quam Deus habet ad se, et debitum illud quod habet ad se, est causa et radix debiti quod exercet erga creaturas ex ordinatione sua, et hoc secundum debitum est strictum et legale, sed causatum a Deo ex illa decentia et debito quod habet ex se, quatenus illa decentia est causa universalis omnis rectitudinis et justitiæ servandæ in creaturis, quod unico verbo dixit D. Thomas citato loco ex secunda secundæ, q. LXVII, art. IV ad II, quod: « Remittit pœnam secundum quod decet suam bonitatem, quæ est radix omnium legum, » ubi cum decentia bonitatis divinæ ponitur radix omnis legis, et consequenter omnis debiti legalis. Fundatur ergo hoc debitum legale ad creaturas in debito decentiæ divinæ, quatenus radicaliter est principium omnis legis, et omnis debiti quod fit juxta leges: debitum autem quod est juxta legem est debitum legale, licet hoc non noscatur in Deo ex lege sibi imposita a superiori, sed ex lege quæ est ipsa ejus voluntas. Et sic distinguit D. Thomas in hac quæstione XXI, art. I ad III, quod aliquid est debitum Deo, aut etiam est debitum creaturæ: « Et utroque modo, inquit, Deus debitum reddit: debitum enim est a Deo ut impleatur in rebus id quod sapientia et voluntas ejus habet, et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod debetur. Debitum etiam est rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. » Et quod dicitur sufficere fide-

litate solam ad reddendum debitum secundum proportionem, et dignitatem cujusque, respondetur non pertinere hoc ad fidelitatem, sed solum implere veritatem Dei, sive in simplici promisso, sive in oneroso, ut supra ponderavimus. Providentia autem Dei, et justitia legalis est sufficiens ad danda ista præmia radicaliter et causaliter, quatenus sic decet bonitatem et sapientiam Dei, non formaliter, quia supposita ordinatione Dei, redditur debitum strictum, et legale ad ministrandum justitiam creaturis, et hoc pertinet ad justitiam distributivam, quæ est subordinata et originata a legali seu providentiali, et ex illa oritur, tamquam ex lege et rectitudine boni communis.

XXXII. Denique nota, quod licet in merito attendatur potius effectus, quam affectus merentis, ideoque charitas maxime facit ad meritum: debitum autem decentiæ est quod respicit affectum, debitum autem legale, quod respicit effectum, et sic recompensare effectum pertinet ad gratitudinem, quæ facit æqualitatem voluntatum, non rerum, ut docet S. Thomas 2-2, q. cvi, art. v ad iii. Tamen affectus charitatis in merito attenditur, ut dignificans et dans valorem operi, ideoque pertinet ad justitiam recompensare ei præmium. Affectus vero ut facit promptitudinem operis, reddit illud gratiosum; et sic recompensatur a gratitudine debito morali, et decentiæ tantum.

ARTICULUS V.

An et quomodo sit in Deo misericordia?

In præsentī quæstione XXI, art. iii, docuit D. Thomas misericordiam esse maxime tribuendam Deo, se-

cundum effectum, non secundum passionis affectum. Unde dubitant aliqui, an formaliter sit attribuenda Deo misericordia simpliciter loquendo. Quod totum reducitur ad illam quæstionem, an in suo conceptu formali dicat aliquam imperfectionem, a qua non possit purificari, et sic Deo sub formalitate sua attribui.

I. Breviter, quia res ista non multum habet controversiæ, notandum est quod misericordia ex suo objecto formali respicit miseriam, seu malum alienum ut repellendum, et subveniendum in quantum displicet. Et quia id quod nobis displicet causat tristitiam, seu dolorem in nobis, inde est quod motivum ad misericordiam, quod est displicentia mali aliena, causat in nobis dolorem seu tristitiam, tum sensibilem in appetitu, quando res ipsa quæ displicet sensibilis est, tum spiritualem in voluntate, quæ est tristitia seu simplex displicentia. Reputatur enim malum alienum quasi proprium per affectum, et sic generat dolorem et displicentiam in nobis. Quare requiritur in nobis virtus moralis, quæ secundum regulas rationis moderetur istum motum, tum in voluntate, justam et debitam displicentiam de malis alienis assumendo; tum moderando dolorem appetitus sensitivi de malo alieno, ne aut sit nimius, aut nullus, sed quantum requiritur, ut subveniamus malo alieno secundum quod possumus; ad hoc enim principaliter respicit misericordia, ut scilicet effectum istum faciat, qui est subvenire malo alieno; ex affectu tamen voluntatis, quo displicet illud malum, et sic voluntarie movetur ad tollendum illud. Quod totum est doctrina D. Thomæ hic, et 2-2, q. xxv, a. iii, in corpore et ad quartum.

II. His suppositis certum est in Deo non esse misericordiam prout

importat dolorem appetitus sensitivi, nec prout dicit virtutem moderativam talis passionis, quia quod sensibile est longe abest a Deo. Nec etiam est motus voluntatis misericordia prout contristans, quia Deus non est capax tristitiæ, solum ergo in Deo est affectus, quo amando creaturas displicent ei defectus et mala earum, et inde movetur ad subveniendum illis : cum enim de facto expellat ista mala, et subveniat nobis, necesse est quod habeat affectum expellendi illa, et quod displiceant ei, alias non moveretur ad expellendum sine affectu : ille ergo affectus imperfectionem non dicit, cum talem effectum habeat, et tam perfectum. Et hæc est formalis et essentialis ratio misericordiæ : quod enim ex hoc sequatur dolor et tristitia, est aliquid naturale et per modum consecuti in misericordia, ra-

tione subjecti in quo est, cui non potest aliquid displicere, nisi cum aliqua tristitia vel dolore consecuto ; id tamen non pertinet ad formalem rationem, quæ ex parte objecti respicitur : hæc enim solum importat malum ut depellendum sive ex parte subjecti miserentis sequatur dolor et tristitia, sive non. Et ideo formaliter salvatur misericordia in Deo, semotis imperfectionibus ex parte subjecti consecutis, non solum quia hunc effectum habet, qui est expellere miseriam creaturæ, sed ut habet affectum voluntarium, quo facit illum effectum : de hoc enim loquebatur D. Thomas in articulo secundo cum dicit : « Originem huius esse ipsam bonitatem Dei qua tolluntur defectus ; » constat autem non tolli a Deo nisi per liberum actum, qui est affectus voluntatis.

QUÆSTIO XXII.

DE PROVIDENTIA DEI.

SUMMA LITTERÆ.

Tractatum de prædestinatione aggredientes, a providentia in communi, cujus pars quædam prædestinatio est, incipimus, de qua etiam egit S. Thomas in hac quæstione xxii, antequam in sequenti agat de prædestinatione.

Circa providentiam ergo in communi quatuor considerat S. Thomas. Primo, subjectum ejus, an scilicet Deo conveniat. Secundo, objectum ejus an circa omnia versetur. Tertio et quarto, modum ejus, scilicet modum ex parte Dei, et modum ex parte creaturæ. Ex parte Dei, an immediate provideat omnibus per se ipsum. Ex parte creaturæ, an imponat eis necessitatem propter suam infallibilitatem.

In articulo ergo primo ostendit Deo convenire providentiam, quia convenit ei ordinare et dirigere creaturas in finem per aliqua media, eo quod per intellectum agit in illas : ordo autem et dispositio in mente gubernatoris de rebus sibi subjectis pertinet ad providentiam, quæ est pars prudentiæ, quia hoc est providere rebus, scilicet dirigere illas ad aliquem finem per convenientia media.

In articulo secundo ostendit objectum circa quod versatur providentia, esse omnem creaturam, nec aliquid subtrahi ab ejus gubernatione, ut aliqui dixerunt. Tantum enim se extendit ejus providentia, quantum ejus causalitas ; quia omnia causat per intellectum, ex intentione et fine operando, et non fortuito, nec præter suam intentionem : id enim esset magna imperfectio : causalitas autem Dei ad omnia se extendit, quia omne esse creatum, participatio ejus est : ergo ad omnia se extendit ejus providentia.

In articulo tertio explicat modum istius providentiæ, ut tenet se ex parte Dei, scilicet an immediate provideat omnibus. Et dicit quod in providentia sunt duo, scilicet gubernatio quantum ad ordinem, et dispositionem, quæ est in mente gubernatoris et executio, qua hunc ordinem in rebus exequitur. Et primo modo providentia est immediate in Deo de omnibus, quia per suum intellectum omnia attingit, et disponit. Quoad secundum vero exequitur multa per causas secundas, quas constituit causas aliorum effectuum, non propter defectum suæ virtutis, sed ex abundantia suæ bonitatis, quia communicat ei hoc ipsum, quod est causare in alia.

In articulo quarto ostendit modum providentiæ ut tenet se ex parte creaturarum, scilicet quod non omnibus imponatur necessitas, sed etiam contingentia, et libertas relinquatur non obstante infallibilitate ejus ex parte Dei, eo quod ista infallibilitas nascitur ex universalissimo modo operandi Dei, a quo nihil potest subduci, sed providet, et causat omnia ; et ita dat etiam ipsam contingentiam, et libertatem : inde non vult solum

quod res fiat absolute, sed quod fiat tali modo, v. g. libere, vel contingenter, quia etiam ipsummodum Deus causat, et ita est infallibile, quod res fiat tali modo, scilicet contingenter ex parte sua, et infallibiliter ex parte Dei.

QUÆSTIO XXIII.

DE PRÆDESTINATIONE.

SUMMA LITTERÆ.

Tractat D. Thomas de prædestinatione. Primo, absolute in se. Secundo, comparative ad alia. Absolute in se, quoad an est et quid est : comparative, tum in ordine ad suum oppositum, quod est reprobatio, tum in ordine ad suas causas, tum in ordine ad suos effectus.

In primo ergo articulo ostendit id quod pertinet ad quæstionem an est, dari in Deo prædestinationem, quia sicut pertinet ad providentiam communem Dei ordinare res in suos fines proportionatos et debitos, ita ordinare hominem in aliquem finem excedentem naturam ejus; scilicet in vitam æternam ut efficaciter consequendam. Unde ordo transmittendi creaturam rationalem in talem finem efficaciter, petit specialiores Dei providentiam, et hæc est prædestinatio.

In articulo secundo ostendit quid sit prædestinatio, scilicet quod ex parte Dei est illa activa transmissio in vitam æternam, quæ est in mente divina. Ex parte autem prædestinati non ponit aliquid ipsa providentia (prout est in mente prædestinantis, tamquam actus immanens) sed ponit aliquid executio per modum causæ efficientis quatenus relinquit aliquos effectus in prædestinato.

In articulo tertio incipit consideratio prædestinationis comparativa. Et primo, comparat illam ad suum oppositum quod est reprobatio, inquirens an Deus aliquem reprobet. Et respondet affirmative, quia pertinet ad providentiam summam Dei etiam permittere aliquos effectus sine reparatione, eisque æternam pœnam constituere, sicut e contra ad æternum præmium aliquos destinare. Et sic reprobatio est pars providentiæ, sicut prædestinatio.

In articulo quarto incipit comparare prædestinationem ad suas causas. Et potest causa prædestinationis attendi vel ex parte Dei per electionem: ad gloriam, ex qua oritur quod electis provideat de mediis convenientibus: vel ex parte nostra per aliqua merita vel opera, quibus mereamur prædestinari. In hoc ergo articulo agit de electione Dei ad gloriam, et ostendit quod illa præsupponitur ad prædestinationem: est enim prædestinatio mediorum præparatio et dispositio ad consequendam gloriam. Hæc autem supponit finem esse volitum his quibus talia media præparantur. Et quia hic finis non est volitus omnibus efficaciter, sed aliquibus præ aliis, ideo non solum supponitur delectio ad gloriam, sed etiam electio.

In articulo quinto comparat prædestinationem ad aliam causam, quæ tenet se ex parte nostri, et inquit an talis causa detur. Et respondet quod ad omnes effectus prædestinationis, etiam ut includunt primam gratiam et vocationem, nulla potest dari causa ex parte nostri, neque ex aliquibus meritis in alia vita factis, antequam animæ infunderentur corpori, ut putavit Origines, neque ex meritis in hac vita factis, aut ex aliquo bono initio meritorum, ut Pelagiani et Semipelagiani putaverunt, neque ex bono usu nostri arbitrii futuro et præviso, ut alii posuerunt, distinguentes inter id quod est ex gratia, et id quod ex libero arbitrio, quia omnia ista tenent se ex parte naturæ, et non possunt esse ratio vel causa gratiæ datæ per prædestinationem. Et sic tota collectio prædestinationis solum habet pro causa meram Dei liberalitatem.

In articulo sexto incipit comparare prædestinationem ad effectus suos. Primo, quantum ad certitudinem ejus in prædestinatis. Secundo, quantum ad numerum prædestinatorum. Tertio, quantum ad media et instrumenta quibus adjuvatur. Et in hoc articulo sexto ostendit esse certam salutem prædestinati ex infallibilitate divinæ providentiæ, licet libertatem, et contingentiam ex parte causarum inferiorum non auferat, sed promoveat.

In articulo septimo inquit de numero prædestinatorum, et docet duo. Primum, quod apud Deum iste numerus est certus et definitus ex quadam principali prædefinitione, quia quodlibet individuum prædestinatum principaliter, et per se Deus præordinat. Secundum, quod definire hunc numerum an tot homines prædestinentur, quot Angeli ceciderunt, vel quot remanserunt, vel quot creati sunt, soli Deo relinquendum est.

In articulo octavo inquit de orationibus quibus juvatur prædestinatio. Et dicit prædestinationem, ut tenet se ex parte Dei, non posse precibus sanctorum fieri. Sed tamen ex parte effectuum potest unus effectus ex alio juvari, et sic propter preces sanctorum potest alicui dari gratia, quæ est effectus prædestinationis.

QUÆSTIO XXIV.

DE LIBRO VITÆ.

SUMMA LITTERÆ.

Liber vitæ metaphora est, qua Scriptura declarat specialem designationem prædestinatorum ad vitam æternam, sicut in libro apud homines conscribuntur illi, qui ad aliquod munus destinantur, vel illa de quibus specialis ratio habetur. Et ideo tria D. Thomas tractat. Primo, quid sit iste liber vitæ : secundo, de quo sit, an solum pro gloria : tertio, an aliquis de illo deleatur.

Circa primum docet articulo primo, librum vitæ esse ipsam notitiam Dei, qua firmiter retinet aliquos electos et prædestinatos ad vitam æternam, eo

quod liber apud nos habetur, tum ad succurrendum memoriæ, tum ad designandum eos qui ad aliquid eliguntur.

Circa secundum docet in articulo secundo librum vitæ solum esse pro vita gloriæ, eo quod prædestinatus eligitur ad vivendum vita æterna tamquam ad finem. Et licet ei detur gratia tamquam medium; tamen proprie non eligitur aliquis ad medium, sed ad finem, sicut miles non eligitur ut armetur, sed ut pugnet et consequatur victoriam.

Circa tertium docet articulo tertio quod in libro vitæ quidam sunt simpliciter scripti, id est, in paginis gloriæ ex prædestinatione Dei, et tales nunquam delentur de libro vitæ. Quidam sunt scripti solum secundum quid, id est, solum in paginis gratiæ pro præsentis tempore, et tales possunt deleri de libro vitæ, quia solum ad tempus datur illis gratia, quæ quidem est dignitas et jus ad vitam æternam, sed cadunt ab isto jure.

DISPUTATIO VII.

DE ESSENTIA PRÆDESTINATIONIS.

ARTICULUS I.

An detur in Deo prædestinatio, quod sit ejus objectum, et definitio?

I. Prædestinationis vox in Scriptura, patribus, et scholasticis valde celebris, ex duplici significatione destinationis derivatur, quam D. Thomas indicat quæst. vi de verit. art. i. Nam destinatio duo significat. Primo, designationem internam per aliquod statutum, et decretum aliquid faciendi. Secundo, designationem externam, quæ est effectus prioris, quatenus aliquis mittitur ad exequendum id quod decretatum et statutum est. Primo modo sumitur destinatio in Scriptura, II Macchab. vi, ubi dicitur de Eleazaro, quod : *Destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem*; et II Corinth. ix : *Unusquisque prout destinavit in corde suo*, id est, prout statuit. Secundo modo dicitur, I Macchab. i : *Destinaverunt aliqui de populo et abierunt ad regem*; et I Corinth. iv : *Puto quod Deus nos Apostolos ostendit tamquam morti destinatos*, id est,

ad mortem missos. Et sic D. Thomas q. vi de verit. art. i, probat prædestinationem importare directionem ad finem, quia quando aliquis destinatur tamquam nuntius, dirigitur ad aliquid faciendum.

Quia ergo destinatio sumpta pro missione exteriori ad aliquid faciendum oritur ex destinatione sumpta pro decreto præordinante, et statuente, sicut executio oritur ab ordinatione; ideo frequentius prædestinatio sumitur pro ipso decreto præordinante seu prædefiniente sicut Hieronymus supra, cap. i ad Ephes. ad illa verba : *Qui prædestinavit nos, etc.* dicit quod : « Prædestinare est prædefinire : » et Augustinus, lib. vi : « Hypognosticon, inquit, id quod bonum est præscientia prædestinat, id est, prius quam sit in re præordinat. » Et libro de prædestinatione sanctorum, cap. x : « Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus, præscire autem potens est etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata. » Et de bono perseverantiæ, cap. xviii : « Prædestinasse, est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus. » Quem sensum sequitur et explicat S. Prosper in responsione ad capitula Galilæorum, cap. xv, et ad objectiones Vincentianas, objectione x, et sequentibus. Hæc autem acceptio prædestinationis est valde generalis pro

omni providentia seu decreto ordinante et designante aliquid ut fiat convenienti modo ex intentione et non fortuito. Qua ratione D. Thomas ostendit dari prædefinitionem Dei ad omnes effectus causarum secundarum, dum dicit quæst. III de verit. art. VII, quod : « Omnes effectus secundi ex Dei prædefinitione proveniunt. »

Cæterum quia inter omnes creaturas totius universi specialissime apud Deum designati sunt illi qui ad vitam æternam præordinantur : sic enim per antonomasiam prædestinati vocantur signati Apocalyp. VII : *Vidi numerum signatorum centum quadraginta quatuor millia signati* ; et ad Ephes. I : *In quo et signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ* : ideo prædestinatio in communi usu theologorum sumitur pro illa ordinatione et præparatione Dei, qua designantur et destinantur aliqui a Deo ad vitam æternam, juxta illud ad Ephes. I : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum* ; et Rom. VIII : *Quos prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*.

II. In hoc sensu sumpta prædestinatione, res est extra omnem controversiam, et sancita de fide, quod in Deo ponenda sit, sicut patet ex locis allegatis, quæ loquuntur de prædestinatione ad vitam æternam, sicut etiam dicitur Actorum XIII : *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam* : et Lucæ XII : *Quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*. Nec de hac veritate dubitatum est nisi vel ab aliquibus gentilibus, qui in totum negaverunt providentiam divinam, aut saltem ab istis inferioribus subtraxerunt, de quibus dicitur Psalm. XCIII : *Et dixerunt : Non videbit Dominus, nec intelliget Deus Jacob* : et Job XXII, ex eorum persona dicitur : *Nubes lati-*

bulum ejus circa cardines cæli perambulatur, nec nostra considerat, contra quos agit D. Thomas infra q. XXII, art. II et III contra gent. cap. LXXXIX : vel etiam ab atheistis qui negantes immortalitatem animæ, negaverunt consequenter prædestinationem ad gloriam, de quibus dicitur Sap. II : *Et nescierunt sacramenta Dei, nec speraverunt mercedem justitiæ, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* : vel denique ab aliquibus hæreticis, qui ex prædestinatione Dei negaverunt nostram libertatem, et consequenter veram prædestinationem fateri non poterant, quæ sine libertate in adultis non potest salvari, quia tollit merita et consequenter gloriam per modum coronæ. Hi autem fuerunt illi de quibus diximus supra disp. III, art. III in fine, et art. IV, quod induxerunt hæresim prædestinatorum, cujus meminit Baronius anno Christi 490, quæ ponebat prædestinationem necessitantem liberum arbitrium. Quod etiam videntur secuti monachi illi ad quos Sanctus Augustinus scripsit librum de gratia et libero arbitrio, et librum de correptione et gratia, quorum etiam meminit epist. XLVI et XLVII, et primo retractationum, cap. LXVI, qui cum efficacia gratiæ dicebant non stare libertatem nostram. Quod rursus istis temporibus suscitaverunt Calvinistæ, ut late egimus supra disp. III, art. V. Qui omnes hæretici etsi non negaverint directe prædestinationem ad gloriam, tamen ita illam ponebant, quod omnino evacuabant, tollentes liberum arbitrium, sine quo non sunt merita neque gloria per modum præmii.

Cæterum omnes isti errores manifeste convincuntur falsitatis, ex eo quod negant principia notissima, et in fide, ut ex locis allatis constat, et in lumine naturali, scilicet Dei providentiam, immortalitatem ani-

mæ et nostram libertatem. Quæ in præsentī non sunt discutienda sed supponenda. Sufficit nunc dicere quod apud admittentes ista principia, non invenitur dubitatio de prædestinatione ad gloriam propter manifesta loca Scripturæ quæ allata sunt, quæ probant illam dari. Et ratio suadet quia convenientissimum est, Deum qui est maxime bonus, et consequenter maxime communicativus, optimo modo se communicare. Quod fit per fruitionem ipsius in se. Et quia est finis ultimus creaturæ, ut ostendetur 1-2, q. II, debuit se communiter omnibus exhibere assequendum. Non sic de unione hypostatica, quæ non pertinet ad fruitionem finis omnibus communis; et sic non debuit communicari omnibus, sed constituit summam communicationem Dei, quæ pertinet ad rationem capitis, et sic debuit communicari uni, id est, Christo.

Stabilita ergo hac veritate de prædestinatione ipsa quoad an est, restat ejus tradere definitionem. Duplicem autem acceperunt theologi, et communiter tradunt juxta duplicem illam acceptionem destinationis supra explicatam. Nam secundum quod significat internum decretum præordinans, et præparans media ad consequendam gloriam, definitur ab Augustino lib. de bono perseverantiæ, cap. XIV: « Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » Secundum aliam vero acceptionem destinationis in ordine ad mittendum seu transmittendum aliquem ad aliquem finem, definitur a D. Thoma in præsentī articulo primo quod: « Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in vitam æternam, » quod etiam aliis verbis dici solet, quod: « Prædestinatio est

præparatio gratiæ in præsentī, et gloriæ in futuro. » Quam etiam definitionem tradit S. Thomas hic art. II, argumento IV. Quæ definitiones etiam exprimunt internum actum et decretum Dei, in quo consistit prædestinatio, sed sub respectu transmissionis, quæ est secunda acceptio destinationis, quæ oritur et supponit primam. Et omnes istæ definitiones rectissime traduntur, nempe per suum genus, et differentias, seu aliquid loco generis. Loco generis ponitur *ly* præparatio, *ly* ratio transmissionis, quæ generali nomine significant providentiam efficacem, seu ordinationem et decretum efficax quidquid illud sit. Per illam autem particulam in vitam æternam vel quibus certissime liberantur, etc. designatur differentia hujus specialis providentiæ, quæ respicit specialem finem ut materiam, scilicet gloriam æternam, et media quibus ad illam perducitur efficaciter.

III. Ex quibus excludes aliquas definitiones recentiorum minus aptas, in quibus suas volunt inculcare opiniones, sicut est definitio Molinæ super hanc quæstionem XXIII, art. 1, disp. 1, quod: « Prædestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus prævidet creaturam rationalem perducendam in vitam æternam cum proposito eundem ordinem exequendi. » Quæ definitio tacite inculcat scientiam mediam, quia dicit esse ordinem mediorum, quibus Deus prævidet, non autem dicit, quibus Deus præparat creaturam rationalem perducendam, etc. Prævisio autem mediorum sine præparatione a Deo facta, est scientia media. Augustinus autem dicit quod prædestinatio est præscientia, et præparatio beneficiorum, non sola præscientia. Nam, ut ipse Augustinus dicit supra citatus: « Præscire potest Deus etiam quæ ipse non

facit, non autem prædestinat, nisi quæ ipse facturus est. » Ergo non sufficit ad prædestinationem fieri ex mediis prævisis, sed etiam præparatis a Deo, ut media prædestinata sint. Et hoc omittit in sua definitione Molina. Aliam definitionem nihilo meliorem, sed multo longiorem tradit p. Alarcon, tractatu IV de prædestinatione disp. II, cap. III, eamque dicit tradi conformius doctrinæ patrum et scholasticorum, videlicet. quod : « Prædestinatio est voluntas sola dandi media efficacia gratiæ, quibus infallibiliter consequetur gloria per decretum quod infallibiliter erit ex divina promissione dandi gloriam his qui usque in finem in gratia perseveraverint. » Sed hæc definitio longissima, et propterea non parum vitiosa, inculcat in definitione multa quæ ad disputationem pertinent, non ad definitionem. Nam in primis dicit quod prædestinatio est voluntas sola, cum tamen in disputatione positum sit an prædestinatio sit actus voluntatis vel intellectus. Secundo, infallibilitatem mediorum ad consequendam gloriam ponit ex decreto, quod erit ex promissione divina, etc. ubi facit infallibilitatem mediorum dependentem ab aliquo decreto futuro orto ex alia promissione Dei, quod totum est sub opinione et disputatione undenam sumatur efficacia et infallibilitas mediorum, an ex præparatione divina antecedenti, an ex decreto futuro conditionate. Hæc omnia in definitionem infarcire, est velle res dubias et disputabiles voluntaria definitione terminare. Omitto alias definitiones : sufficit in istis duabus ostendisse quam infructuose a definitionibus certis, et brevibus communi theologorum assensu tritio receditur.

OBJECTUM FORMALE PRÆDESTINATIONIS.

IV. In objecto prædestinationis et considerantur personæ prædestinatæ, et finis ad quem prædestinantur, et media quibus prædestinantur. Personæ vocantur finis cui, gloria vocatur finis qui. Et est difficultas quodnam ex his sit principalius, et formalius objectum. Nam ex una parte videtur quod gloria seu gratia, quæ sunt res volitæ personis, sit objectum formale. Nam persona videtur esse subjectum, non objectum prædestinationis, unde substantia prædestinati non numeratur inter ejus effectus, quia subjectum prædestinabile est. Requiritur ergo alia formalitas, sub qua prædestinatio respiciat personas, et agat de illis, et hæc constituet objectum formale, non persona ratione sui : nam potius persona de se est indifferens ut prædestinetur vel reprobetur : ergo per aliquid superadditum personæ secernitur prædestinatio a reprobatione, illud ergo erit objectum formale seu ratio formalis objecti prædestinationis.

Et confirmatur, quia prædestinatio formaliter est providentia supernaturalis : ergo objectum ejus formale debet esse supernaturale : supernaturalis enim et naturalis providentia in Deo distinguuntur penes objecta volita, non penes ipsum Deum volentem, qui in se semper supernaturalis est, sed persona prædestinata non est aliquid supernaturale ratione personæ, sed ratione rei ipsi volitæ, quæ est gratia et gloria : ergo ab ipsis sumitur ratio formalis objecti, non a personis.

V. Ex alia parte videtur persona esse objectum principale et formale prædestinationis, si quidem idem est objectum prædestinationis quod di-

lectionis, et electionis, si quidem prædestinatio ex dilectione personæ procedit, juxta illud Psalm. xvii : *Salvum me fecit, quoniam voluit me :* et Rom. ix : *Jacob dilexi, Esaum autem odio habui*, id est, illum prædestinavi, hunc reprobavi, sed dilectio amicabile habet pro objecto formali, et principali personam non autem rem, quam illi volumus, si quidem amicus diligitur propter se : ergo in prædestinatione persona est objectum principale. Similiter gubernatio, et providentia principaliter respicit personas, quam res si quidem personæ sunt quæ gubernantur, non autem res ad quas diriguntur, sed res gubernatæ recipiunt a gubernante motionem, et impressionem ut dirigantur ad suum finem, sicut sagitta recipit impressionem a sagittante ad suum finem, ut docet S. Thomas 1 part. q. ciii, art. i. Constat autem quod principale objectum gubernationis, et directionis non est impressio recepta in re gubernata, sed res ipsa cui fit impressio.

Respondetur adæquatum objectum prædestinationis utrumque respectum includere, et ad personas et ad res, ad finem qui et ad finem cui. Inter ista autem duo objecta, id quod habet rationem formalis rationis est finis qui, seu res volita, non persona. Prima pars deducitur ex D. Thoma qui in præsentī articulo primo docet quod prædestinatio est pars providentiæ quantum ad objecta, quia videlicet non datur in Deo diversitas actuum, quorum unus sit pars alterius, sed datur diversitas objectorum, quorum unum se habet ut pars alterius, quatenus hæc providentia specialis respicit aliqua ex objectis providentiæ communis. Explicans autem quæ sint ista objecta secundum quæ prædestinatio dicitur pars providentiæ, inquit solutione ad tertium quod :

« Prædestinari convenit Angelis et hominibus, licet illi nunquam fuerint in statu miseriæ : motus enim non sumit speciem a termino a quo sed ad quem, et hic est vita æterna. » Ergo sentit quod objectum prædestinationis utrumque respectum debet includere, et ad personas, et ad res, ita quod personæ vere pertinent ad objectum quod, sed res, scilicet gratia et gloria se tenent ex parte termini formalis ad quem, qui dat speciem motui. Quod enim personæ etiam pertineant ad rationem objecti constat, quia illud est objectum alicujus potentiæ vel actus, quod ab eo denominatur attingi, sicut illud est objectum quod visionis, quod denominatur videri, sive se habeat ut objectum materiale, sive ut formale : ergo illud est objectum prædestinationis, quod denominatur prædestinari ; hoc autem convenit personis : ergo ipsæ pertinent ad objectum prædestinationis. Quia vero non respiciuntur a prædestinatione secundum se, et in sua substantia consideratæ : sic enim sunt indifferentes ad prædestinari, vel reprobari ; consequenter oportet quod prædestinatio dicat respectum ad ipsam gloriam, et gratiam, et non sistat in personis, ut inde sumat rationem formalem.

VI. Et hinc sumitur secunda pars nostræ responsionis, scilicet quod res ad quas est prædestinatio, præbent objectum formale prædestinationi. Et hoc sumitur ex D. Thoma, quia ex una parte fatetur, quod prædestinatio dicit respectum ad gratiam, ut causa ad effectum, et actus ad objectum, ubi jam fatetur pertinere ad rationem objecti, ut docet in hac quæstione, art. ii ad iv. Ex alia vero parte dicit loco citato articuli i ad iii, quod terminus ad quem prædestinationis a quo sumit speciem, est vita æterna. Constat autem, quod objectum tenens se ex

parte termini ad quem, et dans speciem alicui motui, est objectum formale, quia objectum formale est quod specificat : ergo non ipsa persona prædestinata, sed res, seu terminus ad quem est prædestinatio pertinent ad rationem objecti formalis. Et idem constat ex ratione supra adducta, quia persona de se est indifferens, ut pertineat ad prædestinationem, et reprobationem, et subjiciatur providentiæ communi vel particulari : ergo ex sola ratione personæ non potest sumi ratio formalis prædestinationis, quæ distinguat illam a reprobatione, vel constituat in ratione providentiæ supernaturalis, si quidem persona supernaturalis non est, sed solum gratia et gloria, quæ est res ad quam prædestinatur persona : ergo inde sumitur ratio formalis, quia inde sumitur proprium distinctivum prædestinationis a reprobatione, et constitutivum providentiæ specialis supernaturalis per modum objecti, et termini ad quem.

VII. Ad fundamenta opposita respondetur, quod prædestinatio supponit dilectionem amicabilem, sed formaliter non est ipsa dilectio, sed providentia circa rem sic dilectam. Providentia autem est sicut actio et motus, quia est directio seu transmissio ad aliquem finem; et ideo ab ipso fine seu termino ad quem sumit speciem, non a persona, quæ se habet ut subjectum transmissum. Itaque differentia et inter amorem amicabilem, et gubernationem seu directionem, quod amor est affectus unitivus; et ideo principaliter debet respicere extrema unibilia, quæ in amore amicitiae sunt ipsæ personæ, non vero res in quibus communicant personæ sic unitæ. Gubernatio autem seu providentia est directio, et transmissio personæ dilectæ ad aliquem finem, quem illi volumus, et talia transmissio non

se habet ut unio cum persona, sed ut motus seu delatio personæ ad finem; et talis motus non respicit personam ut objectum formale, sed finem seu terminum ad quem, cuius subjectum est persona. Addo tamen secundo, quod etiam in ipso amore amicali, sic directe respiciente personas, adhuc formalis ratio est res, quam illi volumus, vel saltem est conditio ad ipsam rationem formalem requisita, non quia res quam volumus amico, sit principale objectum amicitiae, sed quia persona quæ est objectum amicitiae fundat diversam rationem amicitiae secundum diversas habitudines ad diversas communicationes; inde enim diversificari amicitias docet S. Thomas 2-2, quæst. xxiii, art. 1, sicut alia est amicitia et societas inter cives, alia inter milites, vel mercatores propter diversas communicationes. Sic in amicitia Dei erga hominem, licet principale objectum diligatur sit persona, tamen communicatio in bonis supernaturalibus gratiæ, et gloriæ distinguit istam amicitiam ab alio amore mere naturali, et sic vel se habet ut ratio formalis illius, vel ut conditio maxime ad illam requisita. In providentia autem seu gubernatione, quæ se habet ut motus et delatio ad istum finem, tamquam ad terminum ad quem, habet se ut ratio formalis ipse terminus, et licet persona prædestinata et gubernata se habeat ut sagitta, quæ recepit impressionem a sagittante ad aliquem finem, tamen impressio non se habet ut terminus ad quem, sed ut motio deferens ad terminum ad quem; et ideo neque ipsa impressio, nec sagitta, aut persona se habent ut ratio formalis, sed ut subjectum vel motio respicientes terminum ad quem a quo sumitur ratio formalis.

VIII. Statim vero occurrere potest difficultas, quia aliquando in prædes-

tionatione non distinguitur finis qui et cui: ergo non oportet quod prædestinatio respectum dicat ad ista duo. Antecedens patet in prædestinatione Christi, cujus prædestinationis subjectum non est natura humana, sed ipsa persona, ut docet D. Thomas III p. q. xxiv, art. I, natura enim proprie non prædestinatur, nec redditur filia, quia solum persona est capax filiationis, et multo minus filiatio naturalis Dei potest convenire naturæ humanæ, quia natura humana cum sit creata, non potest in ipsa ratione naturæ naturaliter procedere a Deo. Id autem ad quod prædestinatur Christus tamquam ad terminum, est ipsamet filiatio naturalis, quæ est Persona divina, quia prædestinatus est ut esset filius naturalis, et non adoptivus, sicut nos, juxta illud Rom. I: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*: ergo non distinguitur ibi terminus prædestinationis a subjecto.

Respondetur de hac prædestinatione Christi quæ singularissima est, nihil nos agere in præsentī, sed pertinere ad locum citatum tertia parte. Breviter tamen dicimus, quod adhuc in illa prædestinatione distinguitur subjectum, et terminus, saltem secundum diversas formalitates: si enim nullo modo distinguerentur, evacuaretur prædestinatio: nihil enim prædestinatur ad id quod jam est, sed ad id quod ei supervenit, et per gratiam datur, cum prædestinatio sit gratiæ præparatio, ut dicit Augustinus de prædestinatione sanctorum, cap. x. Et exemplum ponit in ipsa prædestinatione Christi, cap. xv. Subjectum ergo illius prædestinationis est ipsa persona Christi, non ut est naturaliter Filius in natura divina, sed ut capax ejusdem filiationis naturalis per gratiam unionis in natura humana; et sic filiatio naturalis ut communicata gratuito, est terminus prædestinationis, et ip-

samet Persona Filii in quantum persona hominis, est subjectum hujus prædestinationis, in quantum est capax istius gratiæ unionis, non ratione sui, sed ratione naturæ humanæ, quæ licet non reddatur filia, ut subjectum quod, est tamen id quo Persona Filii Dei in quantum homo est capax hujus filiationis per gratiam, qui in natura divina id habet per naturam. Si autem illa Persona ut homo, est capax filiationis per gratiam, consequenter per prædestinationem, quia prædestinatio est ad gratuitum beneficium præparatio; in natura autem divina non est capax per gratiam, neque per prædestinationem. Itaque terminus illius prædestinationis non est Filius Dei absolute, sed ut in homine, et sic est gratuita illi Personæ, non in se, sed ut homini, et terminus hujus prædestinationis est de novo factus, non in se, sed sui communicatione: neque enim illa prædestinatio facit de novo filiationem Dei naturalem, sed communicationem illius in tempore, quando Verbum caro factum est.

RRÆSCIENTIA PRÆPARATIO ET CERTITUDO PRÆDESTINATIONIS QUOMODO INTELLIGANTUR.

IX. In his particulis explicandis consurgit differentia inter sententiam defensorum scientiæ mediæ, et nos. Defensores enim scientiæ mediæ multo aliter intelligunt istas particulas, ob quarum fortasse sinistram intelligentiam voluerunt etiam alias definitiones prædestinationis tradere, ut supra vidimus. Nam nomine præscientiæ intelligunt scientiam mediam, qua Deus ante omne decretum suæ voluntatis cognoscit omnem vim et efficaciam mediorum, et consensum nostrum futurum, vel non futurum. Nomine au-

tem præparationis beneficiorum Dei intelligunt communiter præparationem specialium auxiliorum, et congruentium, non tamen ex sua intrinseca vi et natura, sed ex nostro consensu, et cooperatione prævisa. Imo p. Lessius disp. de prædestinatione citatus a M. Gonzalez hic disp. LXIX, art. II, dicit gratiam, quæ datur prædestinatis, non distingui ab ea, quæ datur reprobis, nisi ex effectu et cooperatione nostra, quæ pendet a libertate nostra. Unde impugnat specialem præparationem gratiæ et auxiliorum, etiam ex præsupposita scientia media, sed docet quod ante absolutam prævisionem nostri usus liberi arbitrii eodem modo Deus se habet cum electis et reprobis, ductus ea ratione, quia Deus non est insidiator salutis reproborum, licet sit adiutor electorum: si autem Deus solum præbere vellet electis gratiam, quam scit habituram effectum, reprobis autem eam quam cognoscit esse frustrandam, licet illos adjuvaret et beneficiaret sua providentia, his tamen insidiari videretur, solum eam gratiam tribuens, quæ frustranda est, cum posset aliam efficaciorē tribuere. Denique nomine certitudinis, cum dicit Augustinus in definitione: « Quibus certissime liberantur quicumque liberantur, » intelligunt non certitudinem ortam ex intrinseca efficacia mediorum deducentium nos ad finem, sed ex præscientia conditionata, qua Deus prævidet quid nostra voluntas factura sit in tali vel tali occasione, tali vel tali gratia proventa, non ex vi decreti divini, sed ex libertate sua, cum ipso tamen Dei adiutorio. Lessius autem hanc certitudinem ponit in ipsa scientia visionis, qua Deus prævidet bonum usum nostrum de facto, et perseverantiam usque ad finem, etiamsi Deus eodem modo se teneat ex parte electorum et reproborum.

X. Hæc omnia sunt corollaria, et consecutiones scientiæ mediæ, in qua constituenda ut late deduximus præcedenti tomo, disp. XX, art. IV, illud non minoris inconvenientis est, quod prædestinationem non ponunt distingui a providentia communi per aliquid speciale ex parte Dei se tenens, et ab eo causatum, sed per aliquid ex parte nostra præscitum a Deo, sed stantibus eisdem donis, et auxiliis divinis datis reprobo aut prædestinato, redditur specialis providentia illa prædestinatio et secernitur a reprobatione per hoc quod Deus præscit futurum a libero arbitrio. Quod totum ex verbis Molinae ostendimus loco citato et quam e diametro adversetur D. Thomæ cujus verba ex quæstione VI de verit. art. III, retulimus, a quibus se Molina penitus expedire non potuit. Ubi aperte s. doctor dicit quod si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit, quod non deficiet a salute, sic inquam dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus: et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem. Vide citato loco responsiones Molinae ad istam auctoritatem D. Thomæ et earum refutationem et Augustini etiam auctoritates, quas ibi citavimus, quia de hoc ipso fuit consultus a S. Prospero in epistola ad Augustinum sub finem, de quo amplius infra dicturi sumus agendo de prædefinitionibus divinis, et supra egimus tractando de efficacia decretorum Dei ex sua natura, et non ex scientia media.

XI. Illud tantum admoverim, quod attinet ad Dei electionem circa prædestinatos, parum differre communem sensum ponentium scientiam mediam, tamquam requisitam ut Deus habeat certitudinem mediorum et infallibilitatem consecutionis in effectu a sensu p. Lessii ponentis non dari præparationem specialem beneficiorum Dei, etiam ex scientia media, sed solum ex præsuppositione bonorum operum et usus futuri nostri liberi arbitrii per scientiam visionis. Imo in hoc bene vidit p. Lessius non evacuari inconvenientia, quæ solent afferri, circa præparationem Dei, specialem ante prævisum nostrum bonum usum ex sola prævisione scientiæ mediæ. Nam communiter qui ponunt scientiam mediam ut præviam, et requisitam ad ipsam prædestinationem sic philosophantur, quod Deus visis omnibus combinationibus et ordinibus rerum, vidit etiam quomodo in tali occasione et in tali tempore, cum tali auxilio iste converteretur alter non, iste perseveraret alius non, et consequenter iste damnaretur non alius, et similiter vidit quod si illi qui non converteretur aut perseverabit in illa occasione et cum illo auxilio, daret aliud auxilium, vel in alia occasione, utique perseveraret aut converteretur. Et sic prævidens omnia ista sic futura sub illa conditione, præparavit, id est, ex omnibus illis combinationibus elegit istam in qua tale auxilium vult dare isti quod prævidit ex ejus bono usu non frustrandum, et alteri noluit dare aliud, quod si daret, non frustraretur, sed illud dare voluit quod frustrandum prævidit.

Contra istam præparationem beneficiorum et modum providentiæ consurgit duplex difficultas.

XII. Prima, quod Deus eodem modo se habendo ex parte sua circa duos homines, et nihil magis procu-

rando pro una, quam pro alio, nec diversa beneficia aut dona sua largiendo, sed prorsus eadem, unus consequetur vitam æternam, alter amittet; et sic unius prædestinatio præ alio non reducetur ad specialem amorem, et specialem electionem gratiæ divinæ intrinsecam, sed solum specialem extrinsece, et ex ordine ad nostrum bonum usum ei extrinsece adjunctum, et a Deo prævisum, si quidem cum eadem gratia divina prout ex parte Dei se tenet, et a Deo est, unus salvatur, alter non, cum tamen evidenter dicat Apostolus Paulus, Roman. xi: *Sic et in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* Sequela patet, quia videt Deus quod producendo duos homines, et dando illis æqualem gratiam, unus utitur bene illa, et perseverabit, et consequetur salutem, alter non bene utitur et non perseverabit: ergo nihil magis amando unum quam alium, nec in naturalibus, nec in supernaturalibus, nec magis eligendo secundum gratiam istum, quam illum (si quidem electio et dilectio Dei ex donis quæ confert perpenditur) iste salvabitur, alius damnabitur.

Nec dici potest, habuisse illum qui salvatur majus beneficium et benevolentiam Dei, quia voluit Deus illum ponere de facto, et absolute in tali occasione, et præbere tunc gratiam cum qua videbat consensurum, et alteri noluit præbere aliam gratiam, vel in alia occasione, in qua esset consensurus. Et sic licet sit eadem gratia intrinseca facta uni atque alteri, et idem donum Dei; est tamen diversa gratia extrinseca in hoc quod uni voluit dare gratiam in occasione qua consentiet, alteri nunquam voluit dare gratiam in occasione qua consentiet, licet eamdem dederit quoad intrinsecam entitatem, et essentiam doni. Et ita non indiget diversa providentiâ Deus, et

magis speciali pro uno quam pro alio quantum ad effectus intrinsecos donorum, sed indiget diversa providentia quoad collationem gratiæ pro diversis occasionibus extrinsecis, et illa est providentia prædestinativa. Hoc, inquam, dici non potest, quia secundum istam solutionem non indiget Deus aliquid speciale dare, et præparare uni præ alio ex parte sua et donorum quæ ab ipso subministrantur, sed tantum occasiones eligere, et futurum consensum ex parte nostra quem prævidet futurum: ergo quod iste prædestinetur seu salvetur, non est ex speciali electione secundum gratiam, sed ex speciali electione occasionum, quibus eadem gratia in uno habebit consensum, non in alio. Non dicit autem Apostolus quod secundum electionem occasionum reliquæ salvæ factæ sunt, sed secundum electionem gratiæ. Præterea posita eadem gratia intrinseca in uno atque in alio, eligere extrinsecam gratiam magis pro uno, quam pro alio, scilicet quod uni in hac occasione detur quia consentiet, alteri non, vel est electio alicujus rei supernaturalis, et ad supernaturalem ordinem spectans, vel in supernaturalibus donis æquales sunt, et non eligitur unus præ alio, sed solum in aliquo extrinseco quod vere naturale est, scilicet in diversis occasionibus, in quarum una iste consentiet non alter, et in altera ille etiam consentiret si daretur sibi gratia. Si est aliquid supernaturale quod in uno eligit Deus præ alio, ergo jam in supernaturalibus donis æquales non sunt, sed unus potior alio: supernaturale autem donum aliqua gratia intrinseca est, scilicet in sua entitate supernaturalis, et ex Deo descendens; et sic non servatur casus positus quod sint duo æquales in gratia et donis supernaturalibus sibi collatis. Quare illa providentia com-

munis reprobo et prædestinato non fit specialis pro prædestinato, nec specialia beneficia præparat in ordine supernaturali, per hoc solum quod præsciat diversam occasionem in uno, quam in alio, et diversum usum sui liberi arbitrii cum eisdem donis supernaturalibus: sic enim illa specialis providentia in isto præ alio non est aliud quam præparatio alicujus rei mere naturalis et præsuppositæ per scientiam mediam, non præparatæ per electionem gratiæ prædestinantis, si tota gratia specialis reducitur ad illud extrinsecum, quod Deus eadem dona supernaturalia det pro tali occasione, et cum tali usu nostri liberi arbitrii præsupposito non præparato a Deo, nec gratiæ supernaturalis in uno præ alio.

Et hoc urgetur amplius, quia quando prævidit quod Paulus, v. g. in tali occasione præventus tali gratia consentiet, perseverabit et salvabitur. Petrus autem in eadem occasione eadem gratia præventus non consentiet nec salvabitur, etiam vidit quod sine nova gratia ex parte Dei si voluisset Petrus consentiret et salvaretur, et quod erat possibilis illa mutatio voluntatis in Petrosine nova gratia: ergo vidit intra illud statum conditionatum esse possibilem salvationem Petri, et discretionem, a reprobatione per solam differentiam voluntatis suæ, et non ex nova gratia Dei: ergo intra statum conditionatum manendo, multorum salvationem, et aliorum reprobationem Deus videt non ex gratia speciali sua nasci, sed ex aliquo mere naturali ex parte liberi nostri arbitrii se tenente, nempe ex adhibitione nostræ libertatis et usus nostri, vel non adhibitione, et ex tali occasione extrinseca, vel ex quocumque alio quod in se supernaturale non est, nec ex dono speciali Dei descendens. Si ergo salvatio vel condem-

natio intra statum conditionatum videtur a Deo sine nova gratia specialisupernaturalietas descendente pro uno magis quam pro alio: prædestinatio ergo et reprobatio deducta ad statum absolutum non indigebit nova et speciali gratia absoluta supernaturali et a Deo descendente, sed sola et mera purificatione illius conditionis, qua purificata solvitur status conditionatus, et transit in absolutum. Et sic nec in statu conditionato, nec absoluto, prædestinatio et salvatio unius pendet ab aliqua speciali præparatione Dei, et beneficiorum ejus in genere supernaturali præ alio, quia in donis supernaturalibus æquales sunt.

XIII. Et hinc nascitur secunda difficultas quæ videtur movisse p. Lessium. Nam si consistit specialis providentia prædestinationis, non in hoc quod Deus præbeat specialia dona uni, quibus convertatur, quæ non alii, sed quod extrinsecam gratiam majorem faciat uni, quam non alteri, quantum ad hoc quod uni solum vult dare gratiam in ea occasione qua scit convertendum, et alii solum in ea occasione in qua scit esse frustrandam gratiam: ergo de industria, id est, ex electione videtur insidiari Deus saluti aliquorum, dum in hoc totam electionem et industriam suam ponit, ut uni det gratiam in occasionibus, quibus prævidet non frustrandam, alii solum in occasionibus quibus frustrandam videt, in aliis vero gratiam subtrahit. Et sic per positionem scientiæ mediæ non cessant istæ querelæ, quæ contra ponentes absolutam decreta prævenientia nostram voluntatem et uni dantem, quod convertatur, alii non, unum eligentem ad gloriam ante prævisa merita, alium non, inducuntur: nam etiam posita scientia media, cum Deus possit eligere pro reprobo occasiones in quibus bene uteretur

gratia, et dum est in illa ipsum auferre ex hac vita, vel in aliis occasionibus dare talem gratiam qua converteretur, hoc noluit, certe eodem modo querelæ istæ poterunt dari contra ponentes scientiam mediam, et contra negantes. Unde ipse Lessius posuit quod nec etiam Deus præparat specialia beneficia pro prædestinato ex præsupposita scientia media, sed quod tota gratia prædestinati differt a reprobo ex eventu et cooperatione nostra. Quod est penitus evacuare electionem secundum gratiam, et ex ipsius prædestinantis electione et directione, sed solum relinquere illam eventui et cooperationi prædestinati. Nec sequitur illud conveniens Lessii de insidiatione salutis, quia Deus, quibus dat gratiam, misericorditer largitur, quibus autem denegat, justo judicio denegat: habet enim tamquam figulus potestatem facere ex eadem massa unum vas in honorem, aliud in contumeliam, ob suam summam potestatem, et occultissima judicia, sine ulla insidiatione pro reprobis, quia cum æquissima justitia, et summa misericordia pro electis. De quo plenius dicemus infra articulo ultimo.

XIV. Concludamus ergo quod illæ particulæ definitionis, præparatio beneficiorum Dei, præscientia et certitudo mediorum, sic accipiendæ sunt, quod præparatio est circa auxilia ex se, et prout a Deo descendunt, seu ex ejus electione congrua et efficacia, quia ut dicit Augustinus libro de corruptione et gratia, c. XII: « Si in tanta infirmitate vitæ hujus, ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei sine que perseverare non possent manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes, infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficient

tes infirmitate, nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia, indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma non deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. » Non ergo præparat Deus solum gratiam sufficientem et relinquit, expectans quid facturi sumus, aut solum præparat id quod præscit nos facturos per usum nostræ libertatis, sed id quod ipse gratia sua indeclinabiliter facit ut operemur. Nec enim quando Deus nobis promittit fidem, aut bona opera (idem est si præparat) promittit id quod præscivit nos facturos, sed quod ipse in nobis facturus est, ut ibidem dicit S. Augustinus c. vii, et libro de prædestinatione sanctorum, c. x: « Promisit, inquit, quod ipse facturus est, non quod homines, quia etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcipit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit. » Similiter illa particula præscientia, non intelligitur ab Augustino de præscientia qua providet Deus quid nos facturi sumus, sed quod ipse, et ita debet esse præscientia innixa decreto Dei, non prædestinatio innixa præscientiæ, ut Prosper consuluit Augustinum in epistola ad ipsum, circa finem. Augustinus autem docet, quod prædestinatione ea præscivit quæ fuerat ipse facturus, ut dicit libro de prædestinatione sanctorum, c. x, et c. xvii. Ergo præscientia prædestinationis in definitione posita non est scientia media prævidens quid nos facturi sumus ante decretum Dei, sed scientia factiva ejus quod præscit. Denique, certitudo illorum mediorum quibus prædestinati liberantur, non est certitudo solius præscientiæ, sed etiam causalitatis et potestatis Dei, tum

quia, ut nuper vidimus ex Augustini prædestinatione, præscit Deus id quod est facturus ipse, et consequenter certitudo illa est certitudo causalitatis et factionis; tum quia libro citato de correptione et gratia, c. viii, reddens rationem cur oratio Christi pro fide Petri ut non deficeret; non poterat esse inanis, sed infallibilis, dicit: « Perituram quidem fidem Petri, si voluntas ejus deficeret; et permansuram, si maneret. Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo pro illo non posset esse inanis oratio. » Certitudo ergo et infallibilitas illa ex præparatione Dei est, seu ex causalitate gratiæ non ex sola præscientia. De quo vide quæ supra dis. v diximus, agendo de efficacia decretorum, et iterum infra agendo de prædefinitionibus.

AN PRÆDESTINATIO SIT DISTINCTUM
ATTRIBUTUM A PROVIDENTIA.

XV. Aliis verbis solet proponi hoc dubium, an providentia communis, et prædestinatio sint species diversæ providentiæ, et ita sint partes subjectivæ providentiæ, an vero solum partes integrales respecientes diversas materias seu objecta materialia ejusdem virtutis?

Res non est magni momenti, sed in ea dividuntur theologi.

Quidam dicunt esse diversas species, quia putant diversas rationes formales inveniri, quia istæ sumuntur ex diverso fine gubernationis, licet sub eodem principe, sicut aliter gubernantur milites, aliter domestici, aliter filii. Unde et prudentia dividitur tamquam in species, in regalem, militarem, æconomicam, etc. viderit S. Thomas 2-2, q. xlviii. Et ita non repugnat etiam diversas species providentiarum in Deum reducere nostro modo intelligendi. Et

prædestinati gubernantur vi filii, aliæ res ut mancipia. Juvantur etiam aliquibus exemplis. Nam in Deo sunt plures species relationum realium, sicut paternitas, filiatio, spiratio: sunt plures species virtutum, ut misericordia, justitia, mansuetudo, etc. sunt plures, ideo et plura decreta. Cur ergo non plures gubernationes, et species providentiæ?

E contra alii nituntur unam tantum vim providentiæ ponere propter infinitam vim providendi comprehensivam omnium sub una ratione. Juvantur etiam aliquibus exemplis. Nam in Deo non est duplex misericordia, una pro supernaturalibus effectibus, altera pro naturalibus; non est duplex omnipotentia, una pro naturalibus, alia pro supernaturalibus; non est duplex ars, alia pro naturis rerum, alia pro supernaturalibus: ergo nec duplex providentia.

Ego in hac parte sic censerem. Providentia dupliciter sumi potest. Uno modo pro ipsa vi directiva, et quæ se habet ut ars gubernatoria (sic eam vocat S. Thomas in I, dist. XL, q. I, art. II.) Alio modo pro ipsis decretis ut applicatis ad creaturas provisas. Si providentia sumatur primo modo, existimo esse unam in specie atoma, non solum identice quatenus omnia sunt unum in Deo, sed formaliter in ratione providentiæ summæ et universalissimæ, cuius partes quasi integrales sunt prædestinatio, providentia communis, etc. quæ diversas materias providendas respiciunt. Ducor ad hoc, quia D. Thomas ponit 1-2, q. xciii, art. I ad I legem æternam esse unam, quia sub una summa ratione omnium actus dirigit: ergo eadem ratione providentia summa erit una, quia est vis directiva per modum dirigentis, sicut lex per modum regulæ. Secundo, quia regimen et gu-

bernatio Dei est maxime monarchica, et ad unum redacta: ergo sub uno summo ordine complectitur omnia sibi subjecta, et ad unum finem gubernationis reducit: sed gubernationes distinguuntur secundum diversum modum regiminis et ordinationem ad diversos fines, ut docet S. Thomas I p. q. cviii, art. I, ergo oportet in Deo ponere unum modum regiminis in ratione unius summi principatus: ergo et unam summam providentiam in specie atoma.

Si autem posteriori modo consideretur providentia ex parte decretorum tangentium creaturas, sic non est inconveniens quod providentia communis et prædestinatio distinguantur, sicut distinguuntur ipsa decreta ex parte connotationis objectorum, decreta autem ad providentiam pertinent. Sed tamen simpliciter providentia supponit pro vi directiva dirigente; et ideo simpliciter dicendum est quod est una in specie et numero in Deo.

Nec obstant exempla opposita: nam relationes plurificantur in Deo ob diversam oppositionem, propter quam realiter distinguuntur, quæ oppositio non invenitur inter providentiam et prædestinationem. Ideo multiplicantur ob connotationes et respectus rationis, sicut decreta in providentia. Virtutes morales distinguuntur ratione tamquam diversæ species, quia non omnes habent eandem formalem rationem universalissimi regiminis, sicut una summa providentia.

ARTICULUS II.

An prædestinatio et providentia sint actus intellectus, vel voluntatis?

I. Concurrere ad providentiam actum intellectus et voluntatis (idem est de prædestinatione, quæ species

quædam providentiæ est) D. Thomas perspicue docet in initio quæstionis xxii. Est hoc multis virtutibus seu actibus commune, quæ exigunt ad sui consistentiam in utraque potentia librari, sicut fides exigat affectum credulitatis in voluntate, quæ solet dici pia affectio, et assensus veritatis in mente, quem tamen non elicit nisi volens. Similiter prudentia prærequirit rectam intensionem in voluntate circa omnes materias virtutum, et ordinationem qua disponit de agendis in mente. Similiter providentia, quia est pars prudentiæ debet investigare, et ordinare ac procurare de mediis ad aliquem finem consequendum necessariis, quod pertinet ad intellectum, et deinceps ad executionem eorum indiget efficacia, quæ ex impulsu et motione voluntatis oritur, sicut etiam præcedere debet finis intentio, ne providentia fortuito agat, sed ex intentione finis, a quo ut a principio fixa sunt, quæ ab eo deducuntur.

QUID CERTUM, ET QUID DUBIUM IN
HAC PARTE?

II. Difficultas est, quisnam ex his duobus actibus sit, in quo formaliter et essentialiter providentia consistat. Nam ex æquo et immediate non posse in utroque consistere, videtur minus dubitabile, licet aliquibus tribuatur ea sententia, ut Ægidio in 1, d. xl, a. 1, et Marsilio ibidem, aliisque antiquis eo quod prædestinatio utroque actu significatur, aliquando præscientiæ, aliquando electionis, et utrumque Augustinus in sui definitione conjungit dicens quod est præscientia, et præparatio beneficiorum Dei. Cæterum hoc rejiciendum est statim tamquam aliquid minus dubitabile, tum quia ipsæ potentiæ intellectus et volunta-

tis ita se habent in operando, quod una sequitur ad aliam, et præsupponit aliam, non æque immediate procedunt: movetur enim voluntas ab intellectu, et rursum voluntas movet voluntatem; ergo similiter actus seu virtutes talium potentialium debent ordine quodam procedere, et unum se habere ut movens ad aliud, et antecedenter seu præsuppositive ad ipsum. Unde in uno poterit consistere formaliter et essentialiter, in alio motive seu præsuppositive; licet uterque requiratur. Non enim potest dici quod ita requiruntur essentialiter, sicut materia et forma, seu partes ad unum compositum, quia eo modo requiruntur, quo natura suarum potentialium id permittit. Potentiæ autem illæ et actus earum tales sunt, quod una earum semper se habet ad aliam per modum moventis, et consequenter secundum aliquam antecedentiam, seu prioritatem unius et posterioritatem alterius. Nunquam ergo conveniunt ad aliquid constituendum tamquam partes et extrema essentialiter simul, et ex æquo se habentia, sed requiruntur juxta suam naturam unum motive et antecedenter ad aliud. Tum etiam hoc deducitur ex eo quod providentia, sicut et prudentia et fides, aliæque virtutes, quæ aut plures potentias perficiunt, aut ex perfectione plurium resultant, non sunt aliquid unum per solam aggregationem, et unitate per accidens, seu sola unitate ordinis: constat enim quod fides est una virtus, et unus habitus, et similiter prudentia, et virtutes morales, quæ moderantur passionnes. Et tamen ad omnes istas concurrere debent actus diversarum potentialium, sicut ad fidem pia affectio voluntatis, et assensus veritatis. Ad prudentiam recta intentio affectus, et ordinatio, seu dispositio vera ex parte intellectus. Ad virtu-

tes morales recta electio voluntatis, et moderatio passionum in appetitu sensitivo. Et tamen istæ virtutes non sunt unum sola unitate ordinis vel aggregationis, sed unitate per se, quia virtus et vitium, ut patet ex eorum definitione, qualitates sunt, et ad speciem habitus vel dispositionis pertinent, et in prædicamento qualitatis ponuntur, dicitur enim virtus qualitas mentis, qua nemo male utitur, etc. Ergo non debent esse aliquid unum per accidens, et unitate ordinis, quia ea quæ non habent unitatem per se, non ponuntur in prædicamento, et sic oportebit alias definitiones tradere virtutum, si hæc doctrina non admittitur. Unde si plures actus potentiarum requiruntur ad aliquam ex his virtutibus, non debent ex æquo requiri, sed unus præsuppositivè et motive, aliis essentialiter et formaliter, et de illo currit difficultas quisnam sit. Et sic D. Thomas in hac quæstione xxii, art. i ad iii, dicit quod: « Providentia non ex æquo respicit intellectum et voluntatem, sed est in intellectu præsupponendo voluntatem. » Et quæstione xiv de veritate, art. iv, ostendit quod: « Fides non est ex æquo in intellectu et voluntate, quia unius habitus unus est actus. » Loca autem Scripturæ, et Augustini adducta in contrarium non urgent, quia etsi utrumque actum requirant, sed non ex æquo, nec eodem modo, præterquam quod in definitione Augustini præparatio mediorum non significat actum volendi, sed ordinandi parando quæ fieri debent.

DUÆ SENTENTIÆ.

III. Supposito ergo quod providentia essentialiter debet consistere in uno ex his actibus, et non ex æquo et immediate in utroque, duplex

sententia principalior consurgit, ad quam cæteræ aliæ reducuntur; altera quæ illam constituit in actu voluntatis; altera in actu intellectus. Antiquior est hæc dissensio, quam inter recentiores orta, nam Scotus, Bonaventura, Gregorius, Gabriel, Aureolus in quadraginta distinctionibus libri primi sententiarum existimant, essentialiter consistere providentiam in actu voluntatis, id est, in dilectione et electione mediorum. Nam licet præcedere debeat cognitio voluntatis actum, tamen executio, et consummatio ejus quod per intellectum disponitur, ad voluntatem pertinet, et sic præsuppositivè, et antecederet pertinerebunt providentia ad actum intellectus, consummative autem et substantialiter ad actum voluntatis. E contra vero D. Thomas ejusque discipulis impliciter fatentur providentiam pertinere essentialiter ad actum intellectus dirigentem, non ad voluntatem eligentem, licet præsuppositivè, et motive supponat voluntatem, sicut fides pertinet ad intellectum ut motum a pia affectione, et prudentia ad intellectum excogitantem, et discernentem de mediis virtutum, ut motum tamen a recta intentione circa illas. Nec negat D. Thomas ad omnem actum voluntatis debere præcedere et movere actum intellectus ad talem volitionem requisitum, sed cum varii sint actus voluntatis, et intellectus, stat bene quod ad primum actum voluntatis præcedat actus aliquis intellectus, non motus a voluntate, sed præcise movens ipsam, sed postea ex actu voluntatis iterum moveatur intellectus ad alium actum, qui ex voluntatis motione efficaciam sumat, instante semper, et urgente voluntate ipsum intellectum ut investiget, ut ordinet, ut discernat, et imperet. Et ita non ponit D. Thomas prudentiam et providentiam, et finem in actibus in-

tellectus primis, qui pure sunt moventes aut representantes voluntati convenientiam objecti, sed in actibus posterioribus, qui jam supponunt voluntatem affectam vel intentione finis, vel convenientia objecti, et inde movet intellectum ad aliquem assensum, ut in fide, vel ad ordinationem et dispositionem de agendis, ut in practicis, sicut in prudentia, vel providentia.

IV. Occurrunt recentiores, qui scientiæ mediæ clavo, totam prædestinationis, et providentiæ divinæ gubernationem administrant, et in judicio ferendo circa istas sententias fluctuant. Nam ex una parte non audent omnino negare providentiam et prudentiam ad intellectum spectare, et similiter prædestinationem, propter manifestissimam Augustini, Aristotelis, Ciceronis, D. Thomæ, aliorumque antiquorum in definienda prudentia sententiam. Ex alia parte nolunt admittere prædestinationem et providentiam infallibilem esse in dirigendis nostris actibus ex aliquo præsupposito decreto libero divinæ voluntatis antecedente directionem, et prædefinitionem ipsam de nobis, sed ex præsupposito, et præviso ante omne decretum suum nostræ voluntatis consensu. Unde libentius illis arridet prior illa sententia, quæ actum quidem intellectus requirit, tamquam moventem antecedentem voluntatem, sed in ipso voluntatis actu seu decreto postea secuto consummat providentiam ad exequendum. Et differentiam inveniunt in hac parte inter nostram providentiam, et divinam, quod nos quidem paulatim proficimus in disponendo et dirigendo de mediis, et non toto apparatu et cognitione mediorum et circumstantiarum finem proponimus voluntati diligendum, sed proponitur primo ipsa bonitas, seu convenientia finis secundum se, et hæc

statim movet voluntatem, et trahit ut ametur, deinde ex amore finis fit per intellectum investigatio, collatioque mediorum, consilium, imperium, etc. et sic non mirum quod actus illi qui versantur circa media ita sint intellectu, quod præsupponat aliquam efficaciam ex voluntate urgentem, et instantem intellectui. At vero Deus non proponit aliquid amandum voluntati, nisi præconcepta omni ratione, et dispositione mediorum, et omni apparatu circumstantiarum propter infinitam et comprehensivam notitiam qua res voluntati proponit. Et sic omnis actus intellectus, qui post volitionem finis consulat et ordinet de mediis, quod pertinet ad modum providentiæ nostræ, vocat in Deo, nec requirit providentiæ ejus aliquem actum liberum præcedentem, dantem efficaciam providentiæ ut tractet et disponat de mediis, sed ipsa omnium mediorum consultatio et ordinatio præcedit omnem actum liberum Dei, quia per notitiam illam comprehensivam et infinitam habetur quando primo res proponitur voluntati.

V. Hinc ergo Molina 1 p. q. xxiii, a. 1, disp. ii, dicit quod prædestinatio utrumque actum dicit conjunctim, intellectus et voluntatis, præcipue tamen actum intellectus significat, ita quod ab actu rationis sumatur nomen prædestinationis, quia significat prævidere, præordinare, etc. Dicit tamen compleri per actum voluntatis, quem pertinere dicit ad prædestinationem intrinsece. Cæterum illum actum intellectus, quem principaliter dicit pertinere ad prædestinationem, constituit Molina in ipsa scientia media, quibus Deus prævidet omnia media, quibus potest quisque pervenire ad beatitudinem si in hac vel illa hypothesi rerum constitueretur, non in aliqua cognitione supponente decretum li-

berum Dei: existimat enim ipse ibidem, electionem ad gloriam non alia ratione fieri, quam complacendo sibi in mediis, et sine ipso beatorum prævisis, quæ illis Deus exoptavit, quia elegit nos in Christo, ut inquit Paulus. Quare actus voluntatis in prædestinatione est posterior, et completivus actus intellectus, a quo sumit nomen prædestinatio, et prædefinitio; ejus tamen vis per voluntatem exercetur. Similiter p. Arrubal hic disp. LXIII, c. IV, eodem modo ponit, quod prædestinatio seu providentia est in actu intellectus, qui est cognitio mediorum, quibus congrue quis deducitur ad beatitudinem, non tamen induit rationem providentiæ, et denominationem, nisi ex actu voluntatis acceptantis illa media: inde enim habet efficaciam prædestinatio. Et in hoc etiam convenit p. Alarcon, tract. IV de prædest. disp. I, c. II, num. III, citat Hericæ, quod actus scientiæ qui ad providentiam pertinet, non est actus visionis respectu ejus quod providendum est, sed actus scientiæ simplicis et conditionatæ, qua aliquod medium cognoscitur ita congruum et aptum ad aliquem finem, ut si in executione ponatur, talis finis per illud obtineatur. Unde hi auctores solum ex parte intellectus requirunt pro providentia notitiam possibilitatis rei faciendæ, vel saltem conditionatam cognitionem. Simpliciter tamen ab actu voluntatis sumunt denominationem, aut complementum providentiæ. Unde tandem p. Suarez in eam sententiam inclinat quod prædestinatio sit actus voluntatis, quatenus efficax providentia est, lib. I de prædestinatione, c. VII, numero ultimo, eamque sententiam docet Vasquez hic disp. LXXXVII, c. III.

EX D. THOMA RESOLUTIO.

VI. Conclusio. Providentia, et prædestinatio ejus species constituent essentialiter, et formaliter in actu intellectus, et iste actus non potest esse simplex notitia possibilitatis et congruentia mediorum, neque scientia media de illis, sed debet præsupponere actum voluntatis, qui antecedenter, et motive se habet ad prædestinationem.

Prima pars conclusionis, quod sit essentialiter actus intellectus, et solum præsuppositive voluntatis, non autem consummetur in actu voluntatis postea secuto, deducitur clare ex D. Thoma qui supra quæestionem XXII, a. I ad III, ita dicit: « Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde præsupponit et prudentia virtutes morales per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur n. VI ethicorum. Et tamen si providentia ex æquali respiceret intellectum et voluntatem, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis. » Idem repetit in hac quæstione XXIII, a. II: « Prædestinatio, inquit, est pars providentiæ, providentia autem non est in rebus provis, sed est quædam ratio in mente provisoris, ut supra dictum est. » Ergo secundum D. Thomam ad intellectum pertinet prædestinatio, et providentia. Idem manifeste docet q. V de verit. a. I, ubi concludit quod: « Providentia includit et scientiam, et voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione manet non speculativa, sed practica. » Et q. VI de verit. a. I, tractans de prædestinatione dicit: « Prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis, vel ordinantis in finem, sed

ad directionem in finem præexigitur voluntas finis. » Videatur ibidem solutione ad XII, XIII et XIV. D. Thomam sequuntur communiter ejus discipuli, et interpretes super hæc loca primæ partis.

VII. Fundamentum hujus deducitur, tum ab auctoritate, tum a ratione. Ex auctoritate, quia sic intellexerunt veteres, qui providentiam, et prudentiam definierunt per cognitionem, seu actum intellectus. Nam in primis ipse D. Thomas q. v de veritate affert ex Tullio, quod providentiam ponit partem prudentiæ in secundo veteris rhetoricæ (lib. II de inventione) et est pars prudentiæ completa: aliæ enim duæ partes scilicet memoria, et intelligentia, non sunt nisi præparationes quædam ad prudentiæ actum; ipsam autem prudentiam Tullius ibidem definit, quod: « Est scientia bonarum et malarum rerum. » Et Aristoteles infra citandus, quod: « Est habitus cum veræ ratione activus, » et sic ad intellectum pertinet prudentia, et providentia. Similiter Boetius, lib. IV de consolatio. inquit, quod: « Modus rerum, qui cum ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, providentia nominatur. » Et infra: « Providentia est ipsa divina ratio, in summo principe constituta. quæ omnia disponit. » Item S. Augustinus lib. LXXXIII, q. XXXI, ponit providentiam esse partem prudentiæ, et per illam videri aliquid ut futurum; actus autem videndi ad intellectum pertinet. Videri potest D. Thomas 2-2, q. XLVII, a. I et II, ubi ponit prudentiam esse in intellectu ut in subjecto, providentiam autem esse partem prudentiæ docet ibi quæstione XLVIII.

VIII. Loquendo autem specialiter de prædestinatione, pertinere illam ad vim cognoscitivam deducitur ex illo ad Rom. XI: *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit*, ubi ly

præscivit est idem quod prædestinavit, sic explicante Augustino libro de bono perseverantiæ, c. XVIII, ubi inquit: « Nullus dubitare vel negare permittitur, ubi ait Apostolus: Non repulit Deus plebem suam quam præscivit, prædestinationem significare voluisse; præscivit enim reliquias, quas secundum electionem gratiæ fuerat ipse factururus. Hoc est ergo prædestinavit: sine dubio enim præscivit si prædestinavit, sed prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse factururus. Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractores legimus Dei præscientiam, et agitur de vocatione electorum, eandem prædestinationem intelligere. » Ubi Augustinum in nullo alio ponit et explicat rationem prædestinationis, quam in eo quod pertinet ad cognitionem, scilicet in præscientia, dummodo sit de re, quam ipse Deus factururus est, et hoc modo vult intelligi nomen præscientiæ, quando apud aliquos auctores invenitur, et agitur de vocatione electorum, scilicet quod ipsa sit prædestinatio. Ergo juxta Augustinum in actu intellectus collocanda est. Et ideo definitionem prædestinationis tradit ipse eodem libro, c. XIV, per actus pertinentes ad cognitionem, dicens, quod: « Est præscientia, et præparatio beneficiorum Dei, etc. » ubi ly præscientia manifeste pertinet ad vim cognoscitivam: ly vero præparatio etiam actum intellectus denotat, quia importat ordinationem, et directionem in finem, qui est actus proprius rationis, et non voluntatis, ut dicit S. Thomas q. VI de verit. a. I ad XIII, disponere est quoddam ordinare; ordinare autem sapientis est, ut ex Philosopho docet D. Thomas q. V de veritate, art. I ad IV, in secundo loco positum: per actum enim appetitus et volitionis formaliter non præparamus, sed desidera-

mus aut volumus præparare vel exequi. Tunc autem præparamus, quando disponimus et ordinamus quomodo aliquid faciendum sit, conferendo unum alteri quod totum ad actum rationis pertinet, et ad cognitionem.

IX. Et licet verum sit quod aliquando etiam in Scriptura explicetur actus voluntatis pertinens ad prædestinationem, ut cum dicitur Rom. ix : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; et Ephes i : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem; prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ, etc.* et sic non videtur ex Scriptura magis colligi quod consistat prædestinatio in actu intellectus, quam voluntatis. Sed tamen respondetur, quod Scriptura non debet istas quæstiones metaphysicas particulatim explicare; sed ex ea colligitur utrumque Dei actum requiri pro prædestinatis, et aliquo explicat unum, aliquando alium, ut cum dicitur Luc. xi : *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum*, explicatur actus voluntatis; cum dicitur Act. xiii : *Crediderunt quotquot erant præordinati in vitam æternam*, explicatur actus intellectus qui est ordinare. Sed tamen invenimus nomen præscientiæ adjunctum nomini prædestinationis, ut Rom. viii : *Quos præscivit et prædestinavit*, positum etiam pro ipsamet prædestinatione, ut Rom. xi citato : *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit*, et hoc juxta intelligentiam Augustini, qui etiam sic intelligi debere auctores, qui hoc tractant, affirmat, invenimus etiam juxta hoc definisse ipsum Augustinum prædestinationem per præscientiam et præparationem qui sunt actus intellectus, non voluntatis, et hanc definitionem acceptasse communiter omnes theologos. Non autem invenimus in Scriptura actum voluntatis poni pro prædestinatione, aut ejus nomini adjungi. Et licet dica-

tur nos prædestinari secundum propositum voluntatis divinæ, non tamen dicitur per ipsum propositum nos prædestinari, sed secundum illud quasi alius actus sit prædestinatio, alius voluntatis secundum quam fit, nec invenimus sic intellectum ab Augustino patribus, et theologis acceptantibus ejus definitionem, quod actum voluntatis intelligant pro prædestinatione, sicut actum intellectus. Magis ergo ponderat auctoritas Scripturæ cum intelligentia patrum pro ista scientia, quam pro opposita.

X. Fundamentum rationis sumitur ex eo quod prudentia est virtus residens in intellectu, et ejus actus ad cognitionem spectat, ut docet Aristoteles vi eth. ubi videri potest D. Thomas, lect. iv, definit enim ibi Aristoteles prudentiam, quod sit : « *Habitus cum vera ratione activus.* » Et quia prudentia versatur circa consiliabilia, et prudentes sunt bene consiliativi, docet ad intellectum pertinere. Quod etiam communiter apud homines constat, quia prudentes dicuntur, non qui magis appetitivi, sed qui magis pondere rationum ducuntur, et melius ordinant de agendis, sive quantum ad consilium, sive quantum ad judicium, sive quantum ad imperium, quod fit per intimationem, et ordinationem de aliquo faciendo. Hæc autem omnia actus cognitionis sunt. Providentia autem est ipsissima et ratio, et directio prudentiæ in videndo, et intelligendo quæ agenda sunt, quia providentia est quasi procul videntia, et versatur circa futura, considerando, et disponendo quid pro futuris eventibus faciendum et ordinandum est. Sicut ergo prudentia ad vim cognoscitivam pertinet, ita et providentia, quæ se habet ut intelligentia ejus in ordinando, et gubernando quæ agenda sunt.

Cæterum quia dici potest quod prudentia quidem et providentia ad vim cognoscitivam pertinent directive et regulative, sed tamen complete pertinent ad voluntatem, et quia ibi consummatur vis providentiæ, ibi quoque essentialiter debet consistere.

XI. Circa hoc considerandum est, quod præcipue oportet attendere ad objectum alicujus actus, ut videamus ad quam potentiam pertinet formaliter, et ubi consummatur talis actus inter lineam sui objecti, et sui generis, ibi essentialiter ponendus est, non ubi consummatur quantum ad aliquos effectus suos: isti enim possunt jam esse alterius potentiæ, quia jam supponitur tota essentia, et specificatio actus constituta ante effectus, qui subsequuntur ad rem constitutam. Et ita D. Thomas VII eth. lect. II et I p. q. LXXXIII, art. III et 1-2, quæst. XIII, art. I. Deducit electionem pertinere ad voluntatem potius quam ad intellectum ex ejus objecto, quod est bonum seu conveniens, non verum, et in hoc consummatur ejus actio in ipsa optione seu determinatione, non autem in consilio, seu collatione discursus: id enim antecedit optionem, et determinationem voluntatis. Quod vero etiam post electionem sequantur alii effectus in aliis potentiis ad executionem eorum, quæ per electionem acceptata sunt, hoc non pertinet ad ipsam substantiam electionis consummandam, sed ad effectus electionis, in quibus etiam dicitur consummari quantum ad executionem, et eventum, non quantum ad substantiam, id est, quantum ad attingentiam objecti. Et sic illa regula, quod ibi essentialiter consistit aliqua virtus, vel actus ubi consummatur, intelligenda est juxta dicta, non ubi consummatur extrinsece quoad effectus extrinsecos et executionem,

sed intrinsece quoad substantiam et attingentiam objectivam consummatio quoad effectus, est jam extrinseca, quia effectus jam supponit rem cujus est effectus, constitutam, qua ab illa procedit, et sic consummatio per effectus est extrinseca, non intrinseca, et in qua essentialiter consistit. Sic ergo dicere quod providentia utitur voluntate ad executionem, et consummationem ejus quod providet, non ostendit quod in voluntate consistit essentialiter providentia, quia illa consummatio est extrinseca, et quoad effectus, seu executionem providentiæ. Executio autem supponit providentiam in se jam intrinsece et consummate constitutam. Unde oportet videre, si consummatio providentiæ etiam antecederet ad ejus executionem, et sistendo in attingentia objecti sui, detur ante voluntatem, et intra cognitionem. Hoc autem manifestum est inveniri, quia objectum providentiæ et prudentiæ est aliquid ut ordinabile et cognoscibile ut agendum, et ordinate disponendum; et sic sistit in ratione veri, quod pertinet ad intellectum. Et hujus signum manifestum est, quia quantumcumque voluntas sit affecta alicui rei tamquam convenienti, et bonæ, non potest recte providere, et prudentialiter procedere in ejus assecutione, nisi per actus cognitionis, id est, consiliando, et conferendo de mediis, et ordinando seu denuntiando ut fiant: sicut etiam non potest aliquid haberi pro lege, et regula ex eo quod sit efficaciter volita, sed ex eo quod sit ordinata per rationem: habere enim pro regula ipsum velle præcise iniquum est, nisi sit velle divinum quod intrinsece est ipsa sapientia, et ordo rationis: ergo provisio pro objecto habet non aliquid convenientis, ut appetibile, et fruibile aut utile: sic enim induit rationem bo-

ni, et objecti appetitus, sed ut ordinabile et manifestabile, et ut verum secundum veritatem convenientiæ, non secundum appetibilitatem tantum, sed sub respectu, et ordine ad finem, et mediorum inter se. Et in hoc sistit tota vis, et objectum providentiæ, et prudentiæ, quæ est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Unde sicut ars non est nisi in intellectu, licet executio ejus consummatio quoad effectus externos dependeat ab aliis potentiis, quæ non semper sunt debite dispositæ, quia tota consummatio quoad substantiam, et objectum proprium sistit intra intellectum, quia est recta ratio de effectibus externis, et objectum ejus est res factibilis ut ordinata et ordinate facienda, ita prudentia, quæ est recta ratio agibilium seu actionum nostrarum moralium, sistit in intellectu, quia respicit illa ut aliquid ordinabile, et manifestabile, quod totum ad cognoscibilitatem pertinet, licet supponat voluntatem ut efficaciter moventem, et postea iterum ad executionem applicantem potentias, de quo latius 1-2, q. xvi et xvii.

XII. Secunda pars nostræ conclusionis, quod prudentia et providentia non possit consistere in notitia illa simplici aut conditionata mediorum et congruentiæ ejus, prout antecedit omne decretum liberum, latius sequenti articulo declarabitur. Sufficit nunc eam probare ex D. Thoma qui perpetuo constituit providentiam et prædestinationem in actu intellectus supponente liberam volitionem et propositum erga prædestinatos, et erga ipsum finem eis volitum. Nam in hac quæstione xxiii, art. iv expresse docet, quod : « Dilectio et electio Dei qua aliquibus vult finem, præcedit prædestinationem : est enim prædestinatio pars providentiæ, et providentia est ratio præceptiva or-

dinationis aliquorum in finem in intellectu existens. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem quod Deus illorum velit salutem. » Ita D. Thomas, qui idem docet in I, dist. xli, q. i, art. ii, et qu. vi de verit. art. i ad ii et iii. Ergo in ejus sententia non potest poni prædestinatio et providentia in actu illo notitiæ antecedentis omnem actum liberum voluntatis, et tantum possibilitatem, seu congruentiam mediorum cognoscens, sed præsupponit et dilectionem hominum ad finem, qui utique actus liber est in Deo. Specialiter contra hanc sententiam ponderanda sunt verba S. Thomæ q. vi de verit. citato articulo primo, solutione ad iv, ubi inquit : « Prædestinatio quamvis in genere scientiæ ponatur, tamen aliquid supra scientiam et supra præscientiam addit, scilicet directionem vel ordinationem in finem, sicut etiam prudentia supra cognitionem. Unde sicut non omnis cognoscens quid agendum sit est prudens, ita nec omnis præsciens est prædestinans. » Sed constat quod scientia illa possibilium aut futurorum conditionatorum solum præscit quid agendum sit, non vero ordinat et dirigit in finem : ergo non est illa scientia in qua consistit prædestinatio. Quod si dicatur consistere in illa non absolute, sed adjuncta voluntate, et proposito ejus, a quo fit denominatio providentiæ, contra est, quia voluntas sola non addit directionem et ordinationem in finem, quod pertinet ad rationem, sed inclinationem et appetitum in finem : stat autem bene quod aliquis desideret intense aliqui fieri, et sciat quid agendum sit, non tamen ordinet, nec dirigat in finem, quia nescit imperare, et

sic non est prudens; sicut multi sunt optimi consilii, aut perspicacis iudicii in agendis, et desiderant rem fieri, nec tamen ordinant et dirigunt recte. Non ergo sufficit scientia sola cum voluntate si desit ordinatio et directio conveniens in finem, quam solam dicit D. Thomas addere prædestinationem supra scientiam cognoscentem quid agendum sit.

Fundamentum autem istius partis præter rejectionem illius scientiæ mediæ, quam præcedenti tomo, disp. xx late rejecimus specialiter sequenti articulo tradendum est.

XIII. Ex dictis tamen adverto, quod licet Deus post volitum et intentum finem, non indigeat novo actu intellectus propter investigationem et notitiam accipiendam de mediis, et de congruentia eorum quam antea non haberet, sicut nos indigemus consilio et investigatione mediorum post intentionem finis, optime advertit D. Thomas super illud Pauli ad Ephes. I : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, ubi consilium dicit non denotare inquisitionem, sed firmitatem divinæ sententiæ. Et idem habet hic q. xxii, art. I ad I, tamen propter aliam rationem consideratur in Deo etiam post intentum finem cognitio determinate proponens media voluntati, non ut Deus cognoscat media, et investiget illa quæ antea non cognoscat, sed ut moveatur voluntas ad media volenda non propter solam eorum entitatem in se, sed ut moventia ex suppositione finis voliti et conformiter ad ipsum, quia unum objectum volitum non potest movere ad aliud, nisi proponatur per intellectum, tamquam sic volitum, et conformitas ipsa seu conducentia ad ipsum ut volitum. Quod totum non potest fieri per scientiam mere necessariam, sed præsupponentem volitionem finis, ut ex intentione ejus et

conformiter ad ipsum ut intentum ordinet determinate de mediis.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XIV. Primo, arguitur ex quibusdam auctoritatibus D. Thomæ ad probandum quod providentia et prædestinatio debeant consistere in actu voluntatis, quem superaddunt ad præscientiam communem et necessariam. Nam in I dist. xli, q. I, articulo secundo ad primum dicit, quod : « Electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem. Prædestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. » Ergo sentit D. Thomas consistere prædestinationem in actu voluntatis, licet præsupponat ordinem intellectus, non vero in ordine seu ordinatione intellectus præsupponente actum voluntatis. Et ibidem dist. xl, q. I, art. II dixerat quod : « Providentia quæ est ars gubernationis rerum, potest salvari in speculatione tantum, sed prædestinatio importat providentiam secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem. » Ergo ultra id quod providentiæ est pertinens ad speculationem non importat prædestinatio nisi actum voluntatis : ergo secundum propriam rationem prædestinationis ad voluntatem spectat. Addere etiam possumus eundem D. Thomam in hac prima parte, q. xxiv, art. I, ad IV ubi inquit, quod (liber vitæ differt ratione a prædestinatione, quia importat notitiam prædestinationis : » ergo si in hoc differt, utique prædestinatio ipsa non consistit in notitia, seu actu intellectus.

Respondetur in priori loco D. Thomam non dicere quod prædestinatio essentialiter, et formaliter consistit in illo actu absoluto volun-

tatis, sed quod dicit illum, id est, illum requirit, et importat. Et est sensus D. Thomæ, quod cum dentur duo actus voluntatis cum ordine unius præ alio, alter qui post istum ordinem absolute tendit ad executionem, vult D. Thomas quod prædestinatio præter electionem ordinativam unius præ alio in finem requirit voluntatem absolutam præparandi ea quæ absolute, et de facto ducant ad finem, non tamen ibi docet quod in eo actu essentialiter et formaliter consistat, sed in intellectu præsupponente quidem electionem ad finem, et dirigente et ordinante præparationem illam absolutam ad executionem, seu assecutionem finis, quod in aliis locis supra citatis expressit. Et hæc solutio sumitur ex verbis ipsius D. Thomæ in eodem loco qui in argumento adducitur : concludit enim solutionem illam dicens, quod electio divina est secundum quam aliqui ordinantur ad finem beatitudinis; prædestinatio autem secundum quam præparantur eis ea quæ perducunt in finem : et ideo sicut voluntas ordinans in finem præcedit actum voluntatis præparantis ea quæ ducunt ad finem, ita electio prædestinationem præcedit.

XV. Ad secundum locum respondetur, quod licet providentia, sine voluntate adjuncta solum videatur pertinere ad speculationem, prædestinatio autem addat providentiam ut ordinatam per voluntatem, tamen in ly ordinata, importatur id quod pertinet ad essentialem rationem ejus, quæ ex parte intellectus se tenet, in ly autem per voluntatem importatur id quod pertinet ad efficaciam talis ordinationis, quod est aliquid antecedenter et motive se habens ad illam, ut ex aliis locis expressis S. Thomæ habetur ; hic enim non expressit in quo actu formaliter consistat, licet dixerit

utrumque actum requiri, intellectus et voluntatis; et ideo ibi concludit quod prædestinatio dicit intentionem divinam cum præscientia ejus quod salvabitur. Ubi ly cum præscientia intelligitur de præscientia ordinativa et præparativa ejus quod faciendum est.

XVI. Ad tertium locum dicitur, quod liber vitæ importat notitiam per modum memoriæ firmiter retinentis id quod decretum est, ut ibidem docet S. Thomas, ad hoc enim servit apud nos liber, ut succurrat memoriæ et designet aliquos ad aliquod ministerium. Prædestinatio autem importat ipsam notitiam practicam ut præparativam et directivam eorum quæ facienda sunt in finem. Et sic sub nomine notitiæ adhuc habet distingui ratione liber vitæ a prædestinatione.

XVII. Secundo arguitur, quia prædestinatio essentialiter importat transmissionem efficacem creaturæ rationalis in beatitudinem, ut constat ex ejus definitione, et ita ad specialem ejus rationem pertinet quod infallibiliter consequatur finem, et consequenter quod sit efficax. Efficacia autem pertinet ad voluntatem, et non potest inveniri in cognitione et in modo motionis ejus : ergo prædestinatio non potest esse actus intellectus, sed voluntatis. Minor probatur, quia modus proprius et essentialis movendi ex parte intellectus est motio per allicientiam et propositionem objecti, quæ est motio quoad specificationem, quia videlicet proponit bonitatem seu convenientiam,* aut disconvenientiam objecti, ut attrahat voluntatem ad velle, vel nolle. Non autem est motio quoad exercitium, quæ est motio quoad efficaciam et assecutionem rei : hæc enim repugnat inveniri in cognitione seu actu intellectus, nec ex propriis, quia sic solum movet proponendo objectum, et quoad spe-

cificationem: nec ex participatione voluntatis, quia non potest participare a voluntate aliquem modum contrarium suæ naturæ ex proprio modo movendi. Modus autem movendi quoad exercitium, quia est proprius voluntatis, est per inclinationem et pondus in rem assequendam; modus autem intellectus non potest esse per inclinationem et ponderationem, quia hoc est proprium appetitus, non cognitionis, quæ movet repræsentando, et proponendo, nec potest intellectus in modum appetitus transire, sic enim mutaret naturam suam: ergo non potest in se formaliter, et essentialiter efficaciam, et motionem quoad exercitium habere: prædestinatio autem habet essentialiter efficaciam: ergo non potest essentialiter in actu intellectus constitui, licet motive et antecedenter requiratur actum intellectus.

Respondetur quod prædestinatio includit essentialiter efficaciam non pure motivam, et executivam, sed ordinativam, et directivam ac præparativam mediorum. Talis autem efficacia, licet originetur et deriveatur a voluntate, non tamen in actu voluntatis invenitur, sed in actu intellectus ex participatione et derivatione a voluntate. Unde negamus efficaciam voluntatis non posse participative inveniri in intellectu ex voluntatis motione et impressione, ut egregie S. Thomas docet q. xxii de verit. art. xiii, et dicemus articulo sequenti. Non quod intellectus induat modum operandi appetitus, quasi per modum impulsus operetur, et non per modum repræsentationis et cognitionis, hoc enim impossibile est, ut probat argumentum, sed quia cognoscendo et repræsentando, vel manifestando ipsam voluntatis adhæSIONem et inclinationem ad aliquid, seu efficaciam ejus, ex hoc efficaciter etiam

movet efficacia scilicet participativa in ipsa directione et ordinatione ad aliud, quatenus defert repræsentative, et proponit efficaciam et adhæSIONem voluntatis. Experimur enim quod abundante affectu voluntatis, manifestatio quoque ejus fit cum majori vi, et spiritu, seu vivacitate, quia repræsentat affectum ipsum ut inclinantem, et urgentem, id est, non solum repræsentando ejus naturam seu quidditatem, quod pertinet ad speculationem, sed exercitium ut impellens, et affectum ejus ut factivum, quod pertinet ad modum practicum. Et hoc modo scientia seu cognitio potest participative habere efficaciam a voluntate ordinando, et dirigendo ad opus, et non sistendo in pura cognitione, nec tamen modum cognitionis relinquendo, et induendo modum appetitus ex parte elicentis, sed appetitus affectum in ipsa ordinatione, et directione repræsentando ut facientem, et inclinantem, quod est repræsentare impulsus practice, et non mere speculative. Et hæc solutio sumitur ex D. Thoma q. vi de verit. art. i ad v et vii, ubi idem fere argumentum ponit, quia causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione voluntatis, prædestinatio autem causalitatem importat (idem est causalitas atque efficacia,) et respondet s. doctor quod: « Causalitas quamvis non sit de ratione scientiæ, in quantum hujusmodi, est tamen de ratione scientiæ in quantum est dirigens, seu ordinans in finem, quod non est voluntatis, sed rationis tantum, » et eodem modo docet ad septimum quod: « Quamvis scientia in ratione scientiæ non respiciat faciendam, tamen scientia practica respicit faciendam, et ad hanc pertinet prædestinatio. » Quod vero hoc habeat ex aliqua participatione voluntatis, docuit ibidem solutione ad primum, ubi inquit, quod: « In

actibus animæ præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti, et quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis, ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur pertinens ad voluntatem. » Includi autem virtute est includi participative, scilicet eo modo quo efficacia voluntatis potest in ordinatione et repræsentatione practica participari.

XVIII. Tertio arguitur : Quæcumque in prædestinatione reperiuntur, ad voluntatem pertinent : ergo male reducuntur ad intellectum. Antecedens probatur, quia in prædestinatione reperiuntur vel efficacia transmissionis vel dilectio, et electio, vel providentia efficax, vel cura et sollicitudo de adhibendis mediis. Primum, secundum, et tertium manifeste pertinent ad voluntatem : nam electio actus voluntatis est, ut docet D. Thomas 2-2, q. XIII, a. 1, et dilectio est ipsemet actus amoris. Efficacia etiam transmittendi tota est a voluntate, quia est primum principium in nobis movens quoad exercitium, ut docet D. Thomas 1-2, q. IX, art. 1, et q. XVII, art. 1, unde ubicumque reperitur efficacia seu exercitium in movendo, totum debet ad voluntatem reduci, utpote primum principium in illo genere movendi. Similiter providentia tota pendet a voluntate : tum quia, ut dicit Nysenus citatus a D. Thoma III contra gentil. c. LXXIII : « Providentia divina est voluntas Dei : » et Damascenus lib. II de fide, cap. XXIX, dicit, quod : « Providentia est voluntas Dei per quam res apte congrueque gubernantur. » Unde sicut nos ponimus ex aliquibus auctoribus definitionem providentiæ per actum intellectus, ita alii auctores ponunt illam per actum voluntatis, nec est major ratio, cur dicamus istos errasse quam illos, aut istos locutos

esse de actu antecederente requisito, non vero de formali, illos vero e contra. Tum etiam quia, posita in Deo efficaci voluntate de futuritione alicujus rei, hoc ipso jam res illa est futura, quia voluntas Dei efficax frustrari non potest, etiam omni alio secluso : ante istam vero efficacem voluntatem quicumque actus intellectus non potest reddere aliquid futurum. Vel ergo providentia est actus antecedens omnem efficacem voluntatem Dei, vel subsequens. Si antecedens : ergo non participat efficaciam a voluntate præsupposita, et volitionem finis intendente, quod nos negamus, ponentes providentiam in aliquo subsequente volitionem finis ex D. Thoma. Si subsequente, jam ille actus invenit rem futuram cum omnibus circumstantiis suis, quia sic est volita efficaciter : ergo non habet amplius quid faciat providentia. Denique, si prædestinatio sumatur pro cura et sollicitudine adhibendi media congrua fini, hoc pertinet ad studium, quod pertinet ad applicationem voluntatis ad aliquid agendum, ut docet S. Thomas 2-2, q. CLXVI, ubi agit de studiositate. Et sic ex omni parte prædestinatio est actus voluntatis.

Respondetur ad prædestinationem pertinere illa tria priora antecederente et motive, non essentialiter, quamvis efficacia, si sumatur ut participata, et ut invenitur in ordinatione mentis directiva, non in sola et pura ratione movendi quoad exercitium, quod est impellere, et inclinare, etiam in prædestinatione essentialiter inveniatur, derivata tamen, et participata ab actu antecedente voluntatis, ut explicatum est.

XIX. Ad id vero quod obijcitur contra providentiam respondetur, Ad primam probationem S. Thomas q. V de verit.

art. I ad 1, ex his quæ secundo loco ponuntur, respondet quod: « Pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit, et præsupponit. » Et idem dici debet ad Nyssenum, quia tam ipse, quam Damascenus eodem modo loquuntur, dicendo quod providentia est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt convenientem deductionem suscipiunt. Cum autem quæritur, cur potius dicimus, hos patres non tradidisse veram definitionem providentiæ per id quod formale sibi est, sed per id quod præsuppositum, quam alios qui per actum intellectus definiunt: dico omnes idem tradidisse quoad sensum, sed Nyssenum, et Damascenum expressisse id quod efficaciæ est in providentia, non negando id quod ordinationis et directionis est; alios vero e converso. Nam Damascenus non dicit providentiam esse voluntatem quomodo cumque, sed: « Per quam res convenientem deductionem suscipiunt; » conveniens autem deductio est deductio ordinata et regulata secundum proportionem mediorum ad finem. Ordinare autem sapientis est et proprium rationis. Unde voluntas debet ibi intelligi pro eo quod se habet ut principium hujus ordinatæ deductionis quantum ad efficaciam: quia quoad ipsam intrinsicam rationem ordinationis, non potest a voluntate habere, sed ab intellectu. Et idem est sensus Nysseni. Ponitur ergo voluntas ut quid præsuppositum ad ordinationem hujus convenientiæ, et ut præbens illi efficaciam, non ut id in quo formaliter providentia constituitur, quæ convenientiam, et ordinationem deductionis facit.

XX. Ad secundam probationem dicitur, quod efficacia voluntatis est ratio ut aliquid sit futurum, omni alio secluso, distinguo; omni alio

secluso dante efficaciam, concedo (hanc enim solum dat voluntas;) ordinante et applicante debito modo ad effectum, nego. Itaque efficacia voluntatis, licet ab ipsa voluntate ut a principio totaliter oriatur, tamen non per solam voluntatem, ut voluntas præcise est, explicatur, et applicatur, sed per alias potentias, tam per ordinativam, quæ est intellectus, quam executivam, quæ est omnipotentia. Et efficacia voluntatis quousque sit applicata non intelligitur habere effectum, non reddere aliquid simpliciter, et complete futurum, sed solum præsuppositive, et originative. Applicatur autem hæc efficacia ad faciendum et exequendum ordinato modo, et disponendo ac regulando media, quod fit per imperium. Unde requirit actum intellectus qui ordinativus est, non ut præbeat efficaciam, sed ut applicet ordinato modo illam ad effectum; et ante efficaciam sic applicatam et sic ordinatam non videtur effectus ut futurus simpliciter, et absolute, et modo ordinato, sicut fit in re.

XXI. Ad id quod dicitur de cura et sollicitudine respondetur ex D. Thoma hic q. xxii, art. I ad II, quod cura importat duo, et rationem ordinis, quæ dicitur providentia et executionem, quæ dicitur gubernatio. Primum ergo pertinet ad intellectum. Secundum fit per applicationem voluntatis utentis aliis potentiis ad exequendum; et sic potest importare studium, subsecutum tamen ad rationem providentiæ, et ordinationis rationis.

ARTICULUS III.

Ad quem actum intellectus pertineat prædestinatio?

I. Cum ex principiis adeo oppositis procedatur in his materiis de prædestinatione, providentia, et

scientia Dei ab his qui defundunt scientiam mediam, et ex ipsa totam Dei gubernationem stabilire volunt, et ab his qui eam negant, fere in omnibus quæstionibus, et difficultatibus hujus materiæ, oportet aliquid de illa attingere, quia ex ea maxime pendet resolutio, et manifestatio veritatis in his controversiis. Quia ergo, ut dictum est præcedenti articulo, providentia Dei, et prædestinatio ad intellectus actum spectat, licet præsupponat voluntatem, et intentionem finis, duo restant tractanda in hoc et sequenti articulo. In isto quiddam, quantum ad actum intellectus, quisnam actus sit in quo dicimus eam formaliter consistere, et quomodo non sufficiat ad providentiam Dei conditionata scientia media. In sequenti vero articulo quantum ad actum voluntatis, quem supponit antecedenter, an detur, et requiratur intentio Dei efficax, et absoluta de ipso fine, ut prædestinatio et providentia ordinet efficaciter de mediis, et ita non solum sit directiva, et monstrativa ejus quod faciendum est, sed etiam prædefinitiva.

PUNCTUS DIFFICULTATIS.

II. Quod ergo attinet ad præsentem difficultatem hujus articuli conveniunt omnes providentiam et prædestinationem in intellectu pertinere ad partem practicam, non ad cognitionem pure speculativam. Id discrete docuit S. Thomas generaliter de omni providentia q. v de verit. art. 1, et specialiter de prædestinatione q. vi de verit. art. 1 ad vii.

Et ratio est manifesta, quia finis prudentiæ, et providentiæ non est sola veritatis cognitio, indagando quidditates, et naturas rerum, sed directio ad consecutionem alicujus finis per media proportionata et con-

venientia: ergo habet pro fine opus sub ratione et exercitio operis, et sub ratione assequibilis, et non sub ratione pure speculabilis, et solum sistendo intra cognitionem et intra intellectum, sed extra illum assequendo; ad hoc enim ponitur providentia et per eam media ordinantur ut finis extra cognitionem assequatur, non intra solum apprehendatur. Directio autem ad id quod est extra cognitionem tendens seu ordinans, et non intra intellectum sistens, practica est, quia ordinatur ad opus quod non est sola veritatis cognitio, sed extra eam assecutio.

III. Loquendo autem de actibus ad partem practicam concurrentibus, loqui possumus de practico dupliciter. Uno modo ut applicante se ad opus. Alio modo, de virtute quidem ejus factiva et operativa, sed non ut de facto applicata, sicut ars quæ pertinet ad partem practicam potest considerari ut tradens regulas operandi, quasi in universali, et in abstracto, nondum tamen in particulari se applicans ad operandum, et sub hac universalitate, et abstractione habet modum speculationis, non quia substantialiter speculativa sit, cum sit ordinativa ad opus, sed quia abstrahit ab exercitio et applicatione ad operandum, et solum in universali considerat regulas suas, et quidquid in universali consideratur, largo modo dicitur speculativum, quia nondum exercetur. Qua ratione etiam S. Thomas dixit in 1 dist. xl, q. 1, art. 11, quod: « Providentia potest sicut et ars gubernatoria salvari in speculatione tantum. » In præsentem non agimus de providentia sic, sed de ipsa ut applicata ad exercitium operandi, et non solum abstracte et in universali, sed modo practico, et in particulari applicans ad operandum. Sub hac ergo consideratione, quia intellectus practicus non potest applica-

ri ad opus, nisi secundum efficaciam voluntatis, distinguimus quatuor præcipuos actus intellectus juxta ordinem ad quatuor principales actus voluntatis, quibus tota applicatio ad finem, et ad media dirigitur.

Primus actus voluntatis est simplex volitio alicujus finis, quæ dicitur simplex, quia ibi nondum relucet aliquis ordo ad media, nec ad executionem, sed pure movetur voluntas a bonitate, et convenientia finis in se simplici quodam amore. Et huic actui correspondet ex parte intellectus propositio convenientiæ et bonitatis finis secundum se.

Secundus actus est in voluntate intentio finis, quando non solum proponitur ipsa bonitas finis secundum se, sed cum ordine ad media, quia proponitur ut assequibilis, et sic intenditur, hoc est non solum amatur, sed in illum tenditur. Et huic actui correspondet in intellectu judicium de bonitate finis ut conveniens est ad assequendum et habendum; et non solum ad complacendum.

Tertius actus est jam non circa finem, sed circa media apta et conducentia ad illam assecutionem, et est electio voluntatis, quatenus ex diversis mediis, unum determinate acceptat, et acceptatio illa est electio. Et huic actui correspondet ex parte intellectus consilium et inquisitio, atque judicium per modum sententiæ et determinationis de convenientia talis medii, ut acceptetur.

Quartus actus est executio seu usus mediorum, et applicatio potentiarum exequentium, quo ultimate res producitur ad debitum finem et executionem. Et huic actui correspondet ex parte intellectus judicium directivum et ordinativum ipsius executionis, quod vocatur imperium. De his actibus agit D. Tho-

mas ordine suo in prima secundæ. De simplici voluntate quæst. viii: de intentione q. xii: de electione q. xiii: de usu et imperio, q. xvi et xvii. Ex his actibus practicis, et ex parte intellectus dirigentibus istos actus voluntatis quæstio oritur, in quonam ex illis principaliter constituenda sit providentia et prædestinatio in Deo.

IV. Non est difficultas in præsentia circa primum actum qui solum respicit simplicem voluntatem finis: hoc enim certum est ad providentiam non sufficere, sed multo ante rationem providentiæ præcedere et præsupponi.

Ratio est, quia providentia præparat media quibus assequendus est finis, et illa ordinat et disponit: nam et ipsa prudentia non præstituit finem virtutibus, sed medium determinat secundum circumstantias particulares occurrentes, et ita potius regitur arbitrio, quam arte et certis regulis, sed juxta occurrentiam casuum, et circumstantiarum determinat quid agendum sit. Certum est ergo quod præparatio providentiæ non est circa ipsum finem: ad hunc enim diligendum nulla præparatio est necessaria, sed sola cognitio convenientiæ aut disconvenientiæ ejus. Solum ergo ad ipsum assequendum præparatione opus est ex parte mediorum, quæ cum varia esse soleant, et ut in re ponantur difficultatibus plena, indigent præparatione et provisione speciali. Ubi ergo nullus relucet ordo ad media, sed ipse finis simplici modo diligitur, providentia nondum habet locum, et sic pro simplici finis amore nondum est providentia.

V. Circa alios actus dirigentes media, vel de fine in ordine ad media tractantes, præsens difficultas esse potest, præsertim circa tertium et quartum actum. Nam quartus ille

actus qui vocatur imperium, et dirigit ultimate executionem, a quibusdam recentioribus negatur tam in nobis, quam in Deo distinctus a consilio et iudicio præcedente electionem. Si vero post electionem datur aliquis actus intellectus pro executione, solum erit ad notificandam electionem et decretum voluntatis, non ad auferendam specialem efficaciam ad exequendum, quæ dicitur imperium. Similiter tertius actus qui importat consilium et disquisitionem circa media, licet in nobis necessarius sit post finem amatum et intentum, quia imperfecto modo procedimus, et amplectimur sæpius finem sine sufficiente notitia ex expeditione de mediis, ideoque post intentum finem indigemus consultatione, et iudicio circa electionem mediorum; in Deo tamen id necessarium non est, quia non procedit hoc imperfecto modo, sed nullum finem proponit diligendum sine perfectissima et comprehensiva omnium mediorum et expeditione omnium difficultatum. Quare post intentum finem et amatum efficaciter, nulla indiget cognitione proveniente de mediis et præparante illa ac determinante per modum consilii et prudentiæ, quia totum hoc supponitur jam cognitum et propositum voluntati, quando finem intendit, præsertim quia Deus, imo, et Angelus qui non utitur discursu, nec procedit a principiis ad conclusiones diversis actibus, etiam non utitur diversis actibus pro fine amando et mediis, sed in fine vult media, eo quod non regulantur isti actus discursu, sed comprehensione, ideoque immobiliter tendit in media, quando ex perfecta deliberatione tendit, sicut et finem. Et sic nec Deus, nec Angelus in his quæ perfecte et ultimate vult, indigent providentia orta post intentum finem circa consilium et

iudicium de mediis, sed anteceder in ipsa fine amando, etiam media involvuntur.

VI. Quare reducuntur hi auctores ipsa vi hujus discursus ad ponendam providentiam, et prædestinationem Dei in actu intellectus præcedente intentionem finis efficacem qui utique pertinet ad scientiam mediam, quæ omnia media, et eorum possibilitas, et congruentia proponitur voluntati ante omne decretum liberum, et efficax Dei, et sic non indiget ulterius consulere aut inquirere, et judicare de mediis, quia ibi ex comprehensione infinita illius primi iudicii omnia proponuntur, et sic provisa, et ordinata manent. Sed quia providentia debet esse libera et efficax, et operari per decreta libera, ideo illa scientia media non dicitur providentia, quantum ad providentiæ denominationem, et vim, quousque accedat voluntatis efficax determinatio, quæ unum ordinem rerum præ alio acceptet, et exequi velit; inde enim providentia efficaciam sumit, et determinationem liberam, voluntate subsequente non antecedente.

RESOLUTIO.

VII. Non est locus tractandi modo et ostendendi dari in nobis actum efficacem imperii, distinctum ab electione, et iudicio consiliativo, et ordinativo ipsius electionis. Hoc Deo dante ostendemus 1-2, circa quæstionem XVI et XVII, contra p. Vasquez ibidem disp. XLIX, c. IV, et videri etiam potest 1 tomo, 1 part. disp. LXXXVII, c. III, idemque sentit p. Suarez lib. 1 de prædestinatione, c. XVI: Arrubal hic disp. LXIII, c. III, loquendo de imperio Dei: Alarcon, tract. IV de prædestin. disp. 1, c. II, et alii, negantes talem actum imperii in mente divina; licet non de-

sint alii ex eadem familia, qui talem actum imperii in Deo admittunt, et explicant, ut p. Herice hic disp. xxii, c. iv, et Ruiz, tomo de providentia, isp. iii, sect. vii, et tomo de prædestinatione, disp. i, sect. vi. Itaque contra auctores negantes in nobis actum imperii in intellectu post electionem, qui non solum sit cognitio manifestativa ipsius electionis, sed etiam efficaciter inductiva, in præsentī agendum non est, præsertim quoad illam partem de efficacia istius actus imperii: hoc enim maxime movet hos auctores, quia non inveniunt quomodo cognitio, quæ de se solum est repræsentativa et manifestativa sui objecti, possit etiam movere per modum impulsus, et efficaciam, qui est proprius modus voluntatis. Si autem ille actus non habet istam efficaciam, sed nudam propositionem et manifestationem, non est inconveniens quod detur, sed nec est necessarius, quia ad id sufficiet cognitio illa, et iudicium antecedens electionem, qua decernitur hoc determinatum medium esse eligendum: hoc enim iudicium durat durante electione, et sufficienter manifestat illam.

VIII. Cæterum nobis modo sufficit D. Thomæ mentem in hoc actu imperii statuendo manifestare. Nam ipse s. doctor utrumque affirmat de illo actu imperii, et quod est actus intellectus secutus ad electionem, et distinctus a iudicio, seu actu regulante electionem, et quod participat a voluntate efficaciam movendi.

Primum affirmat 1-2, q. xvii. art. iii ad primum, ubi inquit quod: « Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum, qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, et aliquis sequitur, scilicet usus, quia post determinationem consilii, quæ est iudicium rationis, voluntas eli-

git, et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, et tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis. » Ubi manifeste S. Thomas distinguit iudicium rationis et consilium quod antecedit electionem ab alio actu etiam rationis, qui sequitur post electionem, et antecedit usum executivum voluntatis, vocaturque imperium.

Secundum vero late tradit s. doctor q. xxii de verit. art. xiii et significat 1-2, quæst. xvii, art. i, ubi multis ostendit quod quando duo agentia ita se habent, quod unum movetur et recipit impressionem ex alio, potest agens motum habere actionem ex propriis, et actionem ex impressione superioris, sicut aqua maris ex propriis gravitat, et movetur deorsum, ex impressione autem lunæ fluit et refluit: et sphaera solis ex propriis movetur ab occidente in orientem, vel a septentrione ad austrum, ex impressione autem primi mobilis movetur motu diurno ab oriente in occidentem. Sic voluntas, et intellectus se habent ut duæ potentiae ad invicem se moventes, voluntas quidem quoad efficaciam, et exercitium; intellectus vero quoad specificationem, ordinando, et conferendo. Ex propriis ergo voluntas tantum habet ipsum velle per modum inclinationis et impulsus, ex participatione autem rationis habet velle cum collatione, et unum præ alio, ut in electione, vel cum ordine ad aliud, ut finem ad media in intentione. Et similiter intellectus ex propriis solum habet cognoscere, manifestare, dicere, sed ex impressione voluntatis potest intimare cum efficacia repræsentata, et participata a voluntate. Et sic se habet in actu imperii. Ita philosophatur ibi D. Thomas. Nos hanc ejus mentem ad locum citatum pri-

mæ secundæ latius expendemus Deo dante.

Nunc ergo dicimus duo contra præfatos auctores.

IX. Primum est quod actus divinæ providentiæ non potest consistere in actu illo cognitionis proponente indifferenter omnia media, sicut attingi dicuntur per scientiam simplicis intelligentiæ, vel conditionatam mediam, etiam adjuncta voluntate determinante subsequuta et nullo modo antecedente, ut jam articulo præcedenti insinuavimus, sed necessario debere admitti pro divina providentia actum intellectus ordinantem de mediis ex supposita volitione finis.

Secundum est, quod admissio actus ordinativo mediorum post liberam volitionem finis, non debet providentia consistere in solo actu ordinativo mediorum ad eligendum, qui præcedit in nobis electionem, sed ordinativo ad exequendum, qui sequitur ad electionem, et vocatur imperium. Qui quidem actus in Deo identice sunt unus, sicut omnia in Deo sunt unum, sed nostro modo intelligendi distinguuntur, sicut alii actus, et alia attributa.

X. Primum dictum, ut ostendimus præcedenti articulo est expressum D. Thomæ, qui providentiam constituit in actu intellectus, non absolute, sed præsupponente volitionem finis, in hac quæstione xxii, art. i, et aliis locis ibi citatis, et est omnium discipulorum ejus; tum quia negant scientiam mediam, et consequenter non possunt in ipsa ponere actum providentiæ; tum quia admittunt cum D. Thoma etiam in Deo dari actum intellectus ordinativum, et prudentialem circa media post volitionem liberam finis. Et specialiter agens D. Thomas de prædestinatione, semper docet quod præsupponit electionem, et dilectionem eorum qui prædestinantur: nec

enim præparantur, et disponuntur media ad consecutionem finis, nisi his qui ad talem finem electi sunt, neque eliguntur, nisi qui amantur, et diliguntur præ aliis; et ita licet prædestinatio non supponat dilectionem ipsius medii, seu effectus prædestinationis, bene tamen dilectionem personæ ad finem, ita quod ex amore unius proceditur ad amandum aliud; et sic non præsupponitur futuritio ejus quod prædestinatur, sed personæ quæ diligitur, ordine intentionis. Hanc autem electionem, et dilectionem præcedere debere prædestinationem s. doctor in præsentī quæstione xxiii, art. iv et q. vi de verit. art. i, et in i, dist. xli, q. i, art. ii. Et sumitur ex illo Psalmo xvii: *Salvum me fecit, quoniam voluit me*, ubi me esse volitum, seu amatum assignatur ut ratio salvationis, prædestinatio autem est quæ salutem dat et procurat: ergo præsupponit volitionem et dilectionem personæ, Joan. iii: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*: Galat. ii: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*: Matth. xi: *Revelasti ea parvulis ita Pater, quoniam sic placitum fuit ante te*. Ubi multi effectus seu præparatio diversorum mediorum numeratur, et omnia oriuntur, et præsupponunt dilectionem: dare enim unigenitum mundo, actus fuit divinæ providentiæ, et prædestinatis, qua Christum in redemptorem prædestinavit; et tamen hic actus providentiæ præsupponebat in Deo amorem mundi, quia ille fuit causa illius providentiæ; et idem est de traditione sui pro me, quæ est traditio Christi applicata ad me: hæc enim applicatio prædestinativa fuit, et tamen ex dilectione mei procedebat. Revelatio etiam facta ad parvulos est medium præparatum a prædestinatione; cum sit manifestatio fidei, quæ ad vitam æternam

ordinatur, et tamen habet pro causa placitum Dei quod utique est aliquod liberum propositum et amor Dei: ergo multa media et effectus præparantur a Deo ex suppositione amoris liberi, quia redditur pro causa illius præparationis ista dilectio, seu amor.

XI. Deinde probatur, quod illa notitia simplex vel conditionata rei futuræ non possit esse actus in quo consistat providentia et prædestinatio, etiam adjuncta voluntate subsecuta eligente, et determinante talem vel talem ordinem rerum. Et deducitur hoc præcipue ex duobus principiis apud D. Thomam notissimis.

Alterum, loquendo de providentia in communi.

Alterum, loquendo de prædestinatione in speciali. De providentia in communi sæpissime ostendit D. Thomas providentiam divinam debere extendi ad omnia quæ quocumque modo habent esse, et nihil præsupponi debere ab ipsa providentia aut respici ut causatum, et ordinatum ab aliis inferioribus causis, et non a se, immediate ordinatum. Quod principium tradidit S. Thomas in hac quæstione xxii, art. ii et iii, et q. ciii, art. vi, et late in iii contra gent. cap. lxxvi. De prædestinatione autem in speciali ostendit omnem eventum prædestinationis, seu omnem effectum habere certitudinem, non solum ex parte præscientiæ, sed ex electione prædestinantis et ex ordinatione ejus. Quod principium tradit q. vi de verit. a. iii, et in hac quæstione xxiii, art. vii.

XII. Ex primo principio formatur ratio sic. Eventus rerum ex applicatione, et combinatione causarum nasciturus præsertim in causis liberis, et contingentibus est maxime contingens et incertus, et sic maxime indiget a providentia ordinari in tantum quod quidam, ut refert S.

Thomas iii contra gentil. cap. lxxxix, dixerunt quod providentia non erat de his, quæ subsunt libero arbitrio, ut de electionibus nostris, sed quod providentia refertur ad exteriores eventus: non enim qui intendit aliquid consequi, semper consequitur, quia eventus isti non subjacent libero arbitrio, sed providentiam disponuntur. Quæ sententia licet sit falsa pro ea parte qua eximit a providentia divina liberas nostras actiones, est tamen certissima pro ea parte qua eventus rerum per providentiam disponi docet, quod enim maxime incertum, et contingens est, maxime indiget certificari, et determinari per ordinationem providentiæ, alias fortuito, et a casu essent respectu Dei, quod nullo modo dici potest, quia omne ens quomodocumque fit, esta Deo ut agente per intellectum et voluntatem; et per artem: ergo ut agente per finem, et per ordinationem intellectus, quæ est providentia. Si ergo per scientiam mediam naturaliter, et necessario cognoscentem ante omne arbitrium, et decretum suum liberum proponuntur voluntati Dei omnes combinationes rerum, et omnes eventus, sub quacumque conditione, et statu ut determinate futuri ex sola intrinseca veritate rei, et non ex arbitrio et ordinatione divina: ergo quando voluntas eligit aliquod ex illis objectis, eligit aliquid quod jam præsupponitur, et proponitur ipsi voluntati ut determinatum, et solum oportet purificare conditionem ut de facto fit. Ergo posita voluntate purificandi conditionem, et eligendi hunc ordinem rerum ut sit, Deus nullam habet providentiam proprie dictam circa ipsos eventus ut determinate fiat hoc potius quam illud, hoc modo potius quam illo, sed tota prudentia, et ordinatio Dei erit circa hoc quod est purificare conditionem, et

eligere quod sit, vel non sit iste ordo rerum: circa reliqua autem vacat divina providentia. Consequentia patet, quia circa id quod jam præsupponitur, et proponitur ipsi providenti determinatum ex propriis principiis, et non ut determinandum per arbitrium, et ordinationem ipsius, inutilis est providentia: quid enim debet ordinare aut decernere circa id quod jam videt determinatum ante omnem ordinationem suam. Ergo eligente Deo ex infinitis combinationibus sibi repræsentatis hunc ordinem rerum, et volente quod creatur, providentia functa est officio suo, nec pertinet ad ipsum gubernare, et determinare eventus rerum, sed aliunde determinatos, scilicet ex intrinseca veritate eventus, et non ex sui ordinatione acceptare vel non acceptare, quod est valde imperfectum in genere providentiæ, et potius ad ministrum et executorem pertinet, qui supponit rem ordinatam, et gubernatam, quam ad supremum Dominum, et gubernatorem omnium.

XIII. Exemplo rem illustro. Oblata est Davidi optio trium rerum jam decretarum a Deo, scilicet eligere aut tribus annis famem, aut tribus mensibus bellum, aut tribus diebus pestem, 1 Paralip. XXI: *Elegit David hoc ultimum, et ceciderunt de populo septuaginta millia*. Inquiri modo: licet David habuerit providentiam, et arbitrium circa electionem unius ex tribus illis ordinibus, facta tamen hac electione, potuitne ad ejus providentiam reduci quod moreretur septuaginta millia potius quam triginta, vel quadraginta, quod morerentur viri, an feminae, senes, an juvenes, plebei, an nobiles, de urbibus, an de villis, totum hoc fuit extra providentiam David, quia supponebatur a Deo determinatum, non sibi proponebatur arbitrio suo determinandum, sed tan-

tum eligere ex illis quod vellet, ut ex electione ejus mandaretur executioni juxta determinationem ab alio factam, id est, a Deo. Unde imperfecta, et valde inferior manebat providentia David circa illud factum, quia multa proponebantur ibi non determinanda per ipsum, sed jam determinata ab alio principio.

XIV. Ad rem: Si Deo proponuntur infinitæ rerum combinationes, et omnes earum eventus determinati sunt ex intrinseca sua veritate, et independenter ab ordinatione divina, sed ante omnem ordinationem sic repræsentantur, et sic cognoscuntur, et proponuntur, et solum pertinet ad voluntatem optio eligendi ordinem rerum, quem voluerit, et purificare conditionem, ut executioni tradatur, et de facto sit: ergo facta ista electione, et purificatione, omnis alia determinatio eventuum, et quod accadat hoc vel illud (cum tamen posset oppositum accidere, etiam conditione posita, si quidem est contingens) hoc vel illo modo jam præsupponitur determinatum ex propria, et intrinseca veritate sua, et alia omni ordinatione seclusa: ergo etiamsi non detur alia providentia, et ordinatio, ac dispositio in mente divina præter illam purificationem conditionis, res illæ æque bene accident, et determinabuntur sic, imo ut Deus habeat aliquam ordinationem, et providentiam de illis veram et certam, debet se conformare his, quæ jam prævidet determinata ex suis intrinsecis principiis, et non ex arbitrio suo. Quid autem imperfectius, quam ea providentia, quæ vel supponit res suas jam determinatas, et ordinatas ex alio principio, vel si ordinat aliquid debet ordinare id ipsum quod determinatum est, et etiamsi non ordinet æque bene res accident propter determinationem jam necessario

ante præhabitam, et prævisam per scientiam mediam? Subtrahuntur ergo a providentia divina, ut causante, omnes illæ determinationes eventuum, quia jam supponuntur determinatæ, et solum proponuntur eligendæ quoad executionem. Unde licet Deus illas ponat in esse, tamen hoc est esse mere executorem eorum, quæ determinata supponuntur, non ea determinare.

XV. Quod si hoc totum devoretur, et dicatur providentiam non esse aliud quam id quod determinatum jam ex se præsupponitur et prævidetur imperare, et eligere per voluntatem executivam, ut de facto hoc vel illud fiat, quia præcipuus actus prudentiæ est imperare, non consiliare, et judicare, ut docet S. Thomas 2-2, q. XLVII, a. VIII, tunc sequuntur duo magna inconvenientia.

Primum, quod aliquid prævidet Deus ut determinatum ex providentia creaturæ, et non ex providentia increata Dei, seu ex arbitrio et ordinatione creaturæ, et non Dei, quod late impugnat S. Thomas III contra gent. c. LXXVII.

Secundum, quod nec etiam ex providentia divina pendet ipsa electio suæ voluntatis circa executionem quod sit, vel non sit de facto iste ordo rerum, eo quod præsupponitur determinatum, et prævisum per scientiam necessariam, et sic non dat locum providentiæ supervenienti, quæ per arbitrium operatur et per decretum liberum; et sic ex omni parte solvitur providentia divina ut causans, et ordinans. Sequela quoad primam partem probatur, quia quando Deus per scientiam mediam ante omnem ordinationem suam, et decretum liberum prævidet quid unaquæque voluntas factura sit in quocumque ordine, id quod ibi prævidet, est aliquid faciendum a voluntate creata ex ali-

qua præmeditatione, et directione suæ mentis, quia multa ex his quæ Deus videt futura in tali statu, per voluntatem videt futura esse secundum rationem et non temere, neque a casu: ergo videt tunc ibi aliquam determinationem creatæ voluntatis ex providentia ejus creata, si quidem providentia creata est quicquid ex creata præmeditatione fit cum ratione, et non a casu. Et tunc quando hoc Deus prævidet, nondum prævidet suam providentiam et arbitrium ex cujus ordinatione res illa determinetur a libero arbitrio creato: ergo aliquid videt determinari, et ordinari a providentia inferiori, quod non ordinetur et determinetur a superiori et divina, quod D. Thomas evidenter impugnat loco citato III contra gent. cap. LXXVI. Et de se patet manifeste, quia contradicit universalissimæ rationi divinæ providentiæ, sine cujus participatione. omnis providentia inferior intelligi non potest, sicut nihil creatum intelligitur, nisi ex participatione increati. Quod vero dicitur ex D. Thomas quod præcipuus actus prudentiæ est imperare, rectissime dicitur et sic deberet acceptari ab auctoribus oppositis, ut poneretur providentia in actu imperii. Sed D. Thomas addit in eodem loco citato, quod actus ejus est præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum, et judicatorum ad operandum. Et rursus ipsum imperare non est velle, nec actus voluntatis, sed intellectus, scilicet ordinatio cum intimatione efficaci, ut docet idem D. Thomas 1-2, quæst. XVII, art. I. Ergo ubi totum quod agitur est ordinatum, et dispositum, et determinatum aliunde, nec per ipsum imperantem, et providentem determinatur, et ordinatur, sed tantum a voluntate acceptatur, vacat imperium istud quod a D. Thomas ponitur, et ex eo objicitur.

XVI. Nec dici potest quod illa providentia creata intelligitur per scientiam mediam ut dependens a providentia Dei conditionate futura, non a providentia Dei jam de facto præsupposita, et antecedente ipsam scientiam conditionatam, quia hæc non præsupponit decretum absolutum antecedens se. Sed hoc late impugnativimus præcedenti tomo, disp. xx. Et in præsentī extra rem affertur, quia providentia illa conditionate futura solum est ad ponendum in esse, et in existentia rem illam, si conditio purificetur. Supponit ergo illa providentia sub conditione futura determinatum eventum sub conditione ad unam partem potius quam ad aliam, qui jam prævisus est per scientiam mediam: ergo hæc determinatio non potest pendere ex illa providentia conditionate futura, quia ab ipsa præsupponitur, non vero ab illa oritur, et causatur, licet non possit poni in esse sine tali providentia, et decreto futuro. Si autem determinatio eventus ad unam partem potius quam ad aliam non pendet a providentia illa conditionate futura in vi determinationis, quia supponitur ab illa, sed solum ut ponatur existens: ergo causam inferiorem liberam se determinare ad hanc partem potius quam illam, et sic determinatam prævideri, pendet ex inferiori providentia creata, et non a divina, quod est maximum, et intolerabile absurdum, et omnino execrandum. Et sequela patet, quia ab antecedenti, et præsupposito providentia non pendet, cum hi auctores negent omne decretum ante scientiam mediam, et in hoc scientia media consistit, quod independentē ab omni decreto jam habito, et præsupposito cognoscit determinationem voluntatis creatæ. Similiter a futura providentia non pendet, quia ab ipsa quando adfuerit, jam

præsupponitur illa determinatio causæ inferioris, et solum servit providentia seu decretum ut de facto detur illi esse, vel non detur in executione: ergo extra providentiæ terminos est determinatio illa.

Sequela vero quoad secundam partem probatur, quia sicut Deus scientia illa media videt quid determinate factura est voluntas creata, ita etiam quid factura vel electura sit sua divina. Quod etiam communiter admittunt defensores scientiæ mediæ, licet id Molina negaverit, quia Deus non super comprehendit se. Sed immerito, nam illa determinatio divinæ voluntatis etiam est aliquod verum, et aliquod intelligibile: ergo ab infinito, et comprehensivo lumine Dei debet attingi. Quod si attingitur, ergo ut Deus velit et eligat determinate hunc ordinem rerum potius quam illum, non indiget providentia libera, et per arbitrium operante, et ordinatione ex parte sui, quia jam totum ordinatum, et determinatum sibi præsentatur.

XVII. Ex secundo principio supra posito deducitur eadem nostra assertio, quia D. Thomas duo principia in sua doctrina ponit, quibus illam scientiam mediam rejicit a ratione prædestinationis.

Primum est, quod prædestinatio non solum imponit rebus ordinem ad finem quod etiam facere potest providentia communiter dicta, sed etiam ipsum exitum vel eventum ordinat.

Secundum est, quod prædestinatio non differt a non prædestinatione solum ex præscientia eventus, sed ex ipso ordine, et electione prædestinantis ad talem eventum, id est, ad salvationem. Cum quibus principiis stare non potest quod providentia seu prædestinatio sit actus intellectus proponens omnem eventum rerum determinatum antee-

denter ad omnem actum liberum voluntatis, quia sic non pertineret ad intellectum dirigere et ordinare ipsum eventum et exitum rei a suis causis, sed præsupponere illum. Primum ergo illud principium explicat s. doctor, q. vi de verit. art. i, ubi inquit: « In qualibet ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines in beatitudinem ordinantur: sed prædestinatio respicit etiam exitum, et eventum ordinis. Unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur.» Ubi manifeste docet S. Thomas quod ipse eventus, seu exitus, qui utique ad executionem pertinet, cadit sub providentiam prædestinativam, et ita de ipso ordinare et præparare debet, quia prædestinatio præparatio beneficiorum Dei est, et nullum est majus beneficium quam quod in re tanti momenti bonum exitum seu eventum habeamus. Sed quia possunt dicere auctores oppositi, quod iste eventus habetur per prædestinationem ut præscitus ex ipsa scientia media, quæ secundum se prædestinatio est cum hoc solo quod adjungatur illi voluntas Dei subsecuta eligens et exequens illum eventum determinate pro isto homine, non pro illo, contra hoc occurrit secundum illud principium D. Thomæ, quod non sufficit haberi certitudinem illius eventus ex præscientia, sed ex ordinatione Dei. Sic enim dicit eadem quæstione vi de verit. art. iii: « Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit, quam certitudinem præscientiæ, ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestina-

to scit, quod non deficit a salute: sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus, et sic præscientia esset causa prædestinationis: nec prædestinatio esset per actionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, et dicta sanctorum.» Ita D. Thomas.

XVIII. Ex quibus principiis sic colligitur. Si Deus per scientiam illam scit omnes eventus et combinationes antecederet ad omnem ordinationem, et dispositionem electionis suæ circa ipsos eventus: ergo quando voluntas sua applicatur ad eligendum aliquam ex his combinationibus, et aliquem ordinem rerum non eligit eventum qui sit sic determinatus ex ordinatione sua, sed ex præscientia sua, si quidem ut sæpe dictum est, supponit illum eventum prævisum determinate antequam eligat, et decernat: ergo ad prædestinandum hunc hominem, id est, ut sortiatur eventum ejus salvatio, non indiget ad prædestinandum unum præ alio specialiter ex parte sua ordinare de uno, quam de alio, sed æqualiter utrumque hominem ordinando ad salutem, et æqualia media illis dando, et æqualia auxilia ex parte Dei, solum ratione præscientiæ quam Deus ante suam voluntatem habebat, quod iste non deficiet positus illis mediis, alter vero deficiet, manebit unus prædestinatus, alter non. Et sic poterit dari casus, quo Deus æqualiter eligat ex parte sua personas, et æqualiter ex parte sua ordinet, et tamen ratione præscientiæ sequatur dispar effectus, et unus reddatur prædestinatus, non alter; et tunc sola præscientia erit causa prædestinationis, non divina ordinatione ex parte Dei est æqualis, et tota differentia est in præscientia illa antecedenti quod hic habebit eventum, seu non deficiet, alter vero sic.

Et casus est, quando Deus prævidet ante omne decretum suum quod duobus hominibus æqualiter præventis, et ordinatis a Deo, unus pro sua libertate utitur bene illa præventionem, alter non; et sic moritur uterque, et præscientia iste posita; Deus nihil aliud addit uni, quod non alteri, sed utrumque vult sic producere, et sic prævenire, tunc tam in producendo, quam in præveniendi seu ordinando de mediis Deus æqualiter se habet, et tamen ratione solius præscientiæ sine nova Dei ordinatione circa unum quam circa aliud, nascitur dispar effectus, salutis in uno, reprobationis in alio. Ergo tunc sola præscientia est causa istius prædestinationis, non electio ipsa, et ordinatio Dei. Hoc dicit S. Thomas esse contra Scripturam et dicta sanctorum.

XIX. Nec dici potest, esse diversam electionem Dei in uno præ alio, quia præsciens Deus hunc non defecturum a gratia, et habiturum meliorem eventum, voluit illum producere, et sic eligere ut poneretur in rerum natura, alium vero prævidens deteriore eventum habiturum, elegit etiam ut esset. Diverso ergo modo eligit Deus prædestinatum, et non prædestinatum, si quidem diversum eventum eligit in uno quam in alio, cum posset non eligere. Sed hoc nihil est, quia D. Thomas non intendit ponendam esse differentiam inter prædestinatum, et non prædestinatum ex parte electionis ejus quod præscitur eventurum, nec ex parte productionis ad extra, sed ex parte ipsius prædestinantis, et ordinantis. Nam D. Thomas ponit hunc casum, quod Deus ordinet eodem modo prædestinatum, et non prædestinatum, sed cum hoc de prædestinato præsciat quod non sit defecturus a salute: ergo supponit quod Deus hunc hominem sic prævisum quod non deficiet, eligit, et

aliud prævisum quod deficiet, etiam vult, et ordinat ut existat et producat, et sic quod detur diversa electio seu ordinatio, diversitate se tenente ex parte eventus prævisi per præscientiam, et tamen hoc non obstante, dicit S. Thomas quod tunc differret prædestinatus a non prædestinato solum ex parte præscientiæ, et non ordinis divini, et quod præscientia esset causa prædestinationis, et illa non esset ex electione prædestinantis, quod est contra Scripturam, et dicta sanctorum: ergo tota illa diversa electio ex parte diversi eventus prævisi, si est eadem ordinatio et electio ex parte Dei prædestinantis nihil omnino refert ad inconueniens illatum a D. Thoma quod dicitur esse contra Scripturam, et dicta sanctorum, si quidem hoc inconueniens infert, etiam supponendo quod ex parte eventus prævisi et productionis semper est diversitas, et Deus illam diversitatem sic prævisam vult.

XX. Colligentes ergo vim rationum hucusque pro hac parte adductam, dicimus summam earum ad hoc reduci, quia si providentia Dei ponitur in aliqua notitia omnem actum liberum Dei antecedente, quo cognoscat plenissime omnem mediorum apparatus, efficaciam, et omne eventus sub quacumque combinatione futuros, non ex decreto Dei dimanando, sed ex sua intrinseca veritate determinatos, et per scientiam mediam quæ necessaria est, et ante omnem providentiam, quæ libera, et arbitraria est prævisos, ita quod solum restet subsequi actum voluntatis eligentem, et purificantem conditionem, ut de facto res illæ sint, et producantur, ut ex hoc illa scientia denominetur providentia ex adjuncto beneplacito voluntatis exequentis, talis modus explicandi providentiam, licet ex una parte videatur salvare perfectissimam ejus noti-

tiam, respectu rerum omnium providendarum, sicut ille rex posset prudentissime, et providentissime regnum suum gubernare, qui haberet, antequam aliquid decerneret, plenam et perfectam notitiam de omnibus mediis, et omnibus eventibus, qui succedent in quocumque ordine, et combinatione possibili, et cum hoc haberet omnem requisitam potentiam ad ponendum in executione quod vellet; tamen hoc quod ex parte videtur explicare magnam perfectionem providentiæ quoad effugandam ignorantiam, et fallibilitatem rerum gubernandarum modo creato, seu humano, ex alia parte evacuat, et funditus evertit vim providentiæ divinæ, ut divina, in causando, et ordinando, quæ providenda sunt, et in providentia divina quia suprema est, summa ratio causando debet reperiri.

Unde nostra sententia ex hoc solum deberet anteferri, quia conjungit utrumque in divina providentia, et loquitur ac sentit decentissime de illa, sicut de providentia divina sentire par est, nempe et quod sit summe ordinativa, et causativa rerum gubernandarum, quia non supponit determinatos jam esse eventus antecedenter ad sua decreta, sed facit, et quod sit infallibilis, et summe certa in attingendo omnia, quia infiniti luminis est, et in manu sua habet ponere, et determinare quidquid eventurum est; et sic ex seipso accipit medium cognoscendi omnia.

Altera autem sententia deficit in duobus. Alterum est, quod supponit eventus omnes contingentes esse esse, et ab intrinseca veritate determinatos, ut possint esse objectum scientiæ mediæ ante omne liberum Dei decretum, quod præcedenti tomo, disp. xix et xx, late impugnatum est. Alterum est, quod istam determinationem eventus, qua unum-

quodque determinate suum finem consequitur, non reducit ad ordinationem, et causationem providentiæ divinæ ex parte ipsius providentis, sed quod omnia supponit ordinata, et successura ex propria et intrinseca ratione talis veritatis ante omne decretum, et sic prævisa, solum autem restat Deo per voluntatem suam consentire, ut talis vel talis res fiat, aut rerum ordo jam aliunde ordinatus ponatur in esse, quod est solum purificare conditionem, et ut merum executorem producere, quod ab alio ordinatum supponitur, seu determinatum videtur, non ex ordinatione, et arbitrio proprio res illas determinatas, et ordinatas reddere, et causare, quod est magnæ imperfectionis in summa, et prima providentia.

XXI. Si autem ex arbitrio et decreto seu ordinatione Dei eventus illi determinandi sunt, et ordinandi, ut in hanc partem potius quam aliam eveniant, non autem debent supponi ex sola præscientia Dei omnia prævisa ut determinata ante omne liberum decretum ipsius Dei, necessario consequitur, quod aliqua cognitio debet dari in Deo ordinativa, et provisiva ex aliqua voluntate præsupposita, saltem circa finem quem intendit, et non debet providentia denominari solum ex voluntate consequente ipsam Dei. notitiam. Etenim tunc determinatio illorum eventuum dependet ex voluntate Dei libera, et non habetur antecedenter ad omnem voluntatem. Voluntas autem Dei operatur ex fine, quia non fortuito, nec temere facit nec inordinate; voluntas autem ordinate, et rationaliter procedens prius vult finem, et ex fine ea quæ sunt ad finem: ergo cum ille eventus in re ponendus debeat decerni et determinari a Deo, oportet quod ex aliquo fine determinetur et non sine illo: ergo ex præsupposita voluntate aliqua, sal-

tem circa finem, debet procedere ordinatio, et notitia illa qua Deus per intellectum etiam ordinat, et providet de eventu sic, vel sic determinando, præsertim cum sæpius determinetur hoc ex convenientia ad finem, et ex præsuppositione volitionis ejus, non absolute propter se.

XXII. Nunc restat illud sed unum dictum supra positum, ostendere quod videlicet supposito actu ordinativo mediorum post voluntatem finis, non debet providentia consistere in sola ordinatione consilii aut judicii antecedentis ad electionem mediorum, sed in actu ordinativo executionis, quod sequitur post electionem, et nos vocamus imperium. Et quidem cum hoc præcipue probari debeat ex ipsa efficacia perfectæ providentiæ, quæ stare non potest sine ordinatione præceptiva, quæ respicit executionem, ut facilior videri potest ista probatio in ipsa prædestinatione, quæ est specialis providentia, quia semper habet certam assecutionem, et executionem finis, et hoc addit supra providentiam communem, ut dicit S. Thomas q. vi de verit. art. i, quam in ipsa providentia communi, quæ non semper executionem, et effectum habet, quia hoc ipsum ordinat aliquando providentia, ut effectum in aliqua executione non habeat.

XXIII. Nihilominus tamen in D. Thomæ sententia et generaliter, probanda est hæc pars tam de providentia communi, quam de prædestinatione, quod consistent in actu præceptivo, seu ordinativo executionis, et non solum in actu antecedente ad electionem, sicut est consilium, et judicium de agendis. Nam in primis S. Thomas agens de prudentia in communi, ostendit quod ejus principalis actus non est consiliari aut judicare de agendis, quod præcedit electionem, sed præcipere,

qui est tertius actus quo consiliata, et judicata applicat ad opus. Verba ejus sunt 2-2, q. XLVII, art. VIII: « Ille est præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilem, cujus quidem sunt tres actus, quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem: secundus est, judicare de inventis, et hoc facit speculativa ratio: sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius. Et est tertius actus ejus præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, et judicatorum, ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est, quod iste est principalis actus ratione practicæ, et per consequens prudentiæ. » Ita D. Thomas loquens de prudentia in communi, et sicut reperitur in nobis, quæ in Deo formaliter invenitur, sicut sapientia et alia attributa, licet semotis imperfectionibus quæ in nobis sunt: nam etiam Deo attribuitur prudentia in Scriptura, sicut et sapientia, Proverb. III: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cælos prudentia.* Est ergo in Deo formaliter, et vere prudentia. Ne autem fiat vis in eo quod dicatur prudentiam quidem esse præceptivam, sed non ostendi quod etiam providentia in actu præcepti consistat, quia providentia est pars quædam prudentiæ, non autem omnes partes prudentiæ actum præcepti important, debet adverti, quod D. Thomas eadem 2-2, quæstione XLVIII, articulo unico tractans de partibus prudentiæ, numerat octo partes integrales ejus: « Quinque, quæ pertinent ad prudentiam secundum quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, et solertia: tria vero pertinent ad eam secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumscriptio, et cautio. »

Et infra : « Ratio ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere ; primo quidem ut ordinet aliquid accommodatum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam : secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem : tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. » Ergo D. Thomas providentiam constituit in actu præceptivo, secundum quod ordinat aliquid accommodatum in finem, quod utique pertinet ad actum intellectus.

XXIV. Loquens autem D. Thomas de providentia quæ in Deo est, expresse ponit illam in actu præceptivo, ut patet in hac quæstione xxii, art. 1 ad 1, ubi inquit : « Licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, juxta illud Psalmi : Præceptum posuit, et non præteribit. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. » Et solutione ad tertium : « Providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. » Et loquens de prædestinatione hic articulo quarto dicit, quod : « Prædestinatio est pars providentiæ, providentia autem sicut et prudentia est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem quod Deus illorum velit salutem. » Ergo secundum D. Thomam prædestinatio debet constitui in actu præcepti, qui oritur ex priori voluntate præsupposito volente finem, et sic non debet esse ille prior actus intellectus mo-

vens ad finem, vel solum judicans aut consilians de mediis, sed etiam præcipientis.

XXV. Et fundamentum hujus sumitur ex dictis, quia ad providentiam perfectam pertinet non solum disponere et ordinare de mediis ut a voluntate sint volita, et amata, quod fit per electionem, sed ut de facto et secundum usum eorum ad extra finem assequantur : ergo non sufficit ordinatio quælibet disponens voluntatem ut eligat, et ante electionem sistens, sed requiritur ordinatio applicans ad executionem, et assecutionem ipsius finis, ut assequendus est ad extra, quod pertinet ad aliquem actum post electionem, et non ante, quia post illam sequitur executio, et assecutio ad extra. Antecedens est certum, quia providentia et gubernatio non ordinatur solum ad ea quæ intra nos manent, sed ut ea quæ extra nos sunt debite disponantur et ordinentur ad fines suos, et debitæ executioni tradantur, sicut videmus in gubernatione politica, aut æconomica, et in quacumque alia quæ versatur erga subditos : hæc enim ordinare debet de his quæ extra nos sunt : ergo non debet solum disponere quod media eligantur aut amentur, quod pertinet ad actus immanentes inter nos, sed quod applicentur et tendant ad executionem externam, usque ad assecutionem finis, et quod vincantur difficultates, et tollantur impedimenta, quæ in externa executione offerri solent, quæ maxima sunt, et majorem postulant conatum et ordinationem. Et licet Deo nihil sit difficile et arduum respectu ipsius operantis, tamen ex parte objecti, et assecutionis finis in se multa se offerunt vincenda, quæ Deus non tollit cæco et naturali impetu, sed ordine et ratione et providentia, juxta quod dicitur Judith ix : « Tu fecisti priora, et illa post illa exco-

gitasti, et id factum est quod ipse voluisti: omnes enim viæ tuæ paratæ sunt, et tua judicia in tua providentia constituisti. » Consequentia vero probatur, quia omnis ordinatio intellectus si tantum sistat in electione, et amore ad intra, manet frustrabilis, et subjecta inefficacitati, nisi transeat ad executionem ad extra, et ordinet de his quæ ad executionem requiruntur, cum constet plura bene eligi, et amari, et consiliari, et deficere in executione propter defectum applicandi et imperandi: ergo oportet quod ordinatio provisiva, et ad executionem tendens, non sistat in electione, sed ordinativa sit de executione et applicatione, quod est esse præceptivum post electionem. Et licet electio divina, et consilium semper habeat infallibilitatem, juxta illud Isaïæ XLVI: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*; tamen hoc non ideo est, quia non habeat actum ordinativum de executione et applicativum ad opus per præceptum, sed quia non habet illud ex additione novæ notitiæ et novæ excogitationis et inventionis, sicut nos, sed per certitudinem ex se.

XXVI. Et confirmatur hoc totum ex efficacia divinæ providentiæ et prædestinationis, qua posita intentione finis et electione mediorum, oportet quod ordinatio ad applicandum, et exequendum sit efficax, alias deficere poterit ab assecutione finis, si caruerit efficacitate; sed providentia respicit assecutionem finis, non electionem tantum aut amorem internum, quia ad hoc non multa providentia opus est, nec ille diceretur prudenter, et bene gubernare, qui tantum sisteret in disponendo atque ordinando electionem, et amorem internum, nihil curando de externa applicatione, et executione rerum. Si ergo gubernatio et providentia maxime attendit, et

versatur circa usum externum et applicationem mediorum ad assecutionem finis, et ut effectum sortiatur (in quo perficitur et completur gubernatio) petit efficaciam in ipsa ordinatione applicativa ad opus, in eo maxime debet consistere providentia, ubi inveniatur ordinatio de applicatione ad opus, quæ ipsum exercitium et assecutionem respiciat, quod utique est post electionem, quia tunc incipit applicatio ad opus. Et quidquid sit, tamen ante istam ordinationem de applicatione mediorum ad executionem et assecutionem finis, non potest dari providentia ut gubernativa exteriorum, et non tantum sistens in electione interna. Nec providentia ista erit perfecta et completa, nisi in ista ordinatione sic gubernativa efficaciam habeat, quia si caret illa, non curat de effectu, sed frustrabitur; providentia autem frustrabilis imperfecta est. Consistit autem unaquæque virtus, ubi consummatur, et perficitur: ergo si in ista ordinatione præceptiva et applicativa ad extra cum efficacia perficitur providentia ut gubernativa exteriorum, ibi consistet. Quod vero non sufficiat efficaciam sequi ad actum intellectus ordinativum, sed requiratur aliqua efficacia antecedens, patet ex dictis, quia ista ordinatio est applicativa ad executionem mediorum: ergo supponit antecederet totum affectum voluntatis ex parte intentionis circa finem, et circa electionem mediorum: prior est enim intentio executione: ergo non potest ista ordinatio de executione antecedere omnem affectum voluntatis et efficaciam ejus, etiam ordine intentionis, debet tamen antecedere usum, seu ipsam ultimam voluntatis applicationem, quia ordinat, et disponit de illa: ergo antecedit.

XXVII. Dices: Non omnis providen-

tia est assecutiva finis efficaciter, etiam in Deo: nam in hoc distinguitur providentia communis a prædestinatione, quod hæc semper sortitur effectum, non illa, ut docet S. Thomas quæst. vi de veritate, art. i. Et est de se manifestum, quia datur providentia communis reprobis, et prædestinatis in genere supernaturali, et pro reprobis frustratur effectum, in prædestinatis vero semper impletur: ergo non omnis providentia consistere debet in actu præceptivo efficaci, alioquin omnis providentia impleretur.

Respondetur quod in providentia divina vel possumus considerare finem universalem providentis, vel finem particularem alicujus rei provisæ. Nam ipse providens, qui est Deus, habet multos ordines rerum, quibus omnibus providet sub universalissimo fine suæ bonitatis, ut repræsentabilis in toto ordine hujus universi. Et hoc modo providentia divina semper impletur, quia non possunt res provisæ exire terminos hujus universalissimi finis et ordinis. Et hac ratione dicit S. Thomas in hac prima parte, quæstione xix, artic. vi, quod: « Voluntas Dei in quantum universalis causa semper impletur: quod enim recedere videtur ab uno ordine, relabitur in alium. » Unde etiam quando aliquæ causæ particulares frustrantur suo effectum, non frustratur providentia Dei suo intento, quia non erat intentum Dei, quod illa causa effectum haberet, sed quod haberet ordinem ad effectum, et inclinationem, non tamen eventum, sed quod impediretur. Et utrumque horum consequitur providentia; nam et causæ inclinationem seu ordinem habent ad suos effectus, et aliæ causæ impediuntur impedimentum consequuntur, et utrumque est sub universali potestate Dei. At vero si loquamur de fine particulari alicujus

causæ, seu rei provisæ, et non solum de fine universali ipsius providentis; sic aliqua providentia non semper implet effectum suum per comparisonem ad illam causam particularem tantum, alia vero providentia implet, sicut providentia dandi Adam statum innocentiae, et posteris ejus, non est impleta quoad illum particularem ordinem, et providentia dandi gratiam reprobis non sortitur finem, qui est gloria in ipsis. Et secundum hanc considerationem distinguit D. Thomas prædestinationem a generali providentia, quod illa semper et efficaciter suum finem sortitur, non ista, loquendo de fine secundum unum particularem ordinem, et secundum quod est particularis finis, et particulariter intentus pro istis personis, seu causis particularibus, v. g. ut isti consequantur gloriam: in hoc enim fine particulari consequendo prædestinatio est efficax, providentia autem generalis, non pro omni fine particulari consequendo efficax est.

XXVIII. Dices iterum: Non probari a nobis quod prædestinatio pro imperio efficaci et actu ordinativo executionis sit necessaria absolute, et simpliciter, ut aliquis salvetur, sed solum ut plures salventur, vel ut expeditius et convenientius: de se enim videtur sufficere providentia generalis cum sufficientibus auxiliis cooperando illis.

Respondetur aliquos ita sensisse, licet ex diversis motivis. Massilienses enim in epistolis Prosperi et Hilarii ad Augustinum dicitur, sentiebant aliquos posse salvari, qui ab æterno in illo numero inclusi non sunt. Catherinus vero libro tertio de prædestinatione, distinxit duos ordines prædestinatorum: alios eximiae sanctitatis, et hos dixit ab æterno esse præparatos, et prædestinatos; alios vero non ita peculiaris sanctitatis posse salvari, licet ab

æterno non sint prædestinati. Et solum de primis intelligit ea loca Scripturæ quæ dicunt prædestinationem et electionem esse ab æterno. Motiva autem tam Catherini, quam Massiliensium fere sunt eadem, nempe quia injicitur hominibus veluti quædam desperatio, si illi solum consequi possunt salutem, qui prædestinati sunt, et sic frustra essent exhortationes et correptiones, si illa dispositio est infallibilis, imo esset tollere a reprobis moralem potentiam suæ salutis: nec enim possunt illam consequi contra prædestinationem Dei, nec dicentur habere omnia requisita ad salutem: deest enim illis prædestinatio; præterquam quod liberum arbitrium videtur destrui, si hæc infallibilis destinatio humanas prævenit voluntates. Alii vero auctores hoc tempore sentiant providentiam generalem dandi sufficientia auxilia et communia reprobis ac prædestinatis reddi specialem prædestinationem ex sola præscientia qua iste etiam cum eadem gratia videtur consensurus præ alio, sine ulla alia prædefinitione speciali, quod sensit Molina, alii quænegantes divinas prædefinitiones requiri ad nostros actus liberos, contra quos agemus sequenti articulo sicut etiam disputatione octava ostendemus, etiam comparationem nostram ad gratiam esse effectum prædestinationis, non rem præsuppositam.

XXIX. Contra Massilienses vero, et Catherinum apertissima sunt testimonia Scripturarum: dicitur enim Matth. xxv: *Venite benedicti Patris mei, possidete regnum, quod paratum est vobis ab origine mundi*: sed hoc dicit Christus ad omnes electos suos sive majoris, sive minoris sanctitatis, scilicet ad omnes illos qui a dextris suis erunt: ergo omnibus illis paratum est regnum ab æterno: ergo prædestinatum. Similiter I ad

Cor. III, dicitur: *Oculus non vidit, etc. quæ præparavit Deus diligentibus se*; sed omnes qui salvantur debent esse diligentes Deum, sive magis, sive minus sancti nam: *Qui non diligit, manet in morte*: ergo omnibus præparata sunt bona cœlestia: ergo omnes qui salvantur sub præparatione, seu prædestinatione Dei includuntur. Et ad Ephes. I: *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*: sed omnis qui salvatur debet esse filius Dei per adoptionem, quia, ut dicitur Joan. I: *Quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*: et Rom. VIII: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*: ergo omnes qui salvantur prædestinati esse debent, utpote filii adoptionis. Ac denique Rom. VIII: *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui*: quicumque autem salvatur debet esse conformis imagini Christi: *Sicut enim portavimus imaginem terreni, sic portemus et imaginem cœlestis*, I Corinth. IX, ergo omnes qui salvantur sunt prædestinati. Unde Augustinus libro de fide ad Petrum, cap. xxxv: « Firmissime, inquit, tene et nullatenus dubites, omnes, quos vasa misericordiæ Deus fecit ante constitutionem mundi, prædestinatos a Deo, nec quempiam eorum, quos non prædestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari. » Et ratio est manifesta, quia nullus salvatur nisi gratuito Dei beneficio: *Gratia enim Dei vita æterna*, Rom. VI. Hoc autem gratuitum beneficium non datur, nisi cui Deus voluit et paravit, non paratum, nec vult, nisi ab æterno: nec enim in tempore incipit aliquid vel le aut disponere: ergo habet præparationem ab æterno, et hæc est prædestinatio.

XXX. Motiva autem Massilien-

sium et Catherini inania sunt : nec enim desperatio injicitur per prædestinationem, sed spes firmatur, quia in Deo collocatur, et non in nobis, ut Augustinus dicit de bono perseverantiæ, cap. xvii. Nec tollitur oratio aut exhortatio, quia multa non præparat Deus, nisi mediantibus orationibus, et hortationibus, ut ibidem, cap. xvi dicit Augustinus et subdit : « Cavendum est igitur ne dum timemus, tepescat hortatio, extinguatur oratio, accendatur elatio. » Sic ergo infallibilis dispositio Dei, non tollit orationes, quia per orationum media præparat, et disponit infallibiliter quid fiat. Multo minus tollit potentiam moralem salutis a reprobis, aut aliquid requisitum ad salutem eis denegat ex parte sufficientium auxiliorum, per quæ potentia moralis, et proxima habetur ad bene operandum, et salutem consequendam : non tamen omnibus dat ut de facto salventur, quod est prædestinari. Sine ista autem prædestinatione, et præparatione non possunt consequi salutem potestate consequenti, quæ habet adjunctum effectum, transeat; potestate antecedenti, quæ habet sufficientiam, et potentiam proximam, licet non effectum, et in reprobis etiam invenitur, nego. Minus tollit liberum arbitrium prædestinatio, sed potius servat, quia hoc ipsum Deus præparat, ut libere homines operentur per gratiam : « Non enim libertate consequimur gratiam, sed gratia libertatem, » ut Augustinus docet libro de correptione et gratia, c. viii et nos supra, circa efficaciam decretorum Dei loquendo, et præcedenti tomo, circa scientiam mediam sæpe ostendimus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXXI. Primo, arguitur contra primum dictum, seu primam conclu-

sionem ad probandum non requiri quod providentia sequatur ad aliquam volitionem divinam, sed sufficit quod antecedat, dummodo subsequatur actus voluntatis efficax, quo compleatur, et sumat denominationem providentiæ. Et argumentum sumitur ex insinuatibus supra, quia divina cognitio non proponit finem voluntati, quasi in abstracto et unde, sed cum plena comprehensione mediorum, et omnium, quæ ad talem finem et ejus assecutionem non possunt concurrere, vel requiri : ergo proposito fine sic, non indiget voluntas ad tendendum in ipsum, et in media, et in ejus assecutionem, ulla alia ordinatione, et directione mediorum, aut applicatione eorum ad usum et assecutionem, sicut nos qui imperfecto modo procedimus, et primo tendit voluntas in bonitatem finis secundum se, deinde consulit de mediis, et denique de difficultatibus ad executionem ordinat. Si autem omnia ista in tota comprehensione statim proponerentur voluntati, non indigeret aliqua ordinatione intellectus præsupponente aliquem affectum voluntatis circa unum, et ordinante circa aliud, sed omnis ordinatio de facto proponitur voluntati ante omnem actum liberum ejus, ergo nulla datur ordinatio supponens actum voluntatis antecedentem, et dantem sibi efficaciam, sed tota efficacia subsequitur in providentia divina, quia supponit omnem ordinem, tam circa media, quam executionem, ante omnem ejus actum propositam et attactam ab intellectu ob infinitam comprehensionem.

XXXII. Confirmatur ex Arrubal disp. lxxiii, cap. iii, quia si ad providentiam debet supponi aliquis amor et voluntas libera Dei circa rem creatam : ergo debet etiam supponi aliqua terminatio illius actus liberi ad tale objectum, quæ posset non

esse in Deo (si oppositum vellet) et aliqua mutatio ex parte creaturæ, quæ ex vi talis amoris dicatur immutata in se, et futura : ergo non potest ex aliqua voluntate libera seu decreto libero antecedente sumere efficaciam providentia seu ordinatio intellectus per vim præcepti ad exequendum. Patet consequentia. Supponit rem jam executam, et futuram ex vi decreti liberi antecedentis, quia jam est efficaciter volita, atque adeo immutata et futura a divina voluntate : ergo non potest ab ipsa dimanare efficacia ad exequendum : ergo neque requiritur aliqua ordinatio causans executionem, si supponit aliquod decretum liberum efficax ante se.

XXXIII. Respondetur quod antecedenter ad omnem actum voluntatis proponitur ab intellectu divino finis cum plena comprehensione mediorum in ratione possibilitatis, et comprehensione quasi speculativa, transeat; in ratione exequendi, et determinandi practice, nego : convenientia enim et dispositio de mediis practico modo, et executivo non potest proponi nisi cum aliquo determinato modo eligendi inter omniaabilia : et hæc determinatio seu electio se habet dependenter ab aliqua voluntate circa finem, eo quod plerumque convenientia, et determinatio mediorum, et dispositio eorum ad executionem sumitur ex proportionem, et habitudine ad finem jam volitum, et in quantum volitum. Unde non potest decerni efficaciter et ordinate de tali executione, nisi conferendo, et proportionando illam executionem fini jam volito, sicut Deus non ordinaret Christum conspui et flagellari, et saturari opprobriis, nisi hoc proportionatum videret redemptioni nostrorum peccatorum jam volitæ, quia videlicet voluit copiosam fieri redemptionem : posset enim aliis modis redemptio

fieri, sed ordinatum fuit de illo medio ita pœnali et duro, quia volita erat illa redemptio ut copiosa, et in maximæ patientiæ documentum. Et quotiescumque res aliqua posset per plura media fieri, et hoc proponitur ut possibile, et per modum speculationis, non potest practice ordinari executio unius determinati, nisi ex suppositione finis sic volite, quod ex suppositione talis volitionis congruentius apparet unum medium, quam aliud. Imo generaliter docet S. Thomas quod non potest præcipi de agendis, nisi supponendo volitionem finis in ordine ad quem præcipitur, ut dicit in hac quæstione xxii, art. i ad iii et q. xxiii, art. iv : « Non præcipitur, inquit, aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. » Et præcipue hoc currit in Deo, qui, ut dicit Apostolus ad Ephes. i : *Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Non ergo ex notitia antecedenti omnem actum suæ voluntatis, sed consulente suam voluntatem, et secundum proportionem ad beneplacitum ejus operatur et exequitur. Quare negamus quod ex sola cognitione finis et mediorum secundum se, et quasi speculative, et comprehensione eorum in ratione possibilis moveatur divina voluntas, sed etiam ex conformitate, et collatione eorum ad suam voluntatem, et suum beneplacitum ; et sic ex suppositione unius voliti vult aliud volitum, scilicet ex fine media, finem vero ratione suæ bonitatis, licet non ex una volitione habeat aliam volitionem, ut dicit S. Thomas supra q. xxix, a. v.

XXXIV. Et declaratur hoc amplius, dicendo quod licet Deus unico actu ex parte intelligentis finem et media omnia, et omnem ordinem eventuum comprehensive proponat, et ex parte voluntatis unico etiam actu ex parte volentis omnia ista

objecta attingat, et ita non indigeat multiplicare actus ex parte sua, tamen ex parte objectorum ordinate se habent istæ attingentiæ, et secundum ordinem objectorum inter se, et comparisonem eorum ad voluntatem dicuntur variari decreta divina, et unum decretum supponere aliud, quia unum objectum ut volitum supponit aliud, et dependet ex alio etiam ut volito; et sic dicitur Deus ordinate velle objecta, ordine se tenente ex parte objectorum. Et sic ex hac parte distinguimus decreta divina et actus voluntatis, et inter unum et aliud distinguimus, actum providentiæ ex parte intellectus, et alios actus practicos, non quod efficacia unius actus det efficaciam ad alium actum ex parte Dei, sed quod ex parte objectorum unum efficaciter volitum per modum finis præsupponitur ad ordinationem efficacem circa media, vel circa executionem; et sic propositio unica Dei comprehensiva finis et mediorum et totius executionis ita est unica comparisonem ad actum ex parte volentis, quod est virtualiter multiplex ex parte attingentiæ objectorum, et terminationis ad ipsa, et diversarum difficultatum, quæ ex parte objectorum, rerum provisarum se tenent, ob quæ diversa connotata resultant sufficientia ad distinguendum istos actus ex parte objectorum. Et in hac distinctione ex parte ipsorum relucet diversa efficacia et terminatio ex parte voluntatis, et diversa ordinatio ex parte intellectus respectu diversarum rationum, quæ resplendent in objectis, licet actus ex parte Dei attingentis omnino unum sint, sicut et ipsa efficacia, ut ex parte operantis.

XXXV. Ad confirmationem respondetur, quod providentia supponit efficaciam intentionis in volitione finis, non tamen efficaciam executionis, sed illam ordinat et disponit

præcipiendo de agendis. Efficacia autem intentionis non constituit rem futuram in exercitio et executive, sed intensive, et est principium hujus futuritionis et executionis, quatenus intentio finis est principium, et ratio exequendi in his, quæ fiunt ex fine; et sic efficacia illa intentionis infert et derivat ex se efficaciam executionis, et est efficacia in suo ordine et linea sufficiens ad intendendum, sed nondum intelligitur efficacia exequens et in actu executive ponens, quousque media et executio ordinentur. Unde cum non supponat rem executam, sed intentam, potest ex vi talis efficaciam ut intentæ causari executio, et ordinatio de executione, ut res existat, sicut ex intentione finis causatur in nobis electio mediorum. In Deo autem non est causatio actus ex actu, sed objecti voliti ad objectum volitum.

Imo potius ut bene vidit m. Gonzalez hic disp. lxxv, sect. iv in sententia Arrubalis, quod decretum liberum in ratione liberi constituitur secundum connotationem actionis ad extra, et productionem rei volitæ, non potest divinæ providentiæ causalitas et ordinatio circa rerum productionem defendi: nam si providentia est decretum liberum et efficax mediorum, ex amore finis et decretum liberum includit ipsam productionem medii: ergo talis productio non pendet a divina providentia. Patet consequentia, quia includit illam in ratione liberi: ergo non pendet productio rei ad extra ab illa ut a libera providentia, si quidem non intelligitur hæc providentia in Deo et hoc liberum decretum ante ipsam productionem et terminationem ad illam: ergo productio ad extra non pendet a divina providentia, et cura Dei, quia ante ipsam non est providentia Dei. Falsitas autem consequentis constat ex

illo Matthæi : *Nonne quinque passeris væneunt dipondio, et unus ex illis non cadit in terram sine Patre vestro?* Ergo occisio passeris a cura et providentia Patris dependet : ergo ante illam occisionem constituitur, non post illam intelligitur constitui in ratione liberi. Et non satisfacit responsio Alarcon tract. iv de prædestinatione, disput. i, cap. iii, quod occisio passeris et productio rei dicitur subjici divinæ providentiæ, et dependere ab ea, quia quando in tempore fit, dependet ab æterna voluntate, et sic non dependet a providentia tamquam ab aliquo actu qui antecedit secundum causalitatem, ipsam occisionem, sed secundum durationem æternam connotando tamen ipsam ut futuram. Sed quia res non solum quando in tempore fiunt, sed etiam quando ab æterno decernuntur pendent a providentia, addit quod etiam ab æterno res decernuntur secundum providentiam, quia decernuntur ex certo fine, non casu, et sine ejus cognitione : ex cognitione autem conditionali qua Deus cognovit hoc esse utile ad illum finem, decrevit ut fieret ex tali fine. Cæterum prima solutio est aperte falsa, quia quando in tempore occiditur passer, illa occisio actu pendet a causalitate Dei, utpote a causa prima, sed non a causalitate divina operante sine providentia : ergo operante per providentiam, et non per providentiam temporalem, et incipientem Deo convenire ex tempore : ergo æternam : ergo æterna providentia non solum duratione, sed etiam causalitate antecedit illam occisionem : ergo non constituitur in ratione liberæ providentiæ, et decreti liberi per connotationem productionis ad extra, sed antecederet ad illam, quia est causa illius. Secunda autem solutio nihil etiam valet, quia res non aliter pendent ab æterno a

divina providentia, quam in tempore quando fiunt : quidquid enim in tempore fit, decretatum et præparatum est ab æterno, et eo modo fit in tempore quo decernitur ab æterno ut in tempore fiat; sed in tempore dependet occisio illa a causalitate divina, et ejus providentia, non solum in genere causæ finalis, ut non temere fiat, sed in genere causæ efficientis operantis per intellectum et rationem, quod est operari per providentiam : ergo providentia in tempore, et ab æterno antecedit illam occisionem, non solum duratione, sed etiam causalitate, et non sola causalitate finis, sed efficientis et exequentis per directionem providentiæ. Et præsertim quia providentia non ad hoc ponitur tantum ut intendatur finis, sed ut ex fine intento aliquid debite et rationaliter exequatur : ergo occisio passeris non pendet solum a providentia in genere causæ finalis, sed in genere efficientis et exequentis; et sic non constituitur connotatione productionis, sed causat illam.

XXXVI. Secundo, arguitur, quia si prædestinatio consistit in actu imperii ordinante executionem : ergo alicui debet imperare, non ipsi Deo ut eliciat actum, quia Deus sibi non imperat, cum in eo non sit aliquid superius et inferius, quod requiritur ad imperium, nec habet actum per elicentiam, sed seipso est in actu secundo, et sic non indiget imperio ad suos actus habendos. Non ipsis prædestinatis, quia nondum existunt quando prædestinantur, sed quando fiunt in tempore, tunc enim incipit Deus esse Dominus eorum : ante productionem enim creaturæ non denominatur creator aut Dominus : ergo neque imperans, sequitur enim imperium ad dominium : ergo imperium non est ab æterno in Deo, sicut nec dominium : prædestinatio autem est ab æterno in Deo : ergo

prædestinatio non est imperium.

XXXVII. Confirmatur, quia imperium solum potest movere aut morali vi, aut physica. Morali, sicut cum unus homo imperat alteri proponendo ei determinationem et obligationem superioris: physica, sicut Christus dicebatur imperare ventis et mari, et Deus rebus insensibilibus, quia videlicet illas transmutat, aut producit, sed neutro modo prædestinatio movet neque ipsum Deum, neque creaturas: ergo non est imperium. Minor probatur; nam respectu ipsius Dei non datur motio ista moralis, et multo minus physica, quæ est immutativa ex uno ad aliud, quod in Deo non habet locum. Nam moralis motio fit ex parte objecti aut finis, fit ad potentiam ut moveatur ad actum habendum, et si sit imperium aut oratio, supponit aliquid superius, et inferius: Deus autem nullo modo movetur ab objecto quod vult per imperium, quia est objectum creatum: a creatura autem non movetur Deus, nec a fine qui est sua bonitas, quia actus divinæ volitionis non ordinatur in finem cum sit ipse finis, et ipse Deus, nec applicatur ad usum, quia Deus non applicat se, nec utitur se, nec fit ad potentiam sive volitivam ut velit, sive executivam ut faciat, quia istæ potentiæ semper sunt in actu, et non indigent motione ut eliciant. Nec est ibi inferius et superius, ut jam diximus, ut patet, quia Deus non potest orare seipsam etiam secundum virtuales distinctionem actuum, et decretorum: ergo neque imperare sibi, quia ejusdem rationis est imperare, et orare; illud ex parte superioris, hoc ex parte inferioris. Si vero prædestinatio dicatur imperium non erga actus divinos, sed erga ipsos prædestinatos, contra est, quia si hoc imperium sumatur pro præcepto, et lege obligante ipsos, quod est moralis

motio, hoc æque datur prædestinatis, et reprobis, quia lex omnibus est posita: ergo ex hac parte prædestinatio non magis erit imperium quam reprobatio, nec imperium ipsum ut sic, prædestinatio magis erit quam reprobatio. Si vero sumatur pro immutatione physica Dei in ordine ad beatitudinem, hæc est executio, et respondet potentiæ executivæ, non imperium, nisi metaphorice.

XXXVIII. Respondetur imperium hoc, prout est ordinatio ad exequendum intelligi tum in ordine ad ipsum Deum, tum in ordine ad ipsos prædestinatos. Sed in ordine ad Deum non intelligitur hoc imperium ex parte ipsorum actuum, seu ex parte subjecti imperantis et imperati, sed ex parte objectorum, ex quorum variatione distinguimus in Deo decreta, seu actus ordinativos, non ex parte ipsius subjecti. In ordine autem ad prædestinatos intelligitur imperium cum omni rigore, etiam ex parte subjecti, et actuum, quæ diversitatem habent in Deo, et in prædestinatis. Cum autem dicitur, quod Deus sibi non imperat, nec habet actum per elicientiam a potentia, et sic non est capax imperii, concedimus antecedens, et distinguimus consequens: non habet imperium cum distinctione actuum, vel potentiarum ex parte subjecti, quæ est distinctio actualis, et formalis, concedo; cum distinctione virtuali ex parte objectorum, eo modo quo distinguimus decreta in Deo, nego. Quando enim in Deo ponimus intensionem, electionem, imperium, et similia, non distinguimus istos actus formaliter ex parte subjecti (hoc enim esset destruere Deum) sed virtualiter ex parte objecti, et ponimus prædestinationem in illo actu, quatenus tangit objectum correspondens imperio, id est, ad executionem ordinabile, non quatenus

tangit objectum correspondens intentioni, aut electioni, et hoc fit sine superioritate aut inferioritate ex parte Dei, sed cum superioritate aut inferioritate ex parte objectorum. Ad id vero quod dicitur de imperio in prædestinatos, respondetur quod licet prædestinati non sint in se existentes sub propria mensura ab æterno, sunt tamen capaces imperii æterni ut explicandi et exequendi in tempore. Nec enim imperium Dei supponit, quibus imperet, sed imperando facit, quia omnia imperio suo efficit. Unde per imperium quod ab æterno est in mente imperantis, et in tempore habet executionem suam, potest Deus imperare his qui non existunt ab æterno, sed in tempore executive producentur, quia imperium tunc requirit existentiam imperati quando fit executio, non quando mente concipitur imperium; Deus enim vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt; et lex quæ ponitur in populis ad omnes extenditur, etiam qui postea nascentur, licet non executive obliget illos, nisi quando sunt. Et ad illud de relatione dominii et creatoris, respondetur quod dominium pro relatione non denominat Deum nisi posita creatura, ex cujus immutatione nascitur illa relatio, sicut et relatio creatoris. Cæterum imperium non est denominatio relationis, sed actus immanens ex parte imperantis, qui potest esse æternus, licet executio sit in tempore. Unde sicut dominium pro potestate, et creatio pro actualitate actionis sunt ab æterno in Deo, sed pro relatione dominii aut creatoris in tempore dominant ex immutatione creaturæ: ita imperium pro actu immanente est æternaliter in Deo, pro executione in subditos et relatione subditorum ad se fit in tempore, quando ipse dixit et facta sunt, licet mentaliter dicere æternum fue-

rit, et ordinatio illa intra Deum æterna sit.

XXXIX. Ad confirmationem respondetur, quod respectu Dei non datur imperium pro motione sive morali, seu physica ex parte subjecti et operatum, sed virtualiter virtualitate orta ex parte objectorum diversorum, in ordine ad quæ distinguimus intentionem, electionem, et imperium, et alia quæ in nobis actus diversos postulant. Itaque sufficit ad ponenda ista in Deo quod objecta inter se ordinantur et connectantur ex divino decreto et ordinatione: sic enim inter ipsa ponitur seu resultat sufficiens ordo et efficacia ex uno sic volito et decretato ad aliud sic ponendum et ordinandum, et in actu quatenus istas diversas connotationes efficit, resultat illa denominatio imperii, quod respectu sui non exercetur, nisi virtualiter virtualitate desumpta ex connotatione objectorum. Et sic nec Deus utitur seipso, nec movet suam potentiam ab objecto creato, nec est finis ad quem ordinatur suus actus, ut quid causatum et subordinatum fini, quia nos ex parte actuum, et subjecti non ponimus subordinationes et imperium formaliter, sed virtualiter ex parte objectorum ponitur distinctio; respectu autem personarum ad extra formaliter habet Deus rationem præcepti et imperii. Ad id vero quod dicitur de inferioritate, et superioritate, jam dictum est quod hoc ponitur ratione objectorum diversorum, non ratione diversorum actuum in Deo. Cum vero instatur in ipsa oratione, dicitur quod oratio nec etiam virtualiter, et secundum connotationem diversorum objectorum potest poni in Deo sicut ponitur actus imperii ob duplicem rationem. Primo quidem, quia oratio est inferioris, non quomodocumque, sed indigentis: postulatur enim id quod deest, et non

est in manu propria habere: quod enim non deest, frustra petitur, Deus autem nec virtualiter est indigens, et in manu sua non habens: imperium autem est ordinatio, et motio efficax, et nullam supponit indigentiam, quia si quid deest imperato, ipso imperio dari potest; nullum etiam inconueniens est quod aliquis moveat seipsum, et ordinet de seipso, semotis imperfectionibus diversitatis, et multiplicationis actuum. Secundo, quia imperium cum sit actio superioris, maxime decet Deum, et licet non exerceatur nisi virtualiter, et secundum connotationem objectorum in ordine ad actus proprios Dei intra se, invenit tamen quomodo exerceatur in ordine ad alios extra se formaliter, et ideo salvatur simpliciter imperium in Deo. At vero oratio non invenitur quomodo salvetur in Deo respectu aliorum extra se formaliter, quia non habet superiorem respectu cuius formaliter exerceatur, et ideo cessat etiam oratio virtualis absolute loquendo.

XL. Ad id quod obijcitur contra rationem imperii erga prædestinatos, respondetur quod attinet ad motionem moralem, eam non solum consistere in impositione legis, quæ communis est reprobis, et prædestinatis, sed in ordinatione, et directione ad impletionem legis, ad quam Deus movet prædestinatos etiam excitatione morali, et aliis opportunis auxiliis tum physicis, tum moralibus, quibus non movet reprobos usque ad finem. Et ad hanc impletionem movet Deus per imperium ordinando, et disponendo quod ita fiat ut prædestinatus debito modo excitetur, et moveatur moraliter efficaci executione. Quod vero dicitur de imperio physice, et immutante physice, dicimus quod licet executive pertineat ad potentiam exequentem, directive tamen, et

regulative ad potentiam ordinantem hanc executionem, et hoc fit per imperium.

XLI. Tertio argui potest argumentis probantibus non dari in nobis actum imperii efficacem efficaciam participata ex aliquo actu voluntatis præcedente, sed sufficere actum intellectus, qui antecedit electionem cum voluntate postea subsecuta. Sed hæc quia tangunt actum imperii, non prout in Deo, sed prout in nobis, remittimus ad locum ubi hæc difficultas tractanda est sub 1-2, q. xvii. Modo enim id supponitur.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinatio, et providentia Dei sint prædefinitivæ nostrarum actionum?

Etsi plura de hoc puncto supra tractata sint disputatione quinta, agendo de efficacia divinæ voluntatis, quæ non potest esse efficacia antecedens nostras voluntates, et independens a consensu futuro, ut præsupposito, sed solum ut causato, et subsecuto, nisi sit prædefinitiva earum, tamen in præsentī oportet specialiter explicare quomodo ista prædefinitio inveniatur, vel non inveniatur in prædestinatione, et providentia Dei, præsertim erga actus liberos, et contingentes, in quibus major de divina providentia difficultas est.

NOMEN PRÆDEFINITIONIS, ET PUNCTUS DIFFICULTATIS.

I. Solent pro eodem accipi apud patres, et theologos prædestinatio, præordinatio, prædefinitio, loquendo de prædestinatione, non pro sola electorum providentia, et transmissione ad gloriam, sed in lata significatione pro omni eo quod

Deo præordinatur et disponitur ab æterno ut fiat. Qua ratione dixit Christus Dominus, Lucæ xxi: *Filius hominis secundum quod definitum est vadit*; quam utique definitionem incommutabiliter in Deo præcessisse, et sic prædefinitam esse Christi Domini passionem, optime expressit S. Leo papa, serm. vii de passione: « Nec ulla, inquit, poterat ratione turbari, quod ante æterna sæcula, et misericorditer erat dispositum, et incommutabiliter præfinitum. » Et communiter sancti has prædefinitiones in Deo etiam circa bona opera, et actus voluntatis nostræ deducunt ex illo Ephes. *Creati in Christo Jesu in operibus bonis quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus*. Quam præparationem esse Dei prædefinitionem, et ex ipsius dono et beneficio procedere docent patres. Nam auctor commentariorum in epistolas Pauli apud Athanasium (habentur in antiquioribus exemplaribus Athanasii, non in excusis de novo) super hunc ipsum locum: « Hæc, inquit, paravit Deus, quæ differri non poterunt, neque prætermitti quin præagantur tamquam divinitus sint prædefinita quousque sit procedendum, idque per multam erga nos providentiam. » Et S. Prosper in responsione xiv ad capita Gallorum: « Fidei, inquit, et charitatis opera, quæ fuerunt prædestinata, recte prædefinita dicuntur auctoritate Apostoli: *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus, etc.* » Quod desumpsit ex Augustino lib. de prædestinatione sanctorum, c. x, et ex illis postea S. Fulgentius lib. i ad Monimum, c. xxix, et S. Leo papa in epistola lxxxvi, ad Nicetum: « Omnis, inquit, bonorum operum donatio, divina præparatio est, nec prius quisquam virtute justificatur, quam gratia. »

Luculenter ante omnes hos patres expressit harum prædefinitionum

vim S. Dionysius c. v de divinis nominibus, loquens de divinis exemplaribus seu ideis, quæ non operantur efficaciter, nisi adjuncta voluntate. Dicit « Exemplaria dicimus existentium rationes substantificas, et singularitates præexistentes, quas theologia prædefinitiones vocat, et divinas, et bonas voluntates existentium prædeterminativas, et factivas, secundum quas substantialis essentia omnia prædefinivit, et produxit. » Scio aliquos hæc Dionysii verba velle traducere, et ad aliorum versionem appellare, in quibus dicunt non ita haberi ista verba, scilicet in versione Carthusiani, et Ambrosii Florentini. Sed frustra: nam ea verba Dionysii, et prædefinitiones ab ipso positas admittit D. Thomas et S. Joannes Damascenus, nec aliquid minuunt translationes citatæ. D. Thomas lect. iii, super hoc caput v de divinis nominibus, ea verba sic ponit ut relata sunt, et dicit quod: « Hujusmodi rationes Scriptura sancta vocat prædefinitiones seu prædestinationes, Rom. viii: Quos prædestinavit, hos et vocavit. Quæ quidem prædefinitiones, et voluntates sunt distinctivæ entium, et effectivæ ipsorum, etc. » Et Damascenus orat. i de imaginibus: « Has, inquit, imagines, et hæc exempla prædefinitiones appellat sanctus ille Dei munere divinis in rebus considerandis, et explicandis excellentissimus Dionysius. Omnia enim ab illo prædefinita et sine ulla commutatione futura, in ejus consilio erant expressa, etc. » Nec mirum quod ideas, quæ ad intellectum spectant, sic per prædefinitiones explicent hi sancti, quia loquuntur de idea, ut practica et efficaci, quod sine decreto, et voluntate divina stare non potest. Versiones Carthusiani, et Florentini in substantia non discrepant. Nam primus loco prædefinitionum ponit prædesti-

nationes, quas dicit discretivas, et factivas, et quod secundam illas omnia prædestinavit. Secundus dicit esse prædestinationes diffinitrices et effectrices, secundum quas omnia prædestinavit. Idem autem est secundum D. Thomam prædefinitio, et prædestinatio apud Dionysium. Denique, ipse S. Thomas q. iii de verit. art. vii, dicit: « Omnes effectus secundos ex Dei prædefinitione provenire. » Prædefinitio ergo juxta sanctorum locutionem in Deo ponenda est.

II. Cum ergo prædefinitio et determinationem definitivam seu discretivam designet, et antecedentiam seu præcedentiam ex parte ipsius definientis, et definitionis, potest hæc præcedentia sumi, vel in ratione durationis, vel in ratione causalitatis respectu rei definitæ et decretatæ, sicut de ipsa prædestinatione dictum est quod significat præcedentiam, et destinationem. Et quidem de præcedentia durationis, difficultas esse non potest, quia constat ab æterno, et ante omnia tempora dispositionem de rebus faciendis fuisse in mente divina. Nam, ut dicit Apostolus ad Ephes. i : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*: ad Coloss. i : *Mysterium quod fuit absconditum a sæculis et generationibus*: Proverb. i : *Ab æterno et antiquis ordinata sum*. Unde S. Gregorius xii. moral. cap. ii : « Deus cuncta secutura præsciens ante sæcula decrevit qualiter per sæcula disposuit. » De præcedentia autem causalitatis, secundum quam loquimur in præsentia de prædefinitione, apud nos prædefinitio duo importat, unum præsuppositive alterum formaliter; præsuppositive importat voluntatem, seu intentionem finis; formaliter ordinationem seu præceptum de mediis, ut de omni providentia docet S. Thomas hic q. xxii, a. i ad iii, et de prædestina-

tione q. xxiii, art. iv et q. vi de verit. art. i, licet p. Suarez infra citandus præsertim lib. ii de auxiliis, c. vii prædefinitionem accipiat solum pro decreto efficaci alicujus actus faciendi, antequam prævideatur futurus absolute. Est ergo difficultas tum ex parte intellectus in præsciendo, tum ex parte voluntatis in intendendo. Ex parte quidem intellectus, an præsupponat Deus aliquid ex parte nostræ operationis, et voluntatis præscitum, ut determinet, an vero prius absolute, id est, ante omnem præscientiam mediam vel absolutam de re futura in se decernat, et ex decreto sequatur præscientia determinati illius operis, et consensus futuri. Ex parte vero voluntatis, an Deus absolute, et prius intendat efficaciter aliquid fieri, et postea decernat de mediis quibus fiat, an vero non ita intendat absolute a mediis, sed dependenter ab illis, ita ut prius prævisis, et quasi assecuratis mediis; tunc intendat efficaciter efficacitate regulata, et derivata ex mediis; tum ut secure, et sapienter intendat; et sic prius computet sumptus, quam ædificare decernat; tum ut efficaciter dicitur velle ea efficacia, quæ Deo competit, quæ scilicet frustrari nunquam potest: talis enim efficacia debet supponere prævisa, et assecurata omnia media, ex quorum defectu potest frustrari intentum. Unde ante illa non erit omnimoda efficacia: præsertim in his, quæ a nostro pendunt arbitrio, cujus determinatio nisi sit præsupposita, efficacia Dei infallibilis stare non poterit, sed manebit dependens a nostra contingentia, aut tenebitur determinare, et cogere voluntatem.

SENTENTIÆ.

Tres sunt sententiæ; duæ extremæ et una media.

III. Prima extrema est, non dari in Deo prædefinitionem hanc, quam explicavimus circa actus liberos, nec dari posse talem absolutam intentionem efficacem salva nostra libertate. Tenent plures auctores ex societate, non omnes. tenent. Vasquez præcipue hac prima parte, disp. LXXXIX, c. X, et disp. XCIX, c. III et III p. disp. XXIII, c. X et XI : Molina I p. q. IV, art. XIII, disp. VIII, memb. III et IV ; Lessius de gratia efficaci, c. IV et in peculiari disp. de prædestinatione : Herice I p. disp. VII, cap. V, n. XXVIII, et disp. XXIII, c. IX et disp. XIX, c. II : Alarcon tract. IV, de prædestinatione, disp. I, c. VI et alii plures. Cæterum p. Vasquez non ita absolute rejecit omnem efficacem prædefinitionem, quin admiserit in aliquibus præcedere intentionem efficacem finis, et omnino determinatam priusquam sit voluntas de mediis ; sed in hac prima parte, disp. LXXXII, c. V, num. XXIII et XXIV distinxit de effectibus qui pendent a libero, et de effectibus mere naturalibus, qui non dependent. Et de prioribus dixit, quod licet effectus quem Deus vult, debeat esse prius in intentione, et posterius in executione, tamen non debet esse prius in intentione efficaci, et determinata, sed simplici tantum affectu complacentiæ, sicut Deus non decernit prius Petrum consensurum, quam ipsum vocare, alias sine illo decerneret consensum voluntatis. De posterioribus autem effectibus dicit, quod ubi effectus est omnino naturalis, potest prius esse in intentione efficaci, quam in executione per media. Quare simpliciter negat liberam cooperationem seu consensum nostrum prædefiniri a Deo, ita quod prædefinitio sit prior ordine causalitatis ipsa nostra determinatione, et cooperatione, quia infallibilitas, seu necessitas, qua ex tali antecedenti decreto sequitur ef-

fectus, ejus lædit libertatem, quia est necessitas antecedens, ut docet citata disputatione XCIX, c. III. Et ita capite septimo solum admittit prædestinationes concomitantes nostram cooperationem, supponendo illam prævisam per scientiam mediam, solum vero antecedentes prædefinitiones admittit ad illa quæ Deus sine cooperatione nostra facit, primam cogitationem, motum subitum, etc. docet tamen capite octavo. Deum prædefinire nostrum consensum non in se explicite, sed contentum in sua causa, id est, in vocatione congrua quam Deus largitur nobis ante nostram determinationem liberam. Quod etiam docet Arrubal infra citandus, et concomitantes prædefinitiones admittit.

IV. Secunda sententia extrema docet intentionem hanc efficacem, et absolutam, et prædefinitionem omnium effectuum creatorum, et actuum nostrorum omnino ponendam esse in Deo, nec aliter summam ejus providentiam, et universalissimam causalitatem (quæ utique est per intellectum, et voluntatem, et ex præordinatione finis) salvari posse. Ita communiter discipuli D. Thomæ, imo et Scotus, pluresque ejus discipuli in hoc ipsum conveniunt, quorum plures refert Henricus de Villegas controvers. XII, priori disp. c. II, videlicet Lichetum, Mayronem, Bassolis, Rubionem, Castronovum, et alios, et Scotus ipse id tenet in I, dist. XXXIX, q. III, §. Viso, et dist. XLI, quæstione unica, §. Sed contra, et in IV dist. XLIX, q. VI, §. Dico ergo. Possuntque citari omnes quos supra disputatione quinta citavimus pro efficacia divinæ voluntatis antecedente, et præveniente actum, et consensum voluntatis nostræ, nec lædente illius libertatem. Ex Thomistis recentioribus videri possunt commentatores S. Thomæ ad hanc quæstionem XXIII, art. V, ibi Bagnez, Zumel,

Navarrerte, Nazarius, Gonzalez ad quæstionem xxii, disp. lxvi; Alvarez lib. iii de auxiliis, disp. xxii; Ledesma lib. de auxiliis quæstiones unica, art. ix; Ramirez tract. de divinis præmotionibus, fol. lxxxvi; Salmanticenses Carmelitæ tract. iv de voluntate Dei, disp. x, dub. iii; Corneso tomo i in i p. tract. i, in q. xiv, art. xiii, disp. ii, dub. vi et tr. ii in q. xxiii, art. vi et vii, disp. i, dub. ii; Cabrera tomo ii, in iii p. q. xviii, art. iv, disp. ii §. iv et tomo iii, q. lxii, art. i, disp. xix §. iv. Ex antiquis Capreolus in i, dist. xlv, q. i, art. ii et in ii, dist. xxviii, qu. i, art. iii ad xii; Ferrariensis iii cont. gent. c. lxxxix; Cajetanus, Durandus et alii plures citati a Salmanticensibus loco citato.

V. Tertia sententia inter has duas media, tenet prædestinationes istas absolutas, et efficacem intentionem absolutam, etiam circa actus liberos creatos non repugnare, nec ex se destruere libertatem, non tamen esse necessariam ad divinam providentiam, nec Deum, uti semper illa, sed ad aliquos speciales effectus, et peculiares insignioresque actus, qui specialiter a Deo intenti sunt. Ita p. Suarez lib. i de absoluta scientia futurorum contingentium, c. vi, n. vi et lib. ii de auxiliis, c. vii, n. vii, et sequentibus, et lib. iii de auxiliis, c. xvii, num. xviii, et lib. i de prædestinatione, c. viii, num. xviii, et c. xiii, num. ix et prolegomeno primo de gratia, c. v et c. vi. Eumque sequuntur alii recentiores, et p. Ruiz tomo de providentia, disp. ix, sect. ii et seqq. Eandem sententiam sequitur p. Arrubal hic disp. lxvii, c. iv et disp. lxviii, c. i, sed tamen addit, ipsos actus liberos non prædefiniri et præintendi absolute a Deo in se ipsis separatim, sed ut contentos in aliquo medio, seu causa, v. g. invocatione congrua. Quod fecit Arrubal, ne cogeretur ponere duplex decre-

tum circa idem objectum, alterum intentionis, alterum executionis sine duplici connotato diverso. Fundamenta istorum auctorum postea solvendo adducemus.

MENS D. THOMÆ.

VI. Sine ulla difficultate secunda sententia est ipsa S. Thomæ mens, qui perpetuo docet omnia debere prædefiniri, et determinari, seu præordinari a Deo sive sint contingenter, sive necessario, nec præsupponi aliquid ab ejus voluntate, et ordinatione, sed causari. Unde si non præsupponit, sed totum a se descendit, necesse est quod quando primo incipit voluntas ordinare, et velle, quod est intendere rem aliquam efficaciter, incipiat tamquam voluntas absoluta, id est, non prius supponens sumptus, et media, sed causans illa. Unde quando vocamus voluntatem absolutam, et independentem in sui efficacia, et ordinatione, non intelligimus quod sit absoluta ab illis mediis, ut ab effectibus suis: causat enim illa, sed ut a motivis, et prærequisitis antecedenter, ut Deus efficaciter se determinet, et ordinet de re aliqua videns se habere sufficientem apparatus, et media ut illam efficaciter velit.

VII. Sic ergo probatur nostra conclusio, et sententia ex D. Thoma, nam in primis, q. iii de veritate, art. vii generaliter ad omnes effectus prædefinitionem Dei dari ponit, dum inquit: « Quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex ejus prædefinitione proveniant, ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum ideas ponimus. » Ubi pondere universalitatem illius causalis: Quia omnes effectus secundi ex

prædefinitione Dei proveniunt : ergo si omnes, nulli sunt qui non proveniant : ergo nulli præsупponuntur. Et loquitur de prædefinitione efficaci, quia loquitur de illa ex qua proveniunt effectus, et secundum quod Deus operatur in omnibus causis. Optime etiam hanc præordinationem providentiæ divinæ explicat s. doctor III contra gent. c. xciv, ubi inquit : « In providendo igitur suæ sapientiæ præmeditatione omnia ordinat quantumcumque minima videantur : quæcumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiæ ab æterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in tempore. Si autem omnia quæ agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinæ providentiæ executionem impediat sibi contrarium agendo; neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis, vel patientis, cum omnis virtus activa, et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. » Ubi s. doctor aperte loquitur de providentia disponente, et præmeditante, et ordinante efficaciter, quia loquitur de providentia habente executionem, non solum per se immediate, sed etiam per causas secundas, et ita efficaciter, quod non est impedibilis. Hanc autem in impedibilem efficaciam, dicit D. Thomas oriri non ex præsuppositione prævisa causarum secundarum operantium, sed ex divina dispositione causata in ipsis, et ex eo quod operantur omnia ut instrumentaliter mota a Deo, et ministrando illi ad explicandum ordinem suæ providentiæ in rebus : igitur ista efficacia divinæ providentiæ, et præordinationis est absoluta, et antecedens, non autem supponens ipsa-

rum causarum secundarum media, et efficaciam, sed eam causans, utpote quasi instrumentaliter eas movens, et ex dispositione in eis causata reddens suam providentiam infallibilem. Eadem consequentiam format D. Thomas agens de providentia divina III contra gent. c. lxxvi, ubi inquit : « Omnis sapientia, et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur, nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere, nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur, nisi in quantum agit virtute ipsius : est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans. » Hæc consequentia S. Thomæ stare non potest, nisi Deus omnia prædefiniat, etiam quæ pertinent ad nostrum liberum arbitrium, quia si ideo Deus dispensat omnia immediate, et per se, quia omnia alia operantur, vel intelligitur virtute sua : ergo ut sit efficax ista dispensatio, et provisio, nihil supponere debet unde sumat efficaciam, sed ex ipso debet primordialiter oriri, etiam in his quæ supponere dicitur. Nam si aliquid prævisum ex parte nostra supponit, vel ex parte mediorum, ut illius visus efficaciter provideat et velit, illud quod supponit non habet vim nisi ex ipsa dispositione, et voluntate divina : ergo prior fuit dispositio divina, quam illorum mediorum vis et efficacia. Tunc ergo cum prior fuit absoluta, et independens prædefinitio seu ordinatio fuit, quia non præsupposuit alias priora media ex quibus haberet efficaciam, sed ipse dedit illis : ergo hæc secundum D. Thomam concedenda est.

Et hoc idem deducitur ex alia doctrina communissime tradita a D. Thomæ qui ex efficacia divinæ voluntatis deducit quod est talis, quod ipsa et præbet substantiam, et modum ipsis effectibus et causis inferioribus, idque in illis præordinat

et prædeterminat. Unde non potest efficacia divinæ voluntatis præsupponere aliquid extra se, unde sumat illam, sed ante omnem efficaciam causarum inferiorum ipse debet eam habere ut illis communicet : ergo illa efficacia est antecedens, et absoluta, seu prædefinitiva, quia non est præsupponens aliquid unde illam sumat, sed a se habens, et a se communicans. Hoc autem ita docet S. Thomas in hac prima parte, q. xix, art. viii, ubi dicit : « Ex eo quod voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus vult fieri. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. » Et idem ex efficacia divinæ voluntatis deducit primo contra gent. cap. lxxxv, ratione et q. xxiii de verit. a. v. Non potest autem stare quod efficacia divinæ voluntatis sit ratio, et causa quod aliquid fiat, et quod tali modo fiat, si ante mediorum prævisionem efficax non est, si quidem illis dat efficaciam, non ab illis sumit. Nec est læsiva libertatis nostræ antecedentia illa efficaciam divinæ, neque contingentiam tollit, si D. Thomas dicit, quod potius ex eo quod summe efficax est, causat et rem, et modum, modus autem est libertas seu contingentia ut ipsemet dicit : ergo non supponit efficacia divina, quia tanta est, libertatem, sed antecedit, quia causat, et præbet illum modum libertatis, si quidem quod summe efficax est, etiam modum ipsum causat, non supponit, et si causat, multo minus destruit.

VIII. Quod vero hæc ipsa efficacia sic causans substantiam et modum actus seu effectus præfinitiva sit illius, etiam quoad contingentiam, et libertatem earum, ipsumque modum præordinet, seu præ-

definiat, non præsupponat, deducitur contra Vasquez tum ex his quæ ibi loco citato ex quæstione xix, art. viii, subdit s. doctor : « Et ideo, inquit, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, quibusdam causas contingentes defectibiles, ex quibus effectibus contingenter eveniunt. » Tum in hac prima parte, q. xxii, art. iv : « Quibusdam effectibus, inquit, præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent, quibusdam causas contingentes, ut evenirent contingenter. » Tum etiam iii contra gent. cap. xciv, magis ad nostrum propositum de intentione Dei prædefinitiva : « Deus, inquit, qui est universi gubernator intendit quod effectuum ejus, hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter : et secundum hoc diversas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his vero contingentes : cadit igitur sub ordinem divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed esse contingenter, alium autem necessario. » Ecce quomodo ex intentione Dei procedit illa aptatio seu præordinatio causarum, ut aliquis effectus contingenter eveniat, quod est prædefiniri ex intentione Dei ipsam contingentiam et libertatem, non præsupponi : si enim ad hoc aptat Deus causas, et præordinat, ut contingenter aliquid fiat : ergo ipsam contingentiam causat et intendit sua ordinatione seu definitione : ergo ut effectum respicit, non ut præsuppositum. Et sic subdit S. Thomas quod : « Divina providentia est causa per se quod hic effectus contingenter procedat, et hoc cessare non potest. » Et addit quod : « Hæc conditionalis non est vera : Si Deus providit hoc futurum, hoc erit, sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum, providit autem illud esse futurum contingenter : sequitur er-

go infallibiliter quod erit contingenter, non necessario. » Unde tandem dicit in prima ad Annibaldum, dist. XLVII, quæstione unica, a. iv quod : « Voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum quo producantur, prædeterminavit. Unde cum voluntas Dei efficaciter impleatur, oportet quod res fiant, et eodem modo fiant, sicut voluntas divina disposuit : » et quodlib. XII, q. III, art. iv : « A providentia, inquit, Dei omnia sunt prædeterminata et ordinata. » Quibus locis aperte ponit prædeterminationem, seu prædefinitionem, tum circa omnia, tum specialiter circa modum operandi, qui in nobis est contingenter, et libere.

IX. Quod autem in omni hac præordinatione, prædeterminatione, et prædefinitione supponat D. Thomas præcedere intentionem efficacem finis, sumitur clare ex his locis, ubi docet providentiam præcipere efficaciter de agendis ex præsupposita intentione finis efficaci. Ita docet q. VI de verit. art. I : « Ad directionem, inquit, in finem præexigitur voluntas finis. Nullus enim aliquid in finem ordinat, quod non vult. Finis autem in quem prædestinatio ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparisonem ejus ad illum, qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non sequuntur. Et ideo prædestinatio supponit dilectionem per quam Deus vult salutem alicujus; præexigitur etiam et electio, per quem ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur, qui non hoc modo in finem diriguntur. » Ecce quomodo aperte requirit D. Thomas præcedere intentionem finis efficacem in ipso dirigente, et prædestinante seu præfiniente: requirit enim præcedere

finem distincte, et separate volitum præ his qui non consequuntur finem, seu diriguntur ad finem distincto modo, scilicet ut consequendum: hoc enim modo efficaciter finis intenditur: pro reprobis enim intenditur finis gloriæ, non efficaciter, licet ordinentur ad gloriam; prædestinati autem diriguntur in finem ut consequendum, quod est respici finem efficaciter, scilicet ut consequendum, et hoc modo præcedit prædestinationem intentio finis: efficax ergo intentio secundum D. Thomam præcedit. Idem docet in præsentī quæstione XXIII, art. iv : « Non præcipitur, inquit, aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet dilectio, et electio. Dilectio quidem in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ: electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat. » Et hanc electionem dicit antecedere prædestinationem. Sed hoc bonum quod aliquibus præ aliis vult, non est aliud quam ipse finis ut consequendus, quem non sic vult reprobis: ergo antequam præparationem mediorum, quæ est prædestinatio, præsupponitur intentio finis efficax, id est, finis consequendi in re, et de facto: sic enim est præ aliis intentus: inefficax enim volitio ejus, communis est, reprobis, et prædestinatis: si ergo antecedit dilectio, et electio prædestinationem, hoc ipso efficax intentio præcedit, quia inefficax etiam reprobis est communis.

X. Eadem sententia D. Thomæ sumitur ex patribus. Et præter superius relatos, cum explicaremus nomen rationesque prædefinitionis, quam etiam prædeterminationem

vocat Dionysius v. c. de divinis nominibus, et D. Thomas super eundem locum lect. III, et supra relatus in primo ad Annibaldum, dist. XLVII, et quodlib. XII, art. IV. Sed specialiter notandus est S. Augustinus, qui multis locis docet infallibilitatem divinæ prædefinitionis, et prædestinationis, non aliquo præsupposito sumi, sed a se causari, et præparari, ideoque absolutam esse talem efficaciam, et infallibilitatem prædefinendi. Nam loquendo de actibus nostris bonis qui a Deo præsciuntur, dicit: « Eos prædestinatione a Deo præsciri, in qua sua futura facta præscivit: » idem est autem prædestinatio ad actus bonos, atque præordinatio, seu prædefinitio, quæ nihil præsupponit, sed ipsam omnia præsupponunt, quia ab ea determinantur, et decernuntur eo quod causantur ab ea. Sic constat ex libro de prædestinatione sanctorum, c. x: « Prædestinatione ea præscivit Deus quæ fuerat ipse factururus, unde dictum est: Fecit quæ futura sunt. » Ergo prædestinatio, seu prædefinitio non supponit præscita tantum, sed facit, seu causat id quod præscit, et prædefinit, et sic absoluta est, et nihil supponit, quia causat id quod præscit. Et specialiter loquens de actu bono nostræ voluntatis, sicut fuit fides gentium, hanc dicit promisisse Deum Abraham: « Non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione, quia, etsi faciunt homines bona quæ pertinet ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit, non ipsi faciunt, ut ille faciat quod promisit. » Ex quo fit argumentum: Deus quod promittit, intendit implere, et ex intentione implendi promittit, alias non recte promitteret, si non intenderet implere. Sed intentio implendi non est efficax ex aliquo quod præsupponit, sed ex aliquo quod causat, et facit

etiam in nostris actibus liberis, quia licet nos faciamus illos, tamen ille facit ut faciamus; et sic de sua prædestinatione seu prædefinitione promittit, non de nostra potestate: ergo illa prædefinitio, et intentio absoluta ex parte Dei, est efficax, ratione suæ causalitatis, non ex præsuppositione nostræ voluntatis, aut potestatis.

XI. Deinde, quia Augustinus istam infallibilem efficaciam, qua Deus operatur, ita ut a nullo vincatur, etiam respectu nostrorum actuum, reducit ad divinam præparationem (quæ est prædefinitio, seu prædestinatio,) et ad divinam electionem ex proposito seu intentione, et ad dominium, et potestatem Dei super liberas voluntates hominum. Ergo manifeste sentit dari prædefinitionem in Deo, quæ efficaciter intendat, et adimpleat, nihil ex nobis supponendo, sed totum causando. Quod si totum causat, et nihil præsupponit, absoluta est illa prædefinitio in efficacia sua, non ex suppositione aliqua procedens, et efficaciam hauriens. Antecedens constat ex libro de correptione et gratia, nam capite octavo reducit hanc efficaciam infallibilem ad præparationem Dei, cum dicit de fide Petri: « Quis ignorat fuisse perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat, voluntas ipsa deficeret: et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo non posset pro illo esse inanis oratio. » Ecce tota causa infallibilis efficaciam habendi firmam perseverantiam in fide, ideo quia præparatur voluntas: ergo ex præparatione, et prædefinitione Dei, non ex præsuppositione aliqua prævisa ex parte nostri provenit infallibilitas, et efficacia; et sic est prædefinitio antecedens, et absoluta, quia causans efficaciam. Versatur autem illa efficacia seu prædefinitio sic causans circa

ipsos actus liberos nostros, v. g. circa fidem, et libertatem earum, quia ut Augustinus ibi subdit: « Quando rogavit Christus, ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem. » Pro voluntate libera oravit Christus, et ideo oratio non fuit inanis, quia præparatur a Deo voluntas pro qua oratur. Ergo præparatio ex vi præparationis circa liberam voluntatem efficax est, id est, non inanis, sed effectum habens.

XII. Quod vero id reducat ad electionem Dei quæ est efficax ex se, et superativa omnium, docet in eodem libro c. vii: « Illi, inquit, electi qui secundum propositum (intentum) vocati, qui etiam prædestinati atque præsciti. Horum si quispiam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus: horum si quispiam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus. » Ubi hanc efficaciam, et infallibilitatem propositi, et electionis Dei, non fuit Augustinus contentus ad hoc reducere, quia non fallitur Deus, quod fortassis aliquis explicaret de præscientia, quod præsupponit, non de causalitate ejus quod facit, sed ulterius ad hoc reduxit, quia nulla re vincitur Deus: ergo electio, et propositum de his, quorum nullus perit, id est, de prædestinatione, talis est, quod nulla re vincitur: ergo quia superat omnia, efficax est: ergo ex vi sua, non ex præsuppositione aliqujus extra se: non enim quia præsupponitur aliqua res, prævisa vincit, sed ex potestate, et virtute sua vincit, et quia nulla re vincitur Deus, efficax est.

XIII. Quod denique id reducat ad summam potestatem, et dominium quod habet Deus super corda homi-

num constat, quia, ut dicit in eodem libro, c. xiv: « Deo volenti saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium: sic enim velle vel nolle in volentis vel nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. » Et infra: « Non est dubium voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit. » Et addit: « Qui tamen hæc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium, quo placeret inclinandum omnipotentissimam potestatem. » Et concludit: « Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, etc. » Ecce quomodo mutatio humanorum cordium, actusque liberi eorum, ita ab ipsis voluntatibus hominum procedunt, quod etiam ex dominio, et potestate Dei derivantur, tamquam a priori, et potentiori principio, ita quod magis habet in potestate sua hominum voluntates, quam ipsi suas: sed efficacia qua homo ipse per suam voluntatem se movet, est efficacia, non supponens, sed causans liberum actum: ergo illa voluntas quæ magis in sua potestate habet voluntates hominum, quam ipsimet suas, erit efficacia, non supponens, sed causans liberos actus hominum. Si enim homo eliciens actus suos liberos, efficaciter illos operatur, non supponendo aliquid, sed causando, multo magis Deus id faciet quod homo, si, ut dicit Augustinus, habet magis in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas. Et hoc causat ex intentione, et fine, et ordinatione qua disponit de illis actibus: ergo illa dispositio, et decretum est prædefinitio absoluta, id est, non ex præsup-

positione aliqua procedens, sed ex causatione.

Nec valet dicere quod potest quidem Deus uti isto modo prædefinendi, sed non est necessarius ad suam providentiam. Nam auctoritates istæ S. Augustini et Thomæ procedunt absolute, et ex ipsa natura prædestinationis, et providentiæ Dei, et ex ipsa summa potestate, et dominio Dei in actus nostros, quod quidem necessarium est exerceri in omnibus actibus, et effectibus provis, et omnes æque comprehendit, quia omnium habet dominium, et potestatem: hoc enim petit ex se providentia, et prædefinitio illa ut divina, quod procedat ex summo imperio, et potestate in creaturas, et causando omnia, quæ in creatis actibus nostris inveniuntur, sive ad substantiam actus, sive ad modum pertineat, et consequenter non ex præsuppositione aliqua decernat, sed ex se omnino absolute, quia causando omnia.

Denique, ex dicendis infra circa electionem hominum ad gloriam ante prævisa merita, ut præsupposita, et moventia ad eligendum, licet consecuta ad electionem et causata ab ea, et ut effectus ejus, hæc omnia confirmabuntur.

FUNDAMENTA EX RATIONE.

XIV. Duplex est præcipuum fundamentum hujus prædefinitionis stabilientiæ eum absoluta, et antecedenti efficacia, tam ex parte intentionis, quam decreti, seu ordinationis: ex quo ulterius deducemus semper, et pro omnibus effectibus a Deo procedentibus esse has prædefinitiones necessarias ad providentiam divinam statuendam, non solum tangendo causas et media, virtute quorum effectus fiunt, sed etiam immediate in se ipsis.

Alterum fundamentum est negativum ex negatione scientiæ mediæ procedens.

Alterum positivum, ex universalitate divinæ causalitatis super omnia ex ordinatione intentionis et finis.

XV. Fundamentum primum ex negativa scientia media procedens, negationem hujus scientiæ supponit. Nos hic etiam supponimus, sed relinquimus id probatum præcedenti tomo, disp. xx. Ea negatione supposita, positio prædefinitionum efficacium, et antecedentium actus nostros liberos est inevitabilis. Deducitur sic: Deus providentia certa et infallibili disponit, et decernit per seipsum immediate de omnibus quantumcumque minimis, non fortuito, neque a casu, sed ex intentione finis; sed in hac providentia sic infallibiliter disponenda non oritur illa infallibilitas ex prævisione præsupponente aliquid determinatum, et determinate futurum ex parte nostra super quod cadat, sed totum causat ex se ut determinatum sit, etiam pro statu conditionato: ergo illa ordinatio, seu decretum divinum, et providentia sic disponens, absoluta est in sua efficacia, id est, non dependens, nec supponens aliquid in præordinando, et disponendo de rebus, quod est prædefinitionem absolutam, et efficacem dari respectu omnium provisorum a Deo, etiam respectu consensus liberi, eamque esse necessariam ad statuendam providentiam divinam. Consequentia est bona, quia nihil aliud est absoluta, et efficax prædefinitio, quam ordinatio divina, non præsupponens mediorum efficaciam, aut certitudinem eventus, etiam sub statu conditionato, ut efficax sit, sed ex se habens causare hanc certitudinem sub quocumque statu, et illam efficaciam: si enim nihil præsupponit, sed totum causat, a se incipit, non ab aliquo

extra se præsupposito, quod respiciat ut tale, id est, ut præsuppositum : ergo est absoluta in sui efficacia, et certitudine, quia a se, non ab alio præsupposito, et prævisto emendicat: hoc enim nomine prædefinitionis nunc intelligimus, Minor ex negatione scientiæ mediæ constat, quia illa est scientia media, quæ præscit aliquid, ut determinatæ veritatis, et sub conditione futurum determinate ex ipsa veritate rei in se antecedenter ad omne decretum liberum Dei causativum talis determinationis pro illo statu conditionato. Si ergo hoc removemus a Deo, oppositum statuimus, scilicet infallibilitatem providentiæ ortam ex decreto causativo totius illius efficaciæ, non prævidendo tantum, et præsupponendo illam ex parte nostra sub illo statu, et ut præsuppositam cognoscendo. Quare non est medium inter negandam scientiam mediam, vel ponendam prædefinitionem absolutam: nam si Deus non scit futura conditionata in ipsa sua determinatione creata orta ex se, quod ponit scientia media: ergo in determinatione causæ increatæ, quæ est decretum divinum, non præsupponens id quod videt, sed causans, et sic absolute definiens, id est, non ex aliquo supposito. Et loquimur de futuro illo in ratione futuri: nam in ratione possibilis nos etiam id cognoscimus, et Deus in sua potentia per simplicem intelligentiam. Major autem negari nullo modo potest, cum fides divina providentiam in Deo infallibilem fateatur, de quo Ecclesia dicit oratione: « Deus cujus providentia in sui dispositione non fallitur: » Isai. xiv: *Dominus exercituum decrevit, et qui poterit infirmare et manus ejus extenta, et quis avertit illam?* Judith. ix: *Hoc factum est quod ipse voluisti, omnes enim viæ tuæ paratæ sunt, et tua judicia in tua providentia constituisti.* Quod autem

immediate de omnibus quantumcumque minimis per seipsum provideat, docet D. Thomas esse de fide III contra gent. c. lxxvi, et de eodem videri potest hic q. xxii, art. ii et iii, et q. ciii, art. vi, et probat ex illo Job xxxiv: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Ubi S. Gregorius xiv moral. c. xxvi: « Mundum, inquit, per seipsum regit, quem per seipsum condidit. » Item Matth. vi: *Respicite volatilia cæli, non serunt, neque metunt, et Pater vester cælestis pascit illa: et iterum: Nonne duo passeret vaneunt dipondio, et unus ex illis non cadit sine Patre vestro?* Et iterum: *Et capilli vestri omnes numerati sunt.* Quod certedici non potest, nisi de his creaturis ita minutis, ut sunt capilli et passeret, immediate Dei providentia curet, non solum in causis suis, sed etiam in se ipsis; numeratio enim capillorum, et occisio passeris supponit res istas in se ipsis esse prævisas, et non in causis tantum. Et ratio id manifeste ostendit, quia omnia ista non solum in causis suis, sed etiam in se ipsis immediate a Dei operatione dependent: ergo, et a Dei intentione, et providentia. Antecedens negari non potest, cum sint entia creata: ergo sunt participationes Dei, et ab eo procedunt per operationem ejus, ita ut per suspensionem concursus ejus annihilari possint. Consequentia vero est manifesta, quia illa operatio Dei, qua producit istas creaturas, et ad eas concurrit, et in eas influit, est operatio, et executio facta ex aliqua directione rationis, si quidem Deus quidquid operatur, tamquam agens intellectuale operatur, non directum ab alio ad finem, sed a se intendens finem, alias fortuito et temere ageret, seu a casu, quæ est maxima imperfectio: ergo ex providentia, et intentione certa operatur

hæc omnia, et infallibiliter: si enim falli posset, illa providentia esset imperfectissima, et a creatura posset frustrari, quod est non esse divinum.

XVI. Fundamentum secundum sumitur ex universalissima causalitate divinæ voluntatis, quæ causat, et operatur omnia, et quidquid habet, et participat aliquo modo esse: ergo, et consensum nostrum operari, et causare debet, non supponere quod si causat, utique determinatum causat, et ut est in re de facto. Hoc argumentum validissimum est: eo enim S. Augustinus præcipue utitur libro de prædestinatione sanctorum, c. xix, ad ostendendum contra Semipelagianos non solum ad bona opera nos indigere gratia, et dono Dei, sed etiam ad ipsa initia bene operandi, qualis est fides, bonum desiderium, oratio, et alia similia, quibus ægrotus, et infirmus animus quærit remedium a medico Deo: « Audiant inquit Augustinus, et ipsi in hoc testimonio, ubi dicit sortem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur. Ipse ergo ut credere incipiamus, operatur, qui universa operatur. » Sic Augustinus ex universalissima causalitate Dei operantis omnia, deducit etiam fidem, et prima nostræ conversionis initia Deum debere operari. Ex eodem principio ego infero, non solum fidem, et prima initia, sed etiam ipsum consensum liberum meum, qui est a me Deum debere causare, quia universa operatur, et per consequens non debere Deum præsupponere illum, sed prædefinire: hæc enim est consequentia immediata, et forma in hac materia, quidquid Deus non præsupponit, et tamen causat, prædefinit, quia ibi non est præsuppositum, et tamen est: ergo est a Deo ante omnem præsuppositionem, et consequenter per prædefinitionem,

sed consensus noster liber oritur et derivatur a Deo, non præsupponitur, quia si universa operatur, etiam liberos nostros actus operatur ut fidem, orationem, etc. ergo et consensum, aut si non istum: ergo non bene probat Augustinus contra Semipelagianos Deum operari fidem nostram, desiderium, orationem, etc. quæ sunt actus liberi, ex eo quod universa operatur, si instatur in nostro consensu ut libero quem prævidet futurum, non causat, et determinat ut sit.

XVII. Hoc etiam probatum a nobis est latissime supra disputatione quinta, agendo de efficacia divinæ voluntatis antecedente nostras voluntates, et causante, non præsupponente earum efficaciam et consensum, et sic ex se efficaciam habente et dante, non ex nostra cooperatione id præsupponente, et præsciente. In præsentibus sufficit advertere illam vim causalitatis universalissimæ, cum sit causalitas primi entis, ex cujus participatione omne ens creatum est id quod est, non solum debere causare, et influere in substantiam actus, sed etiam in modum, ita quod ipsa contingentia, et libertas in effectibus, et in actibus ex causalitate Dei fit, et ipsa determinatio ad unam partem potius quam ad aliam, et in universum quidquid a causa secunda, id est, a potentia ipsa creata, et ab anima procedit, multo majori, et altiori ratione procedere, incipere, et causari debet a Deo. Et hoc negari nullo modo potest, quia non solum ipsa substantia actus secundum se, sed etiam modus contingentiae, et libertatis, determinatioque voluntatis ad hanc partem potius quam ad illam, et sublatio indifferentiae potentialis, et suspensiva est aliquid in rerum natura: id enim quotidie videmus, et experimur, nos libere agere, nos determinari, nos non manere suspensos, et indiffe-

rentes, seu in potentia, licet cum dominio, et sine coactione: ergo totum hoc debet derivari, et participari a primo ente, et ab ejus causalitate, et potestate: nam si totum hoc in actibus liberis derivatur a voluntate creata et ab anima, quomodo non magis derivabitur a primo principio totius entis, quod est Deus, et qui magis habet in sua potestate voluntates nostras, quam nosmetipsi, ut recte dixit Augustinus, quia est primum, et supremum earum principium?

XVIII. Nec potest dici quod derivatur a primo ente totum hoc in ipsos actus liberos immediate, et per influxum simultaneum, quo Deus simul cum voluntate influit in ipsos actus, quatenus entia creata sunt, et sic dependent a Deo, sed non influit ista omnia in actus determinando voluntatem, et agendo in eam, sed supponendo ejus cooperationem, quam prævidet in tali occasione futuram, et cum hac simul determinat influere in actum. Sed contra, quia in hac ipsa cooperatione instauro argumentum factum, et deduco illud ex Augustini supra relato libro de prædestinatione sanctorum, c. x, ubi inquit quod: « Deus promittens fidem Abrahæ, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit, quia licet faciant homines ea quæ pertinent ad cultum Dei, ipse facit ut illi faciant quod promisit, etc. » Unde sic argumentor: Ipsa cooperatio quæ a nostro procedit arbitrio, procedit ab illo ut aliquid factum et causatum a nobis, et hoc etiam cadit sub promissionem Dei, ut patet quando promittit fidem, quæ sine consensu, et cooperatione nostra stare non potest, sed illud quod nos facimus, et quod procedit a nobis Deus facit ut faciamus; quia promittit illud, et id quod Deus promittit, de suo implet, non de nostro: quod enim promittit

potens est et facere, non solum prævidere, ut ubi ponderat Augustinus. Et eadem ratione non sufficiet, quod moraliter nos moveat ad faciendum id quod promittit, quia cum ista moralis motione stat nos non facere de facto: ergo si Deus promittit quod faciemus, et solum moraliter ad id movet, oportet quod ut promissio sit infallibilis, non nitatur soli moralis illi motioni, quæ fallibilis est: ergo vel nititur prævisioni ejus quod nos facturi sumus, et non causalitati infallibili; et sic non de suo promittit, sed de nostro, quando illum consensum, et cooperationem promittit, vel nititur causalitati Dei infallibili circa illam cooperationem, quam promittit; et sic prædefinit illam, non præsupponit.

EX SIMPLICI VOLUNTATE FINIS NON PRÆORDINAT DEUS, SED EX EFFICACI, ET DETERMINATA INTENTIONE.

XIX. Cæterum potest aliquis subterfugere ex doctrina p. Vasquez supra adducta cum ejus sententiam proponeremus, scilicet quod Deus intendens effectus pendentes a libero arbitrio nostro, seu a mediis moralibus, non procedit in illis ex priori intentione efficaci, et determinata, sed ex simplici complacentia, cum prævisione consensus nostri futuri, si talia media adhibuerit. Et sic non facit ut faciamus, nisi moraliter, scilicet congrue vocando, et attrahendo, et offerendo indifferentem concursum, qui procedit ex illa simplici, et inefficaci voluntate, seu complacentia, qua vult omnes dirigere ad bonum rationis, et observantiam legis. Hoc autem morale faciens, et causans nostrum consensum, cum indifferens concursus, et auxilium sit, non formatum, nec determinatum ex se, sed a nobis de-

^terminandum, quasi nos simus figuli, et Deus offerat massam illam indifferentem ad bene, vel male utendum, necessario præsupponit aliquid prævisum, et præsuppositum ex parte nostra, scilicet quod cum tali auxilio congruo tali tempore, et circumstantia dato, voluntas nostra consentiet, et determinabit concursum, formabitque consensum, sine hoc enim præviso, non potest infallibilitatem habere illa moralitas, et determinationem ille concursus; et sic prædefinitio absoluta, et efficax, nihilque præsupponens prævisum ut determinata et efficax sit, non datur.

XX. Et hujus rei aliqui eam rationem reddunt, quia media moralia, per quorum dispositionem effectus ille a Deo intenditur, non concurrunt ad effectum, nisi quatenus apprehensa movent voluntatem, ut velit effectum facere: ergo si quando apprehenditur a Deo, jam voluntas est efficaciter mota, quia efficaciter intendit illum finem ante illa, et se absolute intendendo, et prædefiniendo, frustra adhibentur illa media moralia, et nullius causalitatis, et virtutis redduntur. Et præsertim hoc urget, quia intentio ipsa non dicitur efficax, nisi connotet ex parte objecti futuritionem, seu existentiam rei, non vage, sed ut pendentem ab aliquo agente, et aliqua actione, a qua immediate exit: ergo si voluntas nostra, et quodlibet aliud medium morale est immediate influens in illum consensum, et ex illis tamquam ex motivis Deus movetur, sine ipsis, seu antecederet ad ipsa, intentio non erit efficax.

XXI. Hæc tamen doctrina, tum in eo quod intendit, tum in eo quod assumit, sustineri non potest: intendit enim quod simplex, et inefficax voluntas sufficit ad adhibendum, et ordinandum efficacia media. Assumit autem quod sufficit Deum mo-

rali influentia circa voluntatis consensum se habere offerendo indifferentem concursum, et prævidendo quid determinabit voluntas cum illo; et sic solum media moralia disponit, et præordinat Deus: hoc enim posito non potest Deus ex se habere absolutam, et efficacem intentionem ut actus ille fiat ante prævisionem ipsius consensus, neque istum providere ante moralia media adhibita, cum quibus prævidetur futurus, vel non futurus. Et ideo ista sententia, efficax et absoluta Dei intentio ante prævisa media, aut effectum habitura est, quin possit resistere voluntas humana, quod est eam tollere, aut indiscrete intendit sic absolute, et cum periculo frustrationis, si humana voluntas resistat.

XXII. Quod ergo id quod ista sententia intendit falsum sit, satis ostendimus supra disputatione quinta agendo de efficacia decretorum Dei contra decreta indifferentia. Nunc breviter addo, quod illa est simplex et inefficax voluntas, cum qua componitur frustratio rei voluntæ, non solum ob extrinsecum aut casuale impedimentum, quod voluntas illa evitare non potuerit, sed etiam ex ipsius voluntatis applicatione aut retractione, vel omissione, nam si voluntas omnia media sibi possibilia adhibeat, ne frustretur eventus, convincitur quod efficax sit in sua sphæra, et in modo suæ possibilitatis, quia non solum sibi placet bonitas rei, sed etiam ad ipsius existentiam, et positionem respicit, et conatur, quod autem impediatur ab aliquo extrinseco, quod non est in manu sua evitare, non pertinet ad sphæram et lineam, quia evitare illud non potest: ergo si illa voluntas efficaciam habet intra lineam, et sphæram suam, non minuitur illa efficacia ex eventu non secuto vel impedito casualiter; sed sumitur ex ipsius voluntatis conatu

et applicatione intendente existentiam rei, et conante ad illam, quia reliquum est ei casuale et per accidens, nec in manu sua. Et præsertim hoc in divina voluntate reperiri debet, quia cum sit causa universalissima, a qua omnia dependent, et per quam sunt omnia, et a qua omnia impedimenta removeri possunt, necesse est quod ut sit inefficax voluntas, aliqua media non adhibeat, ut effectus non fiat: nam si omnia adhiberet quibus fieri potest, efficax esset, si quidem ille effectus possibilis est fieri per aliquod medium, et causam, alias si per nullum esset possibilis fieri, esset impossibilis: si ergo adhiberet omnia quibus posset fieri, sine dubio fieret, quia ex aliquo sortiretur effectum inter tot media, præsertim quia inter illa media, et causas, principalis est ipse Dei influxus, et motio. Quare cum omnia ista media et causæ in manu Dei sint, et ab eo disponantur, ordinantur et moveantur, impossibile est quod sit voluntas Dei inefficax, et frustretur effectui, nisi quia Deus retrahit manum suam, et non vult adhibere illa media per quæ fiat: nam si adhibentur, per manum Dei adhibentur. Implicatorem ergo est dicere, quod ex voluntate simplici, et inefficaci Dei, possint adhiberi media efficacia, quia illa voluntas ut sit inefficax, debet retrahere media aliqua quibus efficietur effectus, ita quod frustrari possit, et ex alia parte si adhibentur media efficacia ad effectum, debent per voluntatem Dei adhiberi, quia omnia per ipsum fiunt, et sine ipso nihil est factum: ergo debet habere voluntatem retrahendi media efficacia, si est inefficax, et ponendi media efficacia si illa adhibentur, quæ est contradictio voluntatis.

XXIII. Quod vero id quod assumit ista doctrina falsum sit, scilicet quod Deus solum moralem influentiam

habet in illum consensum nostrum, et moralia media præordinat, quæ cum indifferentia sint, necessario præsupponere debent prævisum consensum nostrum ante efficacem, et infallibilem voluntatem de tali consensu. Probatur, quia consensus noster, etiam ut liber, et ut cooperativus cum Deo, pendet ab aliquibus mediis, et ab ipso Deo physice, et non solum moraliter, et non est præter intentionem Dei, sed ab ipsius intentione derivatur: ergo Deus prævidet, et præordinat illum consensum ut liberum, non præsupponendo illum, sed causando, nec adhibendo moralia media tantum, præsupponendo vero, et non faciendo physica. Antecedens patet ex ratione supra inducta ex universalissima Dei causalitate comprehendente omnem rationem, et modum entis creati: omnis enim ratio entis a Deo derivatur ut a principio efficienti, et physico omnis entitatis, sed ille consensus, et cooperatio, etiam ut ut libera aliqua entitas, seu modus entis est, cum sit perfectio rationalis creaturæ: ergo ille consensus, ut liber, a Deo est, et non solum dependet a causa morali, et moraliter movente, seu etiam a Deo, ut physico, seu entitativo principio talis effectus, et entitatis: ergo non sufficit Deo providere illi consensui, et operationi liberæ media moralia, seu principia moraliter moventia, sed etiam entitative efficientia, et causantia, quia in rei veritate dependet consensus ille, non solum a principiis moralibus, sed etiam physicis, id est, ab ipsa universalissima causalitate Dei qui operatur omnia: ergo et istam entitatem, seu libertatem consensus operatur, id est, efficit, et a se derivat, utpote cum aliquid creatum sit: ergo a Deo efficienter participata, et non solum moraliter: ergo Deus non potest illam supponere prævisam, ut a

nobis derivatam, et elicitam, sed ut a se intentam, et derivatam ut a primo principio omnium rerum effectivo, et operante omnia secundum consilium voluntatis suæ, ut ait Apostolus : ergo non præsupponente aliqua super quæ cadet intentio, et decretum ejus, sed omnia præcedendo causalitate, et consilio ac decreto suo, quia consilium Dei operatur omnia : ergo præcedit prioritate causalitatis et operationis omnia : ergo et liberum consensum.

XXIV. Confirmatur et urgetur hoc. Quando Deus prævidet cum illa indifferenti et morali motione seu cogitatione oblata meæ voluntati, me determinate consentire, et cooperari libere, vel videt illam determinationem, illum consensum, illam cooperationem dependere, et causari a mea voluntate physice et entitative, vel non. Si non : ergo ille consensus et cooperatio non pertinet ad meam voluntatem vitaliter, et elicitive, quia non oritur ex illa ; et sic non est consensus, et cooperatio ejus : quomodo enim est cooperatio, si non est operatio ? Et quomodo videtur ut operatio, si non egreditur, et oritur physice, et operative ab ipse operante ? Si autem videt physice pendere, et oriri illam cooperationem, et consensum a voluntate creata : ergo etiam a causa prima, quia implicat aliquid physice oriri a causa creata et secunda, et non physice derivari a causa prima, quæ est summum principium, et primum ens, et radix portans omnia verbo veritatis suæ : si quidem quæcumque entitas, et modus rei est aliquid creatum, et participatum physice a primo ente : ergo repugnat quod ista cooperatio videatur ut pendens, et causata a causa creata, et non ab increata. Nec sufficit ad id concursus simultaneus Dei cum illa cooperatione, seu consensu nostræ

voluntatis, quia ille simultaneus concursus cum simul cum nostra cooperatione feratur in actum, seu effectum, non ipsam cooperationem nostram causat, sed cum ipsa causat effectum utriusque. Necesse est autem quod non solum effectus quia ab utraque causa (creata et increata) procedit, sed etiam quod ipsamet cooperatio causæ creatæ, ut aliquid causæ creatæ est, procedat, et causetur a Deo ; ita quod et causetur a Deo, et causet cum Deo, quia cum aliquid creatum sit, et a causa secunda progrediens, etiam a Deo est, et ab eo causari, et dependere debet, et quia ad aliquem effectum ulterius tendit simul cum Deo faciendum, cooperatio cum illo est, sed ut cooperatio creata, omnino præsupponit quod a Deo participata sit, multo melius quam a causa creata, cujus operatio, et consensus est : a Deo autem nihil creatum derivatur per solam moralem motionem, sed per universalissimam causalitatem efficientem primi entis ut primum ens est ; sic enim est entitativum principium omnis creaturæ : eo enim modo est principium ejus quo conservat illud in esse, et quo potest annihilare illud, si suspendat concursum suum, quod non fit per suspensionem concursus moralis, sed physici, quo operatur omnia : ergo etiam quo prædefinit omnia, quia non solum operatur quomodo-cumque, sed secundum consilium voluntatis suæ : ergo in tendendo, et decernendo, et præordinando, quia ex fine intento procedit.

XXV. Hoc argumentum quod sine dubio premit fortiter oppositas sententias, in illud tandem cogit, et erumpit, ut dicant quod ratio liberi in actu nostro non convenit per respectum ad causam primam operantem, sed est sola relatio eaque rationis ad causam secundam, scilicet ad voluntatem nostram, seu ad mo-

dum operandi cum indifferentia liberi arbitrii creati. Nec exigitur ut efficacia Dei prior sit determinatione nostra, sed quod simul, et juxta id quod voluntas nostra exigit, concursus Dei ei contemperetur, quia divina voluntas non est tota causa, sed cum libero arbitrio actuum nostrorum. Nec tamen actus ille liber est præter intentionem Dei, quia ad hoc sufficit ut Deus ipse decernat cum causa libera concurrere, juxta id quod illa postulat. Ita tandem sentit Vasquez hac prima parte, disp. xcix, c. vii, num. xlvii, ideoque a D. Thoma dissentire se non negat: cum enim proposuisset aliquorum sententiam, quod actus nostri sint voluntarii, et liberi, quia Deus non est tota causa, sed cum libero arbitrio, quod cum sit proxima causa, modificat concursum primæ, id quod non esset verum, si efficacia Dei prior esset determinatione nostra, sed quia simul est, eique contemperatur divinus concursus, illæsam eam servat, subdit sic: « Quorum doctorum sententiam, nescio qua de causa a S. Thoma reprehendatur q. xix, art. viii. Quod enim inquit, ex illa sequi, liberum effectum esse præter intentionem Dei, si ex particulari causa modificante primam ratio liberi sumenda est; qua ratione recte colligatur, ego non video. Nam quod effectus exeat liber, quia a causa proxima libera producitur, non obest, quominus ex voluntate Dei eveniat, quandoquidem ipse decrevit cum causa libera juxta id quod illa postulat concurrere: hoc autem satis est ut effectus non sit præter Dei intentionem. Illud autem certissimum est, nempe rationem liberi actui nostro non convenire per respectum ad primam causam operantem; neque ideo esse liberum, et humanum, quia solus illum fieri decreverit et fecerit, sed potius per respectum ad modum

operandi causæ creatæ, quo variato quamvis maneat actus secundum substantiam idem, et concursus Dei eodem modo, non manet actus liber. Libertas enim est solum relatio rationis ad modum operandi cum indifferentia liberi arbitrii creati. » Sic Vasquez ibi. Et tandem addit disp. c, cap. iii, et §. Aut denique: « Superest ut libertas Dei, quando nobiscum libere cooperatur, nihil omnino conferat, ut operatio nostra libera sit, sed tota ratio liberi, quæ in denominatione extrinseca posita est, a nostra voluntate solum pendeat. Nam sive Deus libere, sive necessario operaretur, eodem modo actio nostra libera esset. Prima igitur, et sola ratio libertatis actus nostri est creata voluntas. » Hæc sunt verba Vasquez. Ideoque non mirum quod in disp. xcix, cap. iii, referens S. Thomæ sententiam hac prima parte, q. xix, art. viii, et q. xxii, art. iv, quod Deus non solum operatur id quod vult, sed etiam modum quem vult; et sic facit actum esse, et libero modo esse, nec lædit libertatem, cum causat illum, unde sequitur libertatem nostrarum operationum in liberum arbitrium solum non esse reducendam, sed etiam in Deum tamquam in primam, et præcipuam causam contingentiae. Non mirum, inquam, quod hanc sententiam quoad hanc partem non admittat, sed tandem rejiciat ibi, et disputatione centesima citata constituens primam et solam rationem libertatis in actibus voluntatis creatæ.

XXVI. Retuli fusius hæc omnia ipsius formalibus, et expressis verbis hujus auctoris, qui suo magno ingenio (in hac parte infelicior:) advertit quidem, sed tamen incurrit præcipitia in quæ trudit, et impellit asperrima ista semita scientiæ mediæ, et negatio præordinationis, et prædefinitionis nostrorum actuum liberorum, videlicet, ut voluntatem

creatam constituat primam, et solam causam libertatis, quæ est in actibus nostris, ut in istis formalibus verbis ultimo relatis dicit Vasquez. Sed quam absurda sit ista sententia quantumque rejicienda nemo est qui non videat. Etenim liber actus in ratione liberi non subterfugit providentiam Dei, neque finalizationem ejus: ergo neque causalitatem potentiæ ejus. Consequentia est manifesta, quia de quocumque Deus disponit per suam providentiam, habet in illud plenum dominium: ergo potest illi dare esse, vel offerre: ergo habet causalitatem in illud: præsertim quia providentia Dei non gubernat, aut disponit de aliquo, nisi communicando illi, et præbendo id quod gubernat, et providet, aut permittendo ut fiat, si malum sit, et ab ejus fine deviet, alias esset aliquid a Deo provisum et bonum, nec tamen in ejus potestate contentum, nec causatum a se, et consequenter neque ideatum et ab eo per artem suam factibile. Ergo provideret Deus de illo sine idea, et participatione exemplari a se, quod esset non providere providentia perfecta, et infinita. Libertas autem in actibus non est aliquid malum, et a Deo tantum permissum cum inveniatur in actibus bonis, et meritoriis, debeatque illi habere Deum pro fine sub ipsa ratione liberi et moralis: ergo non potest non esse causata a Deo, si est provisa. Antecedens autem negari non potest, quia liberi actus, in quantum liberi non eveniunt fortuito, et a casu respectu Dei: ergo eveniunt ut provisus, et disprovisus ab ipso, alias solum provideret Deus res necessarias et eventus ipsa necessitate provenientes, cum tamen res contingentes, et liberæ propter suam mutabilitatem et variabilitatem majori providentia et arte indigeant. Et præsertim urgetur hoc, quia homines

habent providentiam et regimen de suis actibus liberis, et leges ponunt de his quæ libere agenda sunt, et Deus ipse legem dat nobis de liberis actibus, alias si liberi non essent, capaces legis non essent, nec oppositum esset prævaricatio. Qui autem dat legem de libero ut libero dirigit et gubernat tale liberum: ergo et providet, seu providentiam de illo habet. Et mirum esset quod providentia humana se extenderet ad liberum ut liberum, et non divina.

Nec obstat quod libertas ponatur a Vasquez in aliquo respectu rationis, vel denominatione extrinseca, non in aliquo intrinseco ipsi actui. Quod sequuntur quicumque existimant libertatem solum consistere in actu voluntatis, ut subordinato duplici cogitationi, quæ proponit aliquid, et ejus oppositum, ut a voluntate eligatur. Et putant, quod dependentia illa a cogitatione, extrinseca manet actui voluntatis in entitate sua, solumque ponit denominationem extrinsecam in eo. Alii volunt libertatem esse intrinsecam actui, sed sumi per ordinem ad reflexam quamdam cognitionem, qua intellectus de ipsa sua actione voluntatis cogitat, de eaque disponit, sicque procedit, non per instinctum, sed per arbitrium. Quasi vero et ipsa cognitio reflexa super actionem voluntatis, non sit extrinseca entitati ejus solum illam reddit cognitam, non illam specificat, nec eam physice elicit. Quod si amplius facit quam reddere cognitam, cur hoc non faciet cognitio directa dirigens actum? Nos autem ut in libris de anima, quæst. XII tractavimus, dicimus quod libertas actus dependet quidem a cognitione, et judicio indifferenti, sed ut regulante actum voluntatis disponendo illi objectum, a quo specificatur, et regulatur actus, et rursus supponit potestatem in vo-

luntate super ipsum actum; et sic ab ea elicitur actus ut liber. Omnis autem ordo actus ad objectum quod specificat, et ad principium quod elicit, intrinsecus, et realis est illi, non autem respicitur a libero actu cognitio, ut præcise reddens rem cognitam; et sic extrinsece tantum denominando. De hoc latius agetur 1-2, q. XVIII. Sed quidquid de hoc sit, tamen negari non potest quin fundamentum hujus libertatis, et respectus sit aliquid reale, et sub operationem Dei cadens: si enim operatio necessaria est aliquid reale, quanto magis libera, quæ de se perfectior est pure necessaria? Ergo saltem fundamentaliter, et pro eo quod in re datur de respectu libertatis cadere debet sub divinam operationem.

XXVII. Et hoc ipsum deducitur ex Scriptura, in qua libertas, seu actus ut liberi, divinæ operationi, et providentiæ subduntur, sicut ad Philipp. II: *Deus est qui operatur in nobis velle, et perficere*: Isai. XXVI: *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*: Proverb. XXI: *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei*. Dicitur etiam Deus tangere corda, aperire cor, ut Act. XVI: *Cujus Dominus aperuit cor*: convertere et transferre cor, ut Esther XV: *Convertit Deus spiritum regis in mansuetudinem*, quod quidem non fecit cogendo voluntatem, sed liberam dimittendo, ut dixit Augustinus libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. XX. Et quando rogavit pro Petro ut non deficeret fides ejus, rogavit ut haberet liberam fidem, ut dicit Augustinus libro de correptione et gratia, cap. VIII, quia fides libere habetur. Et quando tetigit corda aliquorum, ut hoc vel illud facerent, utique ut id libere facerent effecit, ut pluribus Augustinus probat libro de gratia et libero arbitrio, cap. XXI, et libro de prædes-

inatione sanctorum, cap. XX. Unde tandem D. Thomas III contra gentiles, cap. LXXXIX, dicit fuisse quorundam opinionem, quod: «Providentia divina non est de his quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed quod refertur ad exteriores eventus: non enim qui eligit aliquid consequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur. Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter.» Et affert aliqua ex locis allatis, ibique late id prosequitur. Non ergo negari potest quin liberum ut liberum, a Dei operatione, et providentia dependeat, et derivetur. Nec elevatur hoc dicendo, quod Vasquez solum dicit liberum actum nostrum non esse liberum ex eo quod Deus solus illum decreverit, non tamen negat quod a Deo sit, et causetur, sed non a solo Deo, quod verissimum est, cum dependeat a nostra voluntate. Non inquam elevatur, quia nec nos volumus non solum actum liberum, sed nec vitalem, imo nec propriam actionem quantumvis necessariam causæ creatæ, ut ignis, vel solis esse a solo Deo. Quis hoc unquam dixit, aut quando id D. Thomas somniavit, contra quem ibi Vasquez fatetur se sentire? Quod si solum hoc vult Vasquez cessat quæstio: nec enim dubitamus liberum actum non esse a solo Deo proxime et elicitive, sed dubitamus an sit a Deo, ut a prima causa, et radice, sicut actus vitalis vel non vitalis elicited a causa creata proxime etiam refertur ad Deum, ut ad causam proximam. Vasquez autem illis verbis relatis disputatione centesima, dicit, quod: «Prima et sola ratio libertatis actus nostri est voluntas creata;» ergo subtrahit libertatem actus a Deo, etiam ut

a causa prima, et non solum ut a proxima elicente, dum dicit quod prima et sola.

SENTENTIÆ SUAREZ, ET ARRUBAL RE-
JECTÆ.

XXVIII. Fundamenta allata non solum probant prædefinitionem divinam absolutam, et efficacem libertati non repugnare, et ex hac parte non debere negari Deo, sed etiam per se semper requiri ad tales liberos actus dirigendos, et ordinandos, non supposita scientia media, sed supposito decreto libero Dei, et ex vi illius ante prævisum nostrum consensum liberum, et ante efficaciam suppositam mediorum, in quo sententiæ p. Suarez contradicimus: similiter probant actus istos in se immediate, et non in aliquo, in quo virtualiter contingantur, v. g. in vocatione congrua prædefiniri, aut in alio medio, sed in se provideri. Nec sufficienter explicantur per prædefinitionem concomitantem, quæ est de ipso influxu cum cooperatione causæ, atque adeo supponere debet causam inclinatam, et exigentem talem influxum cooperativum determinate. Et in hoc contradicimus p. Arrubali.

XXIX. Contra sententiam Suarez urgent omnia fundamenta supra allata, quæ pro omnibus effectibus creatis prædefinitiones requiri ostendunt. Et est sine dubio mens D. Thomæ, qui i p. q. xxv, art. v ad 1, generaliter docet, quod: « Non potest esse quod aliqua faciat Deus, quæ non præscierit et præordinaverit. » Et in quæstione iii de verit. art. vii docet, quod: « Omnes effectus secundi sunt prædefiniti a Deo; » idemque docet in aliis locis supra allatis. Et sumitur hoc ex ipsa ratione procedendi, et operandi

Dei, et ex ipsa dependentia creaturæ, quæ tanta est, ut nihil ejus præsupponatur ad providentiam Dei, sed totum ab eo causetur: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Ratio enim qua Deus operatur, est ratio operandi per providentiam, et ex intentione, et directione eorum, quæ agenda sunt: omnia enim secundum rationem facit, et per artem, et per voluntatem suam, quia operatur ex fine, et non a casu. Rursum hæc operatio directiva, et ordinativa, tam universalis, et infinita est, quod omnia in omnibus causet, et nihil supponat, quod a se causatum non sit, et a se impediri, vel annihilari non possit, quia omnia in ipso constant, et ab eo participant id quod sunt, vel quod operantur: ergo ita providet omnibus ex fine, et intentione, qua operatur, quod non præsupponit aliquam efficaciam in mediis, sed præbet, et communicat illam: ergo omnia prædefinit. Patet consequentia, quia illud prædefinitur, quod non præsupponitur a providentia divina, sed causatur ex fine, et intentione, et non fortuito, seu a casu habetur: sed ad rationem divinæ providentiæ, quatenus summa, et divina est, pertinet quod omnia causet ex fine, et non a casu, sed ex intentione, et nihil sit quod non derivetur ex ipsa, ita quod nihil præsupponat quod a se derivatum non sit: ergo dicere quod sic prædefinire, et causare, non est necessarium providentiæ divinæ, est destruere providentiam divinam loquendo de rebus positivis, et factibilibus. Unde debet providentia divina antecedere omnia, etiam ipsum modum operandi causæ creatæ, et contingentiam seu libertatem aut necessitatem operandi, ut optime docet D. Thomas iii contra gent. c. xciv, quia omnia ista etiam modus ipse operandi, et determinatio

causæ inferioris, et contingentia, aut libertas, omnia participant rationem entis, et consequenter a Deo non supponuntur sed causantur aliquo ex fine intento, quod est prædefiniri.

XXX. Omitto quod ad omnia quæ scientiam mediam prærequirunt, ut debite provideantur, repugnat poni prædefinitionem absolutam, et efficacem, et sic ista duo non componuntur, quod in Deo ponatur non repugnare prædefinitionem efficacem absolutam respectu alicujus actus liberi, et quod illa debeat regulari per scientiam mediam: nam ut prædefinitio, seu providentia Dei sit efficax circa nostram liberam determinationem, et consensum, vel supponit efficaciam mediorum, et determinationem nostræ voluntatis, vel non supponit, sed causat. Si non supponit, sed causat, non regulatur scientia media, quæ prævidet consensum supponendo, non causando determinationem ejus, quia solum offert concursum indifferentem. Si supponit, non est absoluta illa efficacia, et antecederet ad nostrum consensum, sed ex suppositione illius. Et si hoc requiritur in statu conditionato, ut ibi salvetur libertas, etiam in statu absoluto, ut de facto sit libertas, talis consensus, et cooperatio de facto dabit illam, non ab illa antecederet causabitur, et sic destruitur efficax prædefinitio, aut si ponitur, tollet libertatem in ejus sententia.

Respondebis, non tollere libertatem, etiam in principiis Suarez, prædefinitionem, quia extrinseca est ad nostram voluntatem, non sicut forma intrinseca, ut visio beata, quæ necessitat, aut etiam, ut ipse putat, prædeterminatio physica. Vel secundo, quod licet intentio Dei sit absoluta, et efficax circa actum charitatis, v. g. eliciendum meum, tamen ex hoc solum Deus manet obligatus

ad eligendum aliquod medium ex finitis, quæ videt scientia media, quibus potest moveri voluntas ad illum actum; et sic illa prædefinitio non tollit libertatem, quia exercetur per media congrua prævisa, et regulata per scientiam mediam.

XXXI. Sed contra primam solutionem instatur, quia decretum illud extrinsecum, cum sit antecedens nostrum consensum, vel causat illud infallibiliter eadem infallibilitate, et determinatione qua intrinseca forma, et determinatio, vel non, sed offert indifferentem concursum, et expectat determinationem nostri consensus. Si hoc secundum, non prædefinit efficaciter ex se, sed indifferentiam solum habet ex se, a nobis autem determinationem expectat. Si primum: ergo non requirit scientiam mediam, cum ex sua efficacia, et vi sua, non autem ex præsuppositione nostri consensus, sit infallibilis; et sic non prævidetur concursus ut determinandus a nostro consensu, sed potius sua efficacia determinans illum.

XXXII. Contra secundam vero solutionem eadem instantia fit, quia illa intentio ex qua Deus obligatur ponere media congruentia prævisa per scientiam mediam, vel talibus mediis præbet efficaciam quam habent, illamque causat, et determinat, vel non, sed expectat illam a mediis, et supponit nostram cooperationem, et ex illa suppositione incipit efficacia illius. Si hoc secundum, non est prædefinitio efficax absolute, et ex se, sed ex se indifferens, seu ponens media indifferentia, et solum ex suppositione mei consensus extrinsece est efficax. Si primum, vacat scientia media, quia congruentia mediorum accipitur ut derivata et causata ab intentione et decreto Dei, non ut præsupposita, et prævisa ex mea cooperatione;

et sic non regulatur scientia media.

XXXIII. Contra scientiam autem p. Arrubal, constat hunc auctorem non explicare veram Dei providentiam, ut defendat duo principia suæ doctrinæ; alterum est quod libera Dei determinatio in ratione liberi actus constituitur per operationem ad extra: inde enim colligit solum dari posse prædefinitionem concomitantem, seu executivam respectu actus nostri liberi quatenus Deus suo comitanti influxu cum ipsa concurrat in actum, si quidem non datur in Deo liberum decretum de meo actu nisi per connotationem, et productionem mei actus. Et talis volitio vocatur prædefinitio, non ratione causalitatis in nostrum consensum, sed ratione antecedentiæ durationis, quia illa volitio est æterna, effectus vero temporalis. Alterum principium est, quod in Deo non distinguuntur diversi actus, etiam intentionis, et executionis, nisi ratione diversorum effectuum, qui connotantur in creatura. Unde colligit, quod absolute non est necessarium ad providentiam ponere circa aliquem actum liberum intentionem Dei efficacem absolutam, posse tamen poni, si Deus intendat actum aliquem, non immediate in se, sed in aliquo medio seu causa, ut in auxilio congruo in quo continetur actus faciendus. Sufficere tamen dicit priorem providentiam, seu prædefinitionem executivam, et concomitantem, quia omni alio ablato per hanc solam effectus ponetur.

Cæterum prædefinitio illa concomitans, cum fundetur in illo principio supra disputatione quarta late impugnato de constitutione actus liberi per productionem ad extra, eo principio sublato, etiam corruiť hęc prædefinitio seu providentia constituta per productionem con-

comitantem ad extra: providentia enim est causa productionis ad extra, non per ipsam constituitur sicut volitio. Unde D. Thomas infra q. xxv, a. v, ad 1, non minus divinæ volitioni, quam ordinationi, seu providentiæ subicit effectus Dei, dum dicit, quod: « Non potest esse, quod Deus aliqua faciat, quæ non præscierit, et præordinaverit se facturum, quia ipsum facere subjacet præscientiæ, et præordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale: ideo enim Deus aliquid facit quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura. » Manifeste ergo D. Thomas ponit ipsam productionem (quæ utique temporaliter de Deo dicitur) ut subjectam, non ut constituentem divinam providentiam, ut causatam ab ipsa, non ut concomitantem. Ergo ponere prædefinitionem concomitantem ipsam cooperationem, est mera fictio, et nugæ, cum providentia, et prædefinitio semper se habeat ut causa, et ut antecedens ipsam operationem, quia eam dirigit, et ordinat: operatio enim est executio, et providentia est directio et ordinatio de exequendo. Quomodo ergo sic iste auctor implicat in terminis, ut velit obtrudere prædefinitionem executivam, et concomitantem, cum hoc ipso quod sit executio supponat, non constituat directivam vim providentiæ, si quidem executio a directione procedit? Et insulsum valde est prædefinitionem velle nominare solum quia præcedit effectus suos duratione, id est, æternitate, quia videlicet Dei operatio, seu volitio est æterna, effectus vero temporalis. Nam vel providentia, et prædefinitio est causa directiva productionis, et operationis ad extra tangentis ipsum effectum, vel non. Si est causa directiva: ergo male dicitur præcedere solum duratione, non causalitate, at-

que adeo prædefinitio concomitans cooperationem nostram est chimæra, sicut si dicatur causa concomitans, cum de ratione causæ, ut causa est, sit antecedentia. Si non est causa directiva operationis, et productionis : ergo erit solum executiva seu executio ipsa : ergo vel supponit directionem sui, ita quod ipsa executio sit directa ab aliqua præcedenti directione, et illa erit providentia prædefiniens, et causalitate antecedens ; vel non supponit directionem, sed est mera executio sine ordinatione præcedente, et talis executio erit cæco, et ignoranti modo facta, quia nec est directio, nec supponit directionem a qua ordinetur. Et præterea quia quod non est causa directiva, sed executiva, et cooperans ideoque vocatur concomitans, non est causa per modum providentiæ, et ordinationis : providentia enim directiva est operis faciendi : præparat enim, præordinat, prævidet quid, et quomodo aliquid rationabiliter faciendum sit et debite ; et sic est causa quod executio sit rationabilis, et ordinata : ergo non potest esse prædefinitio, si est concomitans. Patet consequentia, quia prædefinitio providentia est : est enim præparatio, et præordinatio definiens, seu decernens quid faciendum sit, causando efficaciter id quod definit et determinat, non vero id supponens : ergo id quod non se habet ut providentia, non se habet ut prædefinitio.

XXXIV. Quod si dicatur illam prædefinitionem concomitantem posse dici prædefinitionem respectu cooperationis causæ secundæ cujus concomitans est, licet sit executio, et non præordinatio respectu operationis ipsius Dei : per hanc enim constituitur ipsa volitio, et providentia divina, contra est, quia si est executio divinæ volitionis liberæ, et hæc est coope-

rans, et concomitans nostram cooperationem : ergo non causat illam, nec facit ut sit, sed cum illa jam existente et aliunde causata, simul influit : ergo non prædefinit, nec prædeterminat, quia si solum est simul cum illa influens, et non est simul, nisi cum cooperatione determinata, si quidem est influens, et non influit nisi determinata : non ergo definit, nec determinat eamdem, sed præsupponit in se jam determinatam. Implicatio ergo est ponere prædefinitionem concomitantem, quia si definit determinat, et si concomitanter influit, supponit determinatam, et definitam in omni statu, in quo est concomitans, et supponens alteram sibi cooperantem simul influere, et sic esse determinatam, sive consideretur in statu conditionato, sive absoluto : si concomitans et non definit, nec determinat.

XXXV. Loquendo autem de prædefinitione antecedente, et per modum intentionis, quam ponit iste auctor, manifeste etiam evacuat rationem prædefinitionis absolutæ, et efficacis. Primo, quia dicit hanc non esse necessariam, sed æque bene posse effectum eundem fieri per illam prædefinitionem concomitantem, quam hucusque impugnavimus. Hoc constat esse falsum, quia sine dubio aliquam Dei prædefinitionem requiri ad executionem rerum ad extra manifestum est, nec ipse Arrubal negat, cum Scriptura id aperte testetur in locis supra adductis, cum hæc prædefinitio non sit aliud quam divina præparatio de his quæ facienda sunt, sicut dicit Apostolus ad Ephes. II : *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus*, et omnis præparatio antecedit et causat rem præparatam, sed illa prædefinitio et præparatio concomitans, nulla est, ut ostendimus : ergo si aliqua præ-

definitio requiritur et non concomitans, requiretur præparatio antecedens. Falso ergo dicit quod non requiritur. Et præterea quia non est dubium omnino requiri ad hoc ut effectus fiant ad extra per potentiam executivam, ita ut sine illa effectus aliquis dari non possit : ergo eodem modo requiretur providentia præparativa et prædefinitiva antecedens et causans. Patet consequentia, quia potentia illa executiva supponit directionem, et ordinationem : nec enim exequitur Deus tamquam agens inanime, sed ut agens ordinatum, et cum directione, non cæco modo : ergo sicut requiritur ad omnes effectus Dei, etiam ad actus nostros potentia executiva præcedens, et causans, ita ut sine ea non possint causari, et poni effectus isti, requiritur directio, et ordinatio antecedens, quæ dicitur prædefinitio, seu præordinatio, quia illa potentia non est executiva nisi ordinationis, et directionis antecedentis a qua dirigitur : falso ergo dicitur quod non est necessaria : prædefinitio Dei antecedens ad actus nostros licet possit dari. Unde S. Thomas infra quæst. xxv, art. v ad 1, parificat necessitatem potentiæ executivæ ad effectus, et præordinationis, seu sapientiæ ipsius quæ est prædefinitio antecedens, dum dicit, quod : « Non potest esse quod Deus aliqua faciat, quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum, quia ipsum facere subiacet præscientiæ, et præordinationi. » Si subiacet : ergo illa antecedit.

Deinde evacuat auctor iste veram prædefinitionem, et providentiam Dei circa actus nostros, quia, ut late supra ponderavimus articulis præcedentibus non potest providentia, seu prudentia procedere ad disponendum de agendis, et illa præcipere, nisi supponendo intentionem finis; omnis enim electio, et

actio si ex debita finis intentione non procedit, temere, et sine prudentia fit. Unde ex eo probat D. Thomas, quod providentia supponit voluntatem finis, quia nullus præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem, ut docet in hac quæstione xxii, art. i ad iii et qu. xxii, art. iv. Sed intentio finis ex qua proceditur ad præparanda, et disponenda media, est intentio finis in seipso et non in ipso medio : finis enim amatur propter se, medium ex ordine ad finem; inconveniens autem est id quod amatur ratione sui, et propter se, non in seipso amari, sed in aliquo subordinato ad se, et effectu sui, cum potius medium ipsum quod propter aliud diligitur, non in seipso, sed in alio debeat amari. Quod autem amatur ratione sui, et propter se, non indiget alio ut ametur et intendatur, præsertim illo quod est medium subordinatum sibi : nam hoc amatur propter finem : ergo supponit finem esse amatum, sed non supponit finem amatum in ipso medio, alias jam medium esset amatum, ut in eo amaretur finis : ergo supponit finem amatum in se, imo si finis non intenditur nisi in aliquo medio : ergo in volitione ipsius medii intenditur : non enim potest intendi in medio non voluto : ergo voluto. Volitio autem medii cum sit libera, secundum istum auctorem, constituitur per ipsam actionem executivam, seu productivam ad extra : ergo intentio illa finis libera, est productio ad extra illius prioris medii, in quo tamquam in causa dicitur volitus seu intentus antecederet ille actus. Productio autem passiva est executio passiva mediorum, quæ est effectus intentionis finis, non autem potest constituere ipsum actum intentionis, quia intentio est causa illius effectus, si quidem ex intentione, et ex fine dimanat effectus ille, qui est ad

finem : medium enim ad finem est. Et præterea, vel volitio illius prioris medii est volitio, seu intentio ex sua natura, vel ex natura medii voliti efficax, et inductiva consensus nostri, vel non, sed ex suppositione ipsius consensus prævisi. Si primum : ergo jam aliqua suppositio antecedens, et quæ non est in manu voluntatis, sed a Deo descendit, non tollit nostram libertatem, licet infallibiliter, et efficaciter inducat consensum; et sic corruunt omnia fundamenta opposita in adstruenda scientia media, et tollenda efficacia decretorum ex natura sua. Si secundum, jam illa prædefinitio, et intentio non est efficax, et absoluta, etiam in ipso medio, quia etiam eo posito, v. g. congrua vocatione, non est illativa effectus absolute ex se, sed ex suppositione consensus.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXXVI. Primo, arguitur auctoritate Damasceni, et aliorum sanctorum. Nam Damascenus libro secundo de fide, c. xxx, inquit : « Deum omnia præscire, sed non omnia prædefinire : præscit enim ea quæ in nostra potestate, et arbitrio sunt, at non ea prædefinit : neque enim vitium admitti vult, neque rursus virtuti vim affert. » Et dialogo contra Manichæos : « Deus, inquit, illa quæ in nostra sunt potestate præsciens, nimirum virtutem, et vitium, ea demum præfinit, quæ in nostro arbitrio minime consistunt. » Quem sensum secutus est D. Thomas q. xii de verit. art. x, ubi inquit, quod : « Quando ex sola operatione divinæ virtutis aliquid fit, ut suscitatio Lazari, secundum hoc est prophetia prædestinationis, quia, ut dicit Damascenus, ea quæ Deus prædestinat, non sunt in nobis. » Et eodem modo loquitur solutione ad tertium et ad

quartum, ubi inquit, quod : « Id quod ex arbitrio nostro est, prædestinationi subesse dicitur per accidens. » Ergo per se, et directe non prædefinitur. Adde quod in hac prima parte, q. xxiii, art. vii, D. Thomas dicit : « Non prædefinire Deum, et præde terminare numerum individuum corruptibilium, ut muscarum, culicum, etc. » Ergo non se extendit prædefinitio Dei ad omnia ad quæ se extendit ejus causalitas.

Confirmatur, quia S. Chrysostomus homil. xii super epistolam ad Hebræos inquit, quod : « Deus non antecedit nostras voluntates, ne nostrum lædatur arbitrium. » Et Augustinus libro tertio de libero arbitrio, cap. xviii : « Quæcumque causa est voluntatis nostræ, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur. » Sed illa prædefinitio, quam nos ponimus, est antecedens, et ei resisti non potest : ergo sine peccato ei ceditur, quasi dicat non ex libertate nostra, quia cum ea non potest componi peccatum, sed ex necessitate. Plures auctoritates adducit Ruiz tomo de scientia Dei, disp. xxxiii, sect. v. Istæ tamen videntur principaliores, et ex eorum responsione ad alias patebit.

Respondetur hæc loca Damasceni et Chrysostomi aliorumque patrum mentem late nos tractasse, et explicasse tomo præcedenti, disp. xx, art. iv in solutione secunda argumenti ex auctoritate. Ibi videri possunt. Breviter dicimus Damascenum recte explicari a D. Thoma in hac quæstione xxiii, art. i ad i et iii contra gentil. c. xc in fine, de prædefinitione seu determinatione necessitante, et quæ per modum fati se habeat : fuit enim valde familiare antiquis patribus, præsertim Græcis, remove necessitatem fati, et ita loqui de gratia Dei, et voluntatis ejus decretis, quod non intelligeretur modo fatali ac neces-

sitante nos agere. Et ibi respondimus ad replicas Suarez, et Vasquez contra hanc explicationem Damasceni. Ad auctoritatem D. Thomæ ex quæstione xii de veritate, respondetur omnino formaliter fuisse locutum, et in eo nobis sensum Damasceni explicasse, videlicet quod Deus non prædefinit, nec prædestinat ea quæ sunt in nobis, scilicet quatenus in nobis. Ea autem quæ sunt in nobis, quia etiam ex gratia Dei sunt quatenus sic ex Deo sunt, etiam prædestinantur a Deo. Et ideo dicitur subiacere prædestinationi per accidens, id est, per aliud, scilicet per gratiam Dei, quæ facit nos operari ea quæ sunt in nobis, non per accidens, id est, casualiter, aut fortuito, et non per se. Unde ipse D. Thomas q. vi verit. art. ii ad xi dicit, quod : « Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione divina. » Et art. iii ad iv : « Quod causa secunda quam oportet supponere ad inducendum prædestinationis effectum, etiam ordini prædestinationis subiacet; et ideo ordo divinæ prædestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanæ, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem. » Et in hac quæstione xxiii, art. v expresse docet, quod : « Non est distinctum id quod est ex prædestinatione, et ex arbitrio nostro, sicut nec est distinctum quod est ex causa prima, et secunda. » Manifeste ergo subicit prædestinationi id quod est in nobis, sed quatenus derivatur a Deo. Ad id quod adducitur ex quæstione xxiii, art. vii, respondetur D. Thomam negare ibi quod individua corruptibilia sint prædefinita speciali prædefinitione, quasi unumquodque ratione sui præfiniatur, sicut beati prædestinantur per modum cuiusdam principalis prædefinitionis, ut ibi dicit, non tamen negat prædefinitione qua-

dam generali præordinari a Deo.

XXXVII. Ad locum Chrysostomi respondimus loco supra citato et ostendimus ex ipso negare antecedentiam fatalem, et necessitantem, seu ita operantem quod nostrum non operetur arbitrium, non antecedentiam adjuvantem, et quæ nostrum facit libere operari arbitrium. Ad Augustinum respondetur loqui apertissime de causa violenta, et cogente : sic enim incipit illud xviii capitulum : « An forte violentia causa est voluntatis, et cogit invitum? Num eadem toties replicaturi sumus? Sed si laboriosum est omnia mandare memoriæ, et hoc brevissimum tene. Quæcumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. » Loquitur de ista causa de qua locutus fuerat, scilicet violenta et cogente, cui resisti non potest, Dei autem voluntati humanum non resistit arbitrium, ut idem Augustinus dicit libro de correptione et gratia, cap. xiv, non quia violenter nos impellat Deus, sed quia habet magis in manu sua voluntatem hominum, quam ipsi suas; et sic facit ut faciamus, et agit nos, quia agit ut agamus, et ut libere et voluntarie agamus, ut sæpe idem Augustinus docet, et videri potest libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xix, in fine : « Trahitur, inquit, miris modis ut velit ab illo qui novit in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. » Itaque loquitur in illo priori loco Augustini de causa antecedenti ita violenta, quod ei resistere non potest nostra voluntas nec potentia antecedenti, neque consequenti. Dei autem prædefinitioni, et operationi resistere potest potentia antecedenti, quia hoc ipsum Deus illi tribuit, ut sic possit oppositum, non potentia consequen-

ti, quia sic movet ut de facto non resistat. Constat etiam ex pluribus locis supra allegatis Augustinum docere quod actus nostri liberi præfiniantur et præordinentur a Deo.

XXVIII. Secundo arguitur: Posito decreto efficaci antecedenti quo Deus absolute per modum intentionis decrevit actum liberum meum, v. g. contritionem, contritio sequitur necessario in mea voluntate, necessitate antecedenti: ergo quando fit a voluntate, non fit libere. Consequentia probatur ex doctrina Anselmi communiter recepta, quod necessitas antecedens tollit libertatem, et de se constat, quia necessitas antecedens relinquit potentiam sic affectam, quod antecedenter ad actum necessitata est: ergo non potest alium producere, et consequenter libera potentia non manet: ergo si posito decreto per antecedentem necessitatem non potest voluntas oppositum elicere actum, libera non manet. Antecedens vero probatur, quia omne decretum Dei absolutum, et efficax non potest non sortiri effectum, cum sit ab intrinseco infallibile, et efficax: ergo implicat quod possit deficere: ergo etiam implicat quod contritio quam efficaciter intendit, possit deficere: ergo non est contingens, neque libera, sed necessario futura est. Quæ consequentiæ sunt evidentes, quia non minus infallibilitatem, et necessitatem habet absolutum et efficax decretum Dei, quam sol ad producendam lucem, vel ignis ad producendum calorem. Quod autem ista necessitas sit antecedens probatur, quia illa est necessitas antecedens, quæ oritur ex aliquo prius natura antecedenti, cum quo effectus nec simul, nec posterius est, ut patet in sole, cujus virtus antecedit lucem, et non potest non causare illam, et amor beatificus non potest non causari a visione Dei clara, quæ illum antecedit,

et determinat, ac necessitat voluntatem ad illum amorem: decretum autem Dei absolutum antecedit nostram voluntatem, eamque determinat, et non potest ullo modo impediri aut suo effectui cassari: ergo illa incontinentia sive vocetur necessitas, sive infallibilitas, est antecedens, et sic lædit voluntatem nostram.

XXXIX. Hoc argumento tamquam fundamento utuntur negantes efficaciam decretorum antecedentium contra auctores qui istam efficaciam absolutam ponunt, tam in decreto Dei quam in auxilio, sine ulla præcedenti scientia media futuri nostri consensus. Contra eos vero qui negant in auxilio hanc efficaciam, et prædeterminationem, fatentur in decreto Dei posse hanc efficaciam dari absolutam in intendendo rem fieri ante decretum, et præparationem mediorum, sed supponendo prævisum consensum nostrum per scientiam mediam ante omne decretum Dei, ut Suarez, et alii videntur eos inconsequentiae arguere, quia non minus efficaciam, et necessitatis habet decretum divinum absolutum, quam auxilium prædeterminans, hoc autem non ponitur ab illis auctoribus, etiam si præcedat scientia media futuri consensus, sed dicunt necessitatem antecedentem inducere: ergo similiter decretum illud efficax absolutum, quantumcumque præsupponat scientiam mediam, si in se infallibile, et incontinentia est, antecedentem necessitatem inducet, quia antecedit consensum nostrum: et sic Deus vult ipsum effectum esse. Et præterea urgetur hoc, quia in statu conditionali per scientiam mediam solum prævidetur voluntas consensura, vel non consensura, posita seu prævisa cogitatione indifferenti aut vocatione congrua, non vero posito, seu præviso decreto efficaci, quia

hoc decretum non prævidetur per illam scientiam conditionatam mediam, cum in eo ordine non sit, sed post scientiam mediam habeatur. Ergo parum interest, quod præcedat scientia media, ut dicatur decretum illud non inducere antecedentem necessitatem, et tollere libertatem, quia per scientiam mediam non prævidetur efficacia ipsius absoluta inducens consensum, sed solum congruitas, et indifferentia vocationis, cum qua voluntas prævidetur consensura, vel non consensura. Si ergo postea superadditur aliqua efficacia antea non prævisa, et illa est antecedens, et absoluta respectu nostræ voluntatis, quid interest tota illa præscientia media antecedens, ut hæc efficacia non dicatur antecedens, et libertatem tollens? Sicut in doctrina istorum auctorum licet præsupponatur scientia media de illa vocatione congrua, et moraliter movente ad consensum, et simul prævidens consensum nostrum sub conditione futurum, tamen si postea adderetur a Deo prædeterminatio physica, quæ in scientia media non supponitur prævisa, tolleret libertatem, quia faceret antecedentem necessitatem: ergo similiter efficacia decreti absoluti, et antecedentis: nam quod prædeterminatio sit forma intrinseca, decretum autem extrinseca, futile est, cum non minus incontingens sit unum, quam alterum, nec minus possit compati actum oppositum, et non minus est antecedens nostram libertatem: ergo vel tollit illam, vel isti auctores inconsequenter loquuntur.

XL. Respondetur ergo hoc argumentum sæpe a nobis esse solutum, tum supra disputatione quinta agendo de efficacia decretorum Dei, tum præcedenti tomo agendo contra scientiam mediam. In summa negamus antecedens,

quod ex tali decreto sequatur actus necessario necessitate antecedente, sed tantum necessitate consequente. Ad probationem respondetur, quod illud decretum infallibile est, et non potest deficere, et similiter contritio, seu actus meus liber per illud decretatus infallibilis est ex vi decreti, et ut subest decreto. Et sic cum dicitur quod non potest deficere, distinguo; non potest deficere eo modo quo decretatus est, concedo; alio modo, nego. Est autem decretatus ut fiat libere, ita quod etiam modus libertatis cadit sub decreto: ergo est infallibile quod libere fiat: quæ est expressa solutio S. Thomæ III contra gent. c. xciv, cujus verba sæpissime retulimus in superioribus, alias si decretaretur contritio, et non libertas ejus, non decerneretur vera contritio, quæ essentialiter est actus liber. Non repugnat autem quod infallibiliter ex parte Dei, et ex modo operandi Dei decernatur modus libertatis, et contingentia ex parte nostri, et ex parte rei decretatæ, sicut non repugnat quod Deus immutabilis existens, et immutabiliter operans rem mutabilem faciat. Et hoc ideo, quia, ut sæpe advertimus, infallibilitas Dei habetur non ratione violentiæ, quæ tamquam superior vincat, et repellat causæ creatæ virtutem, sed est infallibilitas ratione universalissimæ causalitatis suæ, quia dat omnia; etiam ipsum modum operandi causæ secundæ. Unde si operatur omnia, et dat omnia, etiam dat ipsam libertatem, et quia ita universaliter operatur, quod omnia complectitur, nihil potest ab ejus universali ordine exire, et consequenter infallibilis est, etiam quando dat libertatem, et contingentiam, et mutabilitatem ipsam. Et illa infallibilitas non tollit libertatem, quia dat illam; et ideo dicitur infallibilis, quia dat omnia, etiam ipsum

posse resistere. Quod si dat, non tollit. Et sic dicit D. Thomas, ubi supra quod non est infallibile ex vi providentiæ Dei quod hoc fiet, sed quod hoc contingenter fiet, totum hoc est infallibile, actus et modus, non actus solum. Et sic impertinenter dicitur, quod Deus non habet minus necessitatis, et infallibilitatis in decretis suis, quam sol in illuminando, vel ignis in calefaciendo, atque adeo reddit actum meum necessarium. Nam quantum ad perfectionem indefectibilitatis in consequendo effectum, et removendo impedimenta ejus, multo perfectior est infallibilitas Dei in operando, quam necessitas solis in lucendo. Sed quantum ad modum istius infallibilitatis respectu effectus, nullam necessitatem infert Deus, sicut infert sol, quia iste est causa omnino coarctata, et determinata ad unum, et ex hac imperfectione habet infallibilitatem cum necessitate, et coarctatione; et sic ejus necessitas antecedens imponit necessitatem effectui, quia imponit coarctationem. At vero Deus est causa universalissima quæ operatur omnia, etiam modum ipsum contingentiae, et libertatis in causa secunda; unde propter suum universalissimum modum infallibilis est, et propter eundem universalissimum modum causat libertatem, non tollit, quia causat omnia.

XLI. Ad id quo probatur, quod decretum Dei importat necessitatem antecedentem in voluntatem nostram, respondetur quod necessitas antecedens non solum est illa, quæ est prior, et cum qua nec simul, nec posterius est effectus, sed etiam quæ ita est prior quod nec formaliter supponit effectum liberum, nec virtualiter causat illum, etiam in ipsa ratione liberi. Si autem causa aliqua antecedens influit infallibili influxu, et universali, non solum in

ipsam substantiam actus, sed etiam in modum libertatis ejus, quia est principium, et radix ejus, etiam ut liberi, multo magis quam anima nostra est radix voluntatis nostræ, et prior illa, licet modo infallibili id faciat, non inducit necessitatem antecedentem, sed consequentem, et in sensu composito, non diviso, quia licet componendo infallibilitatem illius causæ, et illius decreti cum actu, consequatur necessitas; et sic sit necessitas consequens, tamen considerando causalitatem, et influentiam ejus in libertatem, et quod ex ipsa causa prima participatur ratio liberi in actu nostro, sic non habet antecedentem necessitatem, sed potius rationem libertatis. Nec currit similis ratio in sole illuminante, aut in visione beatifica voluntatem rapiente, quia tales causæ non solum antecedunt; sed etiam non causant ex parte rei causatæ libertatem, et liberum modum agendi, sed coarctantur, et coarctant ad unum tantum modum operandi; et sic est infallibilitas coarctata, et determinata, divina vero voluntas non est infallibilitas coarctata, sed universalissima, a qua nihil potest se subducere, et sic ipsam libertatem communicat voluntati creatæ, modo tamen infallibili.

XLII. Instabis ex Alarcon hic tract. iv, disp. i, c. vi, num. xxxvi: Ille actus liber, v. g. contritio amatur a Deo, non solum ut physicus actus est, et ut physice dependens ab influxu voluntatis, sed etiam ut liber et moralis: ergo ut dependens a cogitatione indifferenti, seu a duplici cognitione, ex qua componitur judicium illud indifferens, a quo constituitur voluntas determinate libera: ergo illa volitio Dei non est antecedens, sed comitans illud judicium, et cognitionem indifferentem.

Respondetur eodem modo quo supra (hoc enim difficultatem non addit) quod quando dicimus Deum sua volitione efficaci causare non solum actum, sed etiam libertatem ejus, etiam dicimus quod causat illud indifferens judicium, a quo formatur libertas, et a quo dependet intrinsece : illud enim indifferens judicium etiam a Deo pendet, sicut et actus voluntatis. Unde non est volitio Dei concomitans, sed etiam antecedens cogitationem ipsam, et actum illum ut indifferentem, et liberum, quia causat illam libertatem, et indifferentiam, etiam in judicio : nec enim solam libertatem formalem in voluntate, sed etiam radicalem in judicio causat.

XLIII. Tertio arguitur : Prædefinitio absoluta oritur ex efficaci intentione absoluta alicujus rei, et inde denominatur absoluta prædefinitio, quia talem intentionem supponit : sed non potest in Deo intelligi efficax voluntas, ut dependens in sui efficacia ab alia volitione postea habenda, sed hoc ipso quo intelligitur efficax efficacia summe perfecta, et divina, repugnat intelligi efficacem cum dependentia ab alio ulteriori actu, sed in se, et ratione peculiaris sui connotati efficax esse debet, et effectum sortiri : ergo sidatur intentio Dei efficax, et absoluta ante prævisum consensum, et præparata media, independenter ab omni medio, et ab omni consensu voluntas effectum habebit. Hoc autem impossibile est, quia sine consensu meo libero aut cum illo coacto non efficitur actus ille prædefinitus, v. g. contritio : ergo efficax intentio absoluta, id est, omnia media antecedens, omnino neganda est in Deo propter summam illius efficaciam perfectionem. In toto hoc discursu solum probatione videtur indigere illa minor, quod videlicet hoc ipso quod aliqua volitio, seu intentio est

efficax efficacia summa, non est dependens ab ulteriori actu. Et hoc patet, quia ubi est summa efficacia, est efficacia omnipotens : ergo ulteriori efficacia non eget ad sui executionem, alias non intelligeretur omnipotens. Efficacia ergo in voluntate Dei intentiva nullo modo potest intelligi talis, nisi ex se, et ratione proprii connotati habeat effectum. Unde si est efficax circa aliquid pendens ab altera causa, vel pendens ab aliquo medio, non potest intelligi sic efficax ante tale medium, et talem causam prævisam, et præparatam, non vero per absolutam efficaciam antecedentem ista media, et illam causam. Quod secus accidit in voluntate creata, quia hæc ut efficax, non requiritur quod summo, et omnipotenti modo efficaciam habeat, sed dependenter a mediis, quæ non sunt in manu propria semper, nec semper infallibilia. Unde licet impediri contingat, hoc tamen non evacuat humanæ voluntatis efficaciam, quia est efficacia sic dependens, et solum modo humano, et in suo genere efficax.

XLIV. Respondetur quod divina efficacia etiam ordine intentionis, et ex parte finis est efficacia summa, et omnipotens, non tamen supponens, sed causans omnia media, et effectus, et ipsum etiam conatum ex parte nostra, et consensum, et hoc ipso quia omnipotens est : sed sicut res istæ habent inter se ordinem, et connexionem, ita intelliguntur habere ex parte decretorum Dei, non quod plura decreta dentur ex parte Dei, aut multiplicatio voluntatum, sed quia ratione diversorum effectuum, qui inter se ordinem habent, et a voluntate ipsa divina connotantur, dicuntur decreta multiplicari, sicut etiam ideæ, ut supra dictum est disputatione prima. Quare efficacia intentionis ita inten-

dit finem determinate, et in singulari assequendum, quod etiam est ratio, et causa determinati medii, et actionum ad talem assecutionem requisitarum, sed non est exercitium, et executio hujus assecutionis, nec intelligitur in ipsa efficacia intentionis ipsa executio exercita, et explicata, sed solum intelligitur efficax principium, et ratio unde derivatur illa executio. Et sic efficacia executionis virtualiter est ibi contenta, et quasi in suo initio, et principio, nondum tamen explicata in exercitio, sed solum explicatur causa, et ratio unde illa derivabitur, scilicet ex fine efficaciter intento in vi finis, nondum in vi efficientis posito. Et quando instatur, quod illa efficacia intentiva est divina, et omnipotens: ergo non indigens ulteriori efficacia, nec dependens ab illa, respondetur quod licet illa efficacia intentiva, sit divina, et omnipotens in ratione intentionis, et sic non indigeat ulteriori efficacia in illa linea intentionis, nec extra Deum accepta, nec in ipso Deo indiget alio distincto actu, quia ex parte Dei non dantur plures actus, nec unus causatur ab alio, tamen ille unicus, et indivisibilis actus in seipso habens omnem efficaciam ordine intentionis, et executionis, non explicat sub quolibet conceptu omnem formalitatem, et habitudinem suam, et quatenus solum explicat habitudinem, et ordinem intentionis, intelligitur illa efficacia quasi inadæquate, et partialiter, quatenus explicat efficaciam in sui initio, et principio; unde habet derivari, et causari complementum efficaciam circa media, quia videlicet solum explicat vim efficaciam prout attingit finem, et virtualiter potest causare, et derivare efficaciam in media, sed nondum intelligitur ut actu derivans, et actu explicans habitudinem executionis in

mediis; et sic illa efficacia finis in linea intentionis expectat ulteriorem efficaciam circa media in linea executionis, non quasi extraneam a se, et per modum indigentiam, sed tamquam in se inclusam, cum infinita sit, sed non explicantem quolibet conceptu omnem suam formalitatem, sed aliquando explicat solam efficaciam intentionis, deinde efficaciam executionis, hanc tamen derivatam ex priori, non quia sit duplex actus in Deo, nisi tantum virtualiter, et ex parte objectorum, quia per diversos respectus ad objecta explicatur. Unde ex eo quod sit illa efficacia omnipotens et divina, solum sequitur quod in re utrumque ordinem includat, et intentionis, et executionis, et quod in re, et entitative idem actus, eadem efficacia sit intentionis, et executionis, non eadem formalitas, et respectus: sicut misericordia, quia divina est, est idem quod justitia, sed non eodem modo explicatur in nostris conceptibus justitia divina, et misericordia.

XLV. Instabis: Ideo distinguuntur decreta plura in Deo, non quia sint plures actus ex parte Dei, sed quia sunt plures respectus ad diversos effectus, seu ad diversas formalitates quas connotant in objectis, et juxta objectorum diversitatem, diversa decreta denominantur, sed ex efficacia intentionis nullus effectus resultat in objecto qui connotetur ab ipsa, distinctus ab illo qui ex efficacia executionis resultat; nam circa quemcumque effectum seu formalitatem quæ assignetur, et datur intentio de illo et executio; et sic idem effectus ad utramque efficaciam spectat, et utramque petit: non ergo ex distinctione istorum connotatorum sumitur diversa illa efficacia. Et præterea, quia si efficacia intentionis diversum effectum connotare debet in objecto, ut ratione illius

distinguatur ab efficacia et decreto executionis, illud decretum jam erit executionis etiam, et non solius intentionis, quia aliquem effectum ponit de facto in objecto quo sigillat illud, et distinguit in ratione decreti intentivo a decreto executivo.

Respondetur quod, ut supra disputatione quinta attactum est agendo de efficacia divinæ voluntatis, dividuntur auctores in hac parte: quidam enim existimant posse variari, et multiplicari decreta in Deo sine variatione aliqua reali, et physica ex parte objecti connotati, sed solum propter diversum finem, aut diversam moralitatem in objectis reperiuntur, sicut pro sua voluntate potest alicui obligationem imponere, vel relaxare sine ulla mutatione reali ex parte hominis, quas opinioniones ibi retulimus.

Specialiter autem in assignando diverso connotato circa decretum intentionis Dei, et decretum executionis, non modica dissensio est. Aliqui dicunt intentionem efficacem solum connotare rem ut futuram, seu existentem, id est, de facto ponendam, non vero connotare actionem, seu agens aliquod, per quod fiat, quia hoc pertinet ad media, et ad ordinem executionis. Alii putant connotare existentiam cum aliqua actione, et causa, id est, cum illa a qua immediate fit, et pendet effectus; sive sit causa extrinseca sive intrinseca, quia sine his non potest res ut existens, et fienda, practice, et in re, seu de facto concipi; actiones vero, seu motiva, aut causæ remotæ per quas disponitur quod res fiat, dicunt quod non pertinent ad ordinem efficacis intentionis, sed executionis. Alii in effectibus pendentes a libero nostro arbitrio, et mediis moralibus, seu liberis, dicunt intentionem non esse efficacem determinate, nisi connotet etiam ta-

lem causam liberam, in effectibus autem physicis esse efficacem intentionem, sine causis secundis a quibus fit, sed earum dispositionem ad aliam voluntatem, quæ est circa media, pertinere. Alii efficacem intentionem non fieri nisi in aliquo medio, v. g. consensum in congrua vocatione; et sic illam connotari ab intentione efficaci. Alii denique censent intentionem efficacem non connotare aliquid; quod de facto fiat in effectum, ex vi illius voluntatis præcise, sed quod fiet per aliam voluntatem ortam ex priori, eo quod illa intentio non exequitur per se effectum, sed per aliam voluntatem executivam, et sic connotat ordinationem in effectum, ut fiat per aliam voluntatem, quæ ordinatio est extrinseca denominatio amati per modum finis.

XLVI. Nos ergo dicimus juxta id quod supra disputatione quinta resolutum est, quod diversitas decretorum non exigit necessario variationem, et diversitatem physicam ex parte objectorum, sed sufficit diversa ordinatio in objecto ad diversum finem, vel modum quo res illa potest fieri vel ordinari, etiam nulla realitate vel reali mutatione sibi impressa. Sicut, v. g. potest Deus eandem rem velle conferre uni, titulo mere gratuito, alii oneroso, et ex justitia, ut dare gloriam alicui ex meritis, alii omnino liberaliter. Ubi ordo ad merita non semper est ordo realis in gloria, quia nec semper merita existunt, neque ad illa ex natura rei ordinatur, sed ex beneplacito Dei, cum possit dari sine meritis; similiter quod sit illa gloria liberaliter donata, nihil intrinsecum ponit in ipsa gloria. Et tamen diversum decretum exigit una collatio gloriæ, et altera. Idem educitur ex allatis exemplis de impositione, aut relaxatione legis, aut voti, quæ sine ulla mutatione reali a Deo fieri pos-

sunt, aut de conditione extrinseca alicujus debiti præsertim pœnæ, quæ potest a Deo relaxari, sine alicujus realitatis impressione in eo, cui fit relaxatio. Nec verum est quod aliqui dicunt, hanc relaxationem fieri non posse nisi aliquo intrinseco interveniente, scilicet ablato fundamento illius moralitatis, et illius debiti, ut si alicui, qui est contractu matrimonii est maritus, tollat Deus illum effectum moralem, qui est esse maritum, per suspensionem concursus quo conservabat vitam uxoris, qua moriente desinit esse maritus. Ita solvit p. Alarcon tract. III de voluntate Dei, disp. V, c. III, n. XV. Lepide sane. Quasi dubium sit quod per mortem uxoris, etiam naturali modo factam, cesset ille effectus moralis, qui est esse maritum: nec ad hoc oportet recurrere ad suspensionem concursus divini tollentis vitam uxoris; sed ex natura sua contractus ille talis est, quod mortua uxore desinit esse maritus, etiam si ab homine, vel bestia occidatur, sine hoc quod recurramus ad suspensionem divini concursus, sed casus noster est, quod Deus de sua potentia absoluta potest etiam vivente uxore relaxare vinculum matrimonii, et tollere ab illo obligationem mariti, ita ut libere aliam ducere possit. Et tunc per illud decretum relaxativum obligationis, nihil reale ponit in marito, quia nihil reale existitur ut sit solutus obligatione, quæ est pure moralis. Item decretum de annihilando hoc universo, vel aliqua creatura, aut de non producendo creaturas possibles, quid reale ponit in objectis? Cum potius omnem realitatem tollat annihilando, aut nolendo producere; ergo sine hoc quod connotet aliquam realem mutationem in objecto, datur novum decretum in Deo.

XLVII. Neque ex hoc sequitur de eadem realitate verificari duo con-

tradictoria, quod nullo modo admitti potest, quantumcumque res ipsa sit eminens, quia in contradictoriis, negatio absolute, et sine restrictione posita tollit omnia. Et ideo nunquam concedendum est, quod simul possint de voluntate divina duo contradictoria verificari, v. g. quod simul Deus velit propter solam redemptionem Christum venire, et non velit propter solam redemptionem Christum venire. Hæc duo nunquam simul, et pro eodem instanti possunt de Deo verificari. Et ad legem contradictoriarum requiritur quod sint ejusdem de eodem pro eodem tempore, etc. Deus autem licet eodem actu possit velle, et non velle, et velle propter illam rationem, aut propter aliam, non tamen potest simul velle, et non velle, aut velle propter istam rationem et non propter illam, sed potest velle unum, aut alterum, non simul utrumque. Quod vero eadem entitas et actus utrumque possit in se immutata, dicitur id non esse inconveniens, quia non utrumque contradictorium simul potest, sed quodlibet divisum, imo et omnia potest propter infinitatem, et eminentiam illius actus, qui potest ea quæ plures actus in nobis. Et licet in se sit immutatus, tamen volendo, et nolendo mutat res ipsas, non quidem semper ponendo in eis realitatem aliquam novam, sed quando vult ponit, quando non vult tollit, quia contradictorium causat; et ideo potius quia illa realitas actus contradictoria potest causare in objectis, oportet quod non semper connotet realitatem, sed aliquando connotet illam, aliquando ejus negationem.

XLVIII. Sic ergo actus intentionis efficax prout distinguitur ab executione, connotat in objecto ordinationem aliquam, qua res illa dicitur amata ut finis, et intenta eo modo, et ratione, ut ex illa possit sequi ap-

positio mediorum, et consecutio ejus in executione, quod non fieret, si sic non intenderetur, quæ ordinatio, et directio passive accepta in objecto solum est denominatio extrinseca. Non est autem necesse quod efficacia intentionis ponat aliquid de facto executum in objecto, et efficacia executionis aliud, sed illud quod de facto ponendum est per executionem, tangitur per efficaciam intentionis, ut ordinatum, et directum per modum finis, ut ex tali modo directionis sequatur mediorum præparatio, et rei executio. Nec requiritur plus connotationis ad diversificandum decretum, quam nova ordinatio, aut novus modus vel respectus, sub quo res sic est volita et decreta a Deo.

XLIX. Et si adhuc instes: Nam, ut communiter docere solent Thomistæ III p. q. I, a. 1:1, ex vi præsentis decretum Christus non veniret, si non veniret Redemptor, et ex suppositione peccati, nec poterat discerni per modum intentionis Christus venturus, abstrahendo a passibili, vel impassibili, eo quod efficax voluntas Dei debet esse de omnibus circumstantiis in particulari, quia respicit rem, ut de facto, et in re: ergo supponunt quod efficax decretum etiam intentionis esse non potest, nisi supponendo omnia requisita ex parte mediorum, et executionis, quibus res illa in particulari, cum omnibus circumstantiis intendatur, si efficaciter intenditur.

Respondetur dupliciter. Primo, quod decretum efficax de Christo venturo, vel circa quamlibet aliam rem, est cum omnibus circumstantiis in particulari, vel per illum actum immediate, et formaliter, vel per alium ex vi illius consecutum, et virtualiter in ipso contentum. Et quia decretum illud intentionis ita est efficax, quod ex vi illius natum est sequi decretum exequens cum

talibus circumstantiis, et determinato modo, dicitur tendere in rem determinate, et cum omnibus circumstantiis, quia est principium, et ratio sic tendendi, et in illo jam virtualiter continetur, non tamen per se immediate, sed mediate, et per alium actum ex se derivatum; ita tamen ex se secutum, quod si non derivaretur, non esset illudmet decretum intentionis efficacis, sed aliud, sicut natura ex qua non sequuntur proprietates tales, non est talis natura. Secundo, dicimus quod aliud est loqui de subjecto, et conditionibus personalibus ejus in particulari, et determinate aliud de mediis quoad executionem. Ad intentionem efficacem requiritur quod feratur in rem individualiter, et cum his circumstantiis quæ pertinent ad illam in se, et ad ejus existentiam de facto, alias non esset efficax intentio, aut si mutarentur conditiones illæ, mutaretur intentionis decretum. Ad disponenda vero media, et executionem, requiritur aliud decretum executivum, sed ex vi prioris ortum, et derivatum ex suppositione illius.

L. Quarto arguitur pro sententia Suarez ad probandum divinam providentiam non indigere necessario prædefinitione ad providendum de omnibus: Nam peccata omnia prædefiniri non possunt a Deo, et tamen habet circa illa providentiam: ergo divina providentia non indiget simpliciter prædefinitione. Non prædefiniri autem peccata a Deo certissimum est, quia non intenduntur a Deo: nec enim respiciens ad malum operatur. Et non solum urgetur hoc in ipsa malitia formali peccati, sed etiam in ipso materiali peccati. Nam materiale ipsum etiam Deus non prædefinit, licet ad illud concurrat quando de facto fit. Et ratio est, quia Deus non intendit absolute, et efficaciter materiale peccati, alias tenebitur Deus

ex vi talis intentionis efficaciis malitiam ejus permittere, quia sine malitia adjuncta non potest illud materiale poni in rerum natura, cum sit ei essentialiter annexus defectus. Est autem contra rationem permissionis quod Deus obliget se ad permittendum malitiam: sic enim refunditur illa permissio, et illa malitia in voluntatem Dei, quia voluit sic intendere entitatem illam, ut obligaverit se ad permittendum malitiam: indirecte ergo malitia est volita ex vi prioris voluntatis. Et deinde, quia prædefinito actus liberi est ratio omnium mediorum, quæ ad illum ponendum requiruntur: ergo excitationis, et propositionis objecti, et cæterorum requisitorum ex parte moralis motionis: hæc enim se habent ut media ad dictum finem, scilicet ad talem actum liberum elicendum: ergo oriri debent ex voluntate efficaciter intendente dictum finem. Consequens autem est omnino absurdum, quia sic Deus esset causa illius moralis motionis ad materiale peccati, et suasionis atque excitationis ad ipsum, quod non potest esse sine influxu in ipsam malitiam, eo quod suadens ad entitatem peccati, non potest ab ejus malitia præscindere.

Confirmatur, quia Deus per illam intentionem absolutam, et efficacem prædefinientem non præstat majorem efficaciam mediis, aut infert majorem vim voluntati, quam ipsa media congrua, et vocatio, ac cætera, quibus voluntas illæsa libertate movetur: hæc autem ex se habent sufficientem vim ad movendum voluntatem, et præsciuntur a Deo quod in tali vel tali occasione movebunt de facto: ergo sine illa absoluta, et efficaci intentione poterit Deus æque bene ad effectum perducere illum actum liberum: ergo non indiget prædefinitione ista ab-

soluta, et efficaci ad directionem suæ providentiæ.

Respondetur quod nos ad illa extendimus providentiam, et prædefinitionem Dei, ad quæ extenditur ejus causalitas et operatio, ita quod omnia quæ ab eo procedunt, et causantur per executionem suæ potentiae, diriguntur per suam providentiam, et prædefiniuntur ab ejus absoluta intentione: hæc enim est regula qua utitur D. Thomas in hac quæstione xxii, art. ii, ostendens omnia cadere sub divinam providentiam, quæ cadunt sub divinam causalitatem, scilicet omnia entia, ut entia sunt. Et infra qu. xxv, art. v ad 1, quod non potest esse quod aliqua faciat Deus quæ non præscierit, et præordinaverit; si quidem potentia causans effective non est aliud, quam executiva vis divinæ directionis. Quare cum peccatum sub ratione malitiæ a Deo non causetur, quia ut sic est defectus a Deo, non effectus ejus, consequenter neque præfinitur a Deo. Versatur autem providentia divina circa illud, non causando aut intendendo, sed permittendo, et commissum postea puniendo, aut remittendo, quod pertinet ad aliam partem divinæ providentiæ.

LI. Ad id vero, quod additur de materiali peccati ut entitas quædam est, et sub conceptu entitatis, prout sic est effectus Dei cum fit vera entitas creata, et consequenter ab ejus influxu, et concursu dependet, quod ita certum judicat S. Thomas in secundo, distinctione xxxvii, qu. ii, art. ii, quod oppositum dicit esse errori propinquissimum. Quid enim tam propinquum errori, quam ponere entitatem veram, et creatam, et a Dei influxu, et causalitate non pendentem? Hæc ergo entitas, sicut in eo quod entitas est, a Deo causatur, ita in ratione entitatis a Deo in-

tenditur, et præordinatur, quia non fortuito, nec casualiter, sed ex fine, et intentione præmeditata causat illam; et sic prædefinit. Nec major difficultas est in prædefiniendo illam, et intendendo ex aliquo fine, quam in causando, et exequendo, cum executio sit regulata in Deo, et ab aliqua directione, et fine descendens per providentiam. De quo alibi lætius agendum est Deo dante, scilicet in prima secundæ tractando circa quæstionem LXXIX, de causalitate Dei in actum peccati. Nunc quod attinet ad argumentum, respondeo ad primam probationem, quod ex intentione absoluta, et prædefinitiva illius entitatis, ut entitas est, solum obligatur Deus ad dandum suum concursum liberæ voluntati ad id quod est effectivum in tali entitate sub ratione effectivi, et ad constituendam illam in esse entis, et in ratione effectus, in rerum natura, et ad ipsam cooperationem causæ liberæ in quantum entitas est, in linea, et ordine cooperationis entitivæ, quia totum quod entitatis ibi est, Deo subordinatur; et Deus solum obligatur ad dandum id quod se habet ut medium, vel ut conditio ad esse illius entitatis, et illius actus, ut sit in rerum natura tamquam effectus Dei. Permissio autem malitiæ non conducit ut ille actus, et illa entitas sit in rerum natura, tamquam effectus Dei, sed ut deficiat ab entitate; et sic in rerum natura deficiendo, et cum privatione. Hæc autem privatio, et hic defectus non conducit ad esse, sed recedit ab esse. Unde non obligatur Deus ad permittendum hanc malitiam absolute, et ex se, et ex prima illa absoluta intentione sua, sed ex aliqua suppositione causæ creatæ, ut defectibilis; et ideo jam non influit ibi prædefinitio, et absoluta voluntas, sed procedit ex suppositione

alicujus creati, atque adeo cessat prædefinitio, quæ ex absoluta voluntate procedit, et influit in omnia prædefinitioni subjecta. Ubi vero incipit Deus operari ex præsuppositione alicujus creati, interruptitur prædefinitio, et operatur Deus permissivesupponendo defectibilitatem causæ creatæ. Nec tamen nego posse Deum prædefinire permissionem peccati (non dico peccatum ipsum, sed permissionem illam) ex alio fine, v. g. propter humilitatem, aut penitentiam, aut quid simile, de quo infra agetur. Sed dicimus quod ad permissionem malitiæ non obligatur Deus ad hoc ut ponatur peccatum, quantum est ex vi suæ prædefinitionis, licet ex intentione eliciendi multa bona ex malis possit intendere illam permissionem.

LII. Et ad argumentum quod non potest illud materiale peccati poni in rerum natura sine illa malitia, quia est illi essentialiter annexa: ergo Deus tenetur illam velle, seu permittere ex intentione volendi illud materiale ponere in rerum natura respondetur quod, illud materiale non potest esse in rerum natura sine illa malitia, distinguo; ut materiale defectiosum est, et ortum ex causa defectibili, transeat; ut præcise entitas est, et quid effectivum nego. Unde licet non sit illud materiale, et illa entitas de facto, et in re sine tali malitia, non tamen illa malitia est conducens ut sit, et habeat esse in rerum natura, sed potius deficit ab esse, et ab entitate, dum deficit a primo ente. Deus autem ex vi suæ absolutæ, et efficacis intentionis solum obligatur ad ponendum id quod conducit ut res sit, et ad ejus esse, non quod deficit ab esse, licet sine illo defectu non sit; et sic ex vi absolutæ intentionis non obligatur ad permittendum, sed solum ad po-

nendum ea quæ conducunt ad esse ; et hæc potius opponuntur ipsi malitiæ, et defectui, non autem permittunt illud : nam ideo potius illud malum, et ille defectus non corrumpit totum bonum, quia Deus sustinet aliquid de actu, et de bono in illa entitate ; sustinere autem bonum ne penitus corrumpatur a malo, non est permittere malum, quia permittere est cedere ipsi, non sustinere contra illud. Unde quia Dei concursus, et causalitas ita operatur esse illius entitatis, quod detinet ne corrumpatur tota a malo, tantum abest quod sit causa etiam per accidens, et indirecta mali, quod potius illi opponitur concurrente ad id quod effectivum est in entitate peccati.

LIII. Dices : Si Deus non obligatur ex vi intentionis absolutæ permittere malum : ergo potest stante illa absoluta intentione entitatis peccati omittere, et suspendere permissionem : ergo vel tunc non erit materiale peccati, et frustrabitur intentio efficax Dei, vel erit materiale peccati sine malitia adjuncta, quod repugnat, cum sit illi essentialiter annexa, ut in odio Dei.

Respondetur distinguendo consequens : ergo potest omittere, seu suspendere permissionem, quantum est ex vi intentionis prædefinientis, transeat ; quantum est ex vi adjunctæ causæ defectibilis, et ex illa suppositione causæ defectivæ, nego. Itaque non negamus, Deum obligari ab permittendum defectum, sine quo illud materiale peccati non est in rerum natura ; sed negamus ad id obligari ex vi suæ absolutæ prædefinitionis, quia hæc solum respicit esse illius entitatis, ut entitas est, et ea quæ conducunt ad esse, non vero ea quæ deficiunt ab esse. Deus autem intendendo, et ordinando ea quæ pertinent ad esse in illa entitate peccati, potius opponitur malo, et

defectui, quam illi præbeat occasionem, quia esse, ut esse, opponitur deficientiæ ab esse, et si Deus non sustentaret illud esse ne corrumpetur a malo, ipsum malum destrueret totum bonum : potius ergo illa intentio materialis peccati, quoad esse, opponitur malitiæ peccati, et sic ex vi illius non obligatur Deus ad permissionem malitiæ. Aliunde tamen obligatur, scilicet ex suppositione causæ defectibilis, cuius cooperationem Deus admittit in illo actu : hæc enim causa cum sit defectibilis, et illa entitas peccati, ut a tali causa fundet malitiam, postquam Deus prædefinit id quod entitatis est in tali actu, et in cooperatione causæ creatæ, videns ipsam non nisi defectibiliter posse cooperari, ex tali suppositione permittit defectum ; si autem ex suppositione causæ creatæ : ergo non ex prædefinitione, quæ ante omnem suppositionem procedit. Et licet illa vellet absolute esse talem actum quoad entitatem, tamen quia est prædefinitio cum quadam præcisione, scilicet prout solum conduit ad id quod entitativum est, et effectivum in tali actu, non quoad omnia etiam ex parte defectuum ; ideo ex vi illius prædefinitionis, non potest inferri quod actus erit absolute, et quoad omnia, sed tantum restrictive, id est, quoad id quod entitas est, licet ex adjuncta, et prævisa causa defectibili, procedat Deus ad permittendum defectum ; sed id jam non pertinet ad lineam prædefinitionis, sed alterius voluntatis operantis ex præsuppositione causæ creatæ.

LIV. Et hinc patet, quomodo non refundatur in voluntatem divinam malitia permissa, quia Deus non procedit ad permittendum malitiam ex vi intentionis suæ, sed ex suppositione causæ defectibilis adjunctæ : ex se enim potius tendit ad opposi-

tionem peccati, et ad sustinendum id quod entitatis, et bonitatis est in illo actu, ne penitus a malo corrumpatur. Et tamen permittit malum, quia universalis provisor est, et non debet impedire omnes causas defectibiles, sed potius permittere defectus, quam earum cooperationes impedire, sed ita potenter, quod sustinet bonum ne penitus corrumpatur a malo, et ex ipsis malis postea elicit multa bona: hæc enim decet summum rerum auctorem, ut sic impleatur omnis justitia, unicuique permittendo in sua linea agere, et operari.

LV. Ad secundam probationem ex dictis dicitur, quod Deus ex vi intentionis prædefinitivæ solum procedit ad ponenda, et præparanda illa media, quæ conducunt ad esse, et sub linea, et ratione formali entitatis, et ejus quod effectivum est comprehenduntur, non ad ea quæ defectum ab esse involvunt. Unde persuasio, et propositio objecti, et omnis moralis motio, licet quantum ad id quod entitatis, et perfectionis in illis est, a Deo deriventur (hoc enim nullatenus negari potest, quia omne ens creatum a Deo est) tamen sub modo moralis motionis a Deo non est, quia modus ille moralis motionis non potest præscindere a defectu, et malitia, quia motio moralis non operatur, nisi mediante alligantia, et bonitate objecti propositi; cum autem objectum illius actus sit aliquid dissonum rationi, non potest movere, et trahere nisi adjuncta illa dissonantia, et defectu, nec ab illa potest præscindere in sua ratione formali: et ideo Deus non potest concurrere sub modo illo morali fundato in attractione objecti, nec illam motionem moralem ut talem prædefinire, sed hoc pertinet ad defectus permissos ex adjuncta suppositione causæ defectibilis. Quia tamen in his moralibus motionibus

etiam aliquid entitatis reperiri debet, cum non sint purum nihil, ad illam entitatem Deus concurrit sub universalis ratione entis, non sub ratione defectus. Quod si concurrit, etiam intendit, et ex intentione præfinit, sicut de materiali actu dictum est.

LVI. Ad confirmationem respondetur, quod illa intentio Dei efficax præbet mediis, et vocationi congruæ efficaciam ad movendam voluntatem, eo quod tota hæc efficacia est ex gratia Dei, et ex ejus voluntate, non ex aliqua naturali contemperantia voluntatis nostræ cum vocatione: hanc enim congruitatem prævisam, et præsuppositam a Deo, ex se autem, et ut descendit a Deo indifferentem, nos non agnoscimus, nec admittimus, cum non simus nos figuli formantes massam ex Deo indifferenter venientem, magis autem nos omnes in manu ejus simus, ut lutum in manu figuli, Jerem. xviii, Roman. ix. Congruitas ergo vocationis est congruitas a Dei voluntate orta, et ex eo efficaciam habens, et determinationem, non indifferentiam tantum, seu indeterminationem suspensivam, quæ ex voluntatis acceptione determinatur. Nec tamen hæc efficacia determinata ex Deo descendens, et antecedens nostrum consensum infert vim voluntatis, et libertatem tollit, sed potius causat, quia ita universalis efficacia est, ut non solum faciat impetum, et vehementiam in actum, ut quomodocumque fiat, sed etiam modum ejus causat, qui est libertas, quia totum hoc intendit prædefinitio illa Dei, scilicet ut actus fiat, et ut libere fiat; et ideo efficaciam præbet mediis ut fiat actus talis non absolute, sed cum modo libertatis, etiam ab ipsa prædefinitione intento. Quod sæpissime in superioribus explicatum est, et ita non est necesse repetere,

ARTICULUS V.

Unde sumatur certitudo divinæ prædestinationis?

I. Certitudo seu infallibilitas prædestinationis divinæ et concordia ejus cum nostra libertate omnino conjunctæ esse debent, nec una sine altera potest explicari. Unde in effectibus prædestinationis, duo genera distinguenda sunt. Quidam enim fiunt immediate a solo Deo, ut prima excitatio, et vocatio, et ultima glorificatio, aut etiam infusio gratiæ, qualis fit in parvulis. Quidam fiunt consentiente voluntate nostra, ut omnia bona opera quibus satagimus certam nostram vocationem facere. Quantum ad primum, prædestinatio in illis effectibus neque indiget concordia cum nostra libertate, cum tales effectus non fiant voluntate nostra concurrente, et dependenter ab ejus consensu, sed immediate et solum a Deo. Unde neque certitudo prædestinationis quoad illos dependet ab alio quam ab ipsa operatione, et virtute Dei, seu efficacia ejus; et sic in istis effectibus ponere prædefinitionem absolutam, et efficacem Dei antecedentem omnem consensum nostrum, cum a solo Deo fiant, omni difficultate vacat. Quantum ad effectus secundi generis, in quibus intervenit concursus nostræ voluntatis, et dependentia a consensu ejus, difficultas est quomodo, aut unde sumatur certitudo illius prædestinationis, cum ibi interveniat contingentia nostræ libertatis.

Et sunt tres modi dicendi.

II. Primus, quod certitudo prædestinationis sumitur ex Deo tollente nostram contingentiam, et libertatem, et sic certitudo illa est necessitas; nec enim aliter putant assecurari divinæ prædestinationis cer-

titudinem, nisi contingentiam omnem auferendo a nobis. Et hic est modus hæreticorum negantium libertatem nostram cum causalitate divina, et efficacia ejus stare posse.

Secundus est eorum qui certitudinem divinæ prædestinationis reducunt ad solam paescientiæ divinæ certitudinem, qui ante omne decretum, quo tangat, et determinet voluntatis nostræ indifferentiam, scit suam infinitam scientiam quid et quomodo se determinabit voluntas nostra, et ea determinatione scita, et præsupposita, Deus decreto suo suscribit, et determinat quod ita fiat non determinando indifferentiam voluntatis efficacia sua, sed determinatam supponendo, et ad executionem deferendo. Determinatio autem illa prævisa, et supposita non lædit libertatem, nec indifferentiam ejus tollit, quia nascitur ab ipsamet inclinatione potentiæ, non ab extrinseca vi. Et hanc viam sequuntur auctores, et defensores scientiæ mediæ.

Tertius modus est asserendi certitudinem prædestinationis circa actus liberos, et contingentes, non desumi ex ablatione contingentiæ, et præventionem Dei necessitante nos, ut dicunt hæretici, neque ex suppositione ipsius determinationis causæ liberæ, quam Deus præscit, et præsupponit antecedenter ad omne decretum suum, ut dicit scientia media, sed ex causatione universalissima ipsius divinæ voluntatis, qua operatur omnia, et est radix, et principium omnis motus, etiam vitalis et liberi, quantum ad modum liberi; et sic ipsa causatio non tollit libertatem, et contingentiam, quia causat illam; et si causat, non lædit. Causat etiam determinatam speciem, et individuationem actus, quia ad hoc ordinatur, ut voluntas exuat indeterminatorem seu suspensionem, et efficiat

actum talem. Et denique certissima, et infallibilis est ex seipsa, quatenus sic causativa, et quatenus in causando universalissima: sic enim nihil effugere potest causalitatem ejus, et consequenter a nullo impediri, quia quidquid fit, ab ipso fit: non ergo fieri potest ab aliquo impedimentum causalitatis ejus, quia si fit, ab ipso fit qui facit, seu operatur omnia; et sic jam non fieret impedimentum, quia ab ipso fieret. Et hanc viam sequuntur Thomistæ.

III. Nec indigemus modo ad hoc stabiliendum novo discursu, et probatione, cum hæc omnia relinquamus probata. Nam contra hæreticos dari, et salvari debere contingentiam, seu libertatem nostram, luce clarius est, et ex supra dictis disputationibus tertia et quinta constat. Contra defensores scientiæ mediæ, negandam esse talem scientiam ostendimus late tomo præcedenti, disp. xx, concedendum esse in Deo dari prædefinitiones antecedentes efficaciter operantes, et decreta ex se, et ex natura sua determinata, et infallibilia, et non solum certitudine præscientiæ, ostensum a nobis est late supra disputatione quinta, et videri etiam potest disp. iii. articulo ultimo et in hac disputatione, art. iv et v. Quare nihil addendum in præsentī, sed tantum illa loca recurrenda sunt.

IV. Ut autem præ oculis habeatur hanc fuisse mentem s. doctoris, et quomodo sumit ipse certitudinem in prædestinatione, videndus est in præsentī quæstione xxiii, art. vii, ubi inquit, quod: « Numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi: (sic enim Deo certus etiam numerus guttarum pluviae, et arenæ maris) sed ratione electionis, et definitionis cujusdam. » Sed quia in hac aucto-

ritate potest aliquid hæerere; videtur enim S. Thomas solum prædefinitionem in Deo ponere pro effectibus principalioribus, ut pro prædestinatis, non autem pro minus perfectis, ut pro guttis aquæ, vel arenis maris, cum tamen in quæstione iii de verit. a. vii, pro omnibus effectibus causarum secundarum ponat prædefinitionem in Deo, advertendum est, quod ut in eodem articulo se explicat s. doctor non negat simpliciter res istas prædefiniri ut contenta, et derivata ex intentione, et præordinatione generali antecedenti; sed negat non eligi, et prædefiniri speciali prædefinitione tamquam primo, et per se, et ratione sui intenta, et electa, sed ratione alterius, et ut ordinata ad aliud, et propter aliud, quod primo, et per se intenditur; hæc vero continentur, aut consequuntur ex aliis prius intentis, ut patet in illis verbis articuli: « Non per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. » Et infra: « Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi, est per se præordinatus a Deo. » Non ergo negat absolute esse præordinatum, sed non per se, seu propter se, sed propter aliud. Unde tandem concludit, quod: « Est certus numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. » Non ergo negat omnem præfinitionem pro creaturis inferioribus, sed solum præfinitionem principalem. Item in quæstione vi de veritate, art. iii, sic inquit D. Thomas: « Non potest dici, quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit

nisi certitudinem præscientiæ ; ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit quod non deficiet a salute : sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus, et sic præscientia esset causa prædestinationis : nec prædestinationis esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. »

V. Qui locus manifestissimus est, et valde notandus : in eo enim manifeste D. Thomas contradicit his qui totam certitudinem prædestinationis reducunt ad præscientiam, quam Deus habet præsuppositam ante ordinationem, seu decretum suum, quæ est scientia media. Ponit autem D. Thomas certitudinem ex parte ordinis, aut decreti (idem enim sunt) et sic ex illo, non ex aliquo præsupposito, et præviso debet sumi certitudo prædestinationis, sine hoc quod ex vi talis ordinis liberum arbitrium quod est causa proxima salutis ordinetur ad eam necessario. Et sic concordiam liberi arbitrii cum certitudine prædestinationis, non ex præscientia illa, sed ex ipso ordine prædestinationis desumit. Et denique rejicit D. Thomas quod aliqui dicunt, prædestinationem non addere supra communem providentiam, nisi præscientiam eventus pro prædestinatis qui non est pro non prædestinatis, non autem, quod diversa dona, et auxilia det prædestinatis quam non prædestinatis, sed æque indifferentem gratiam, quod

jam supra articulo primo impugnavimus, et amplius dicemus sequenti disputatione tractando an præscientia boni usus nostri possit esse causa prædestinationis, quod hic pro inconvenienti infert S. Thomas.

VI. Similiter etiam Augustinus prædestinationis, et gratiæ infallibilitatem, non ex aliquo a Deo præsupposito et præviso, sed ex ipsa divina ordinatione, et operatione desumit, quid videlicet per prædestinationem solum præscit quæ ipse facit, et ordinat, non aliquid supponit quod præsciat, et non faciat, unde dicit in libro de bono perseverantiæ, cap. xviii : « Prædestinasse est hoc præscisse, quod fuerat ipse factururus. » Ergo prædestinationis certitudo non est præscientia ejus quod supponitur, sed quod causatur a Deo : ergo habet certitudinem causalitatis, et ordinationis, non solum cognitionis ; imo in hoc etiam conveniunt Damascenus et D. Thomas qui ipsum citat in quæstione xii de verit. art. x, quod ea quæ Deus prædestinat non sunt in nobis, unde et prædestinatio quasi quædam præparatio dicitur, hoc autem aliquis præparat quod factururus est ipse, non quod alius. Explicat autem quomodo meritum nostrum non subjacet prædestinationi, nisi secundum quod est ex gratia. Unde id quod ex arbitrio nostro est, subesse dicitur prædestinationi per accidens, id est, per aliud, scilicet per id quod ex solo Deo est, quod est gratia. Censent ergo patres quod formalis ratio, quam prædestinatio respicit, est id quod Deus facit, in quantum est factum a Deo, non in quantum præsuppositum ; ergo et certitudo ejus ex Dei causalitate, et factura accipienda est, non ex præscientia alicujus præsuppositi ante omnem ordinationem et factionem suam.

VII. Et in hac conformitate Augustinus certitudinem, et infallibi-

litationem hanc semper ad ipsam præparationem, et operationem Dei reducit, non ad id quod præscit, et præsupponit; ut videri potest in libro de correptione et gratia, tum in capite viii, ubi dicit: « Quis ignorat fuisse tunc perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat voluntas ipsa deficeret, et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo non posset esse inanis oratio. » Ergo infallibilitas illa orationis Christi, et indeficientia fidei Petri, ex præparatione ipsa Dei sumitur, non ex præsupposito aliquo, et præscito ex parte voluntatis nostræ. Unde subdit Augustinus quod: « Voluntas humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem. » Pertinet autem ad infallibilitatem perseverantiæ insuperabilitas fortitudinis, et perpetuitas delectabilis, et hoc totum dicit habere a gratia: ex gratia ergo est infallibilitas, non ex præscientia alicujus præsuppositi ex parte nostri, scilicet consensus ante decretum et gratiam. Item in capite xii ejusdem libri, versans illud Apostoli de Abraham: *Plenissime sciens quia quæ promisit Deus potens est et facere*, subdit Augustinus: « Non ait quæ præscivit potens est promittere, aut quæ prædixit potens est ostendere, aut quæ promisit potens est præscire, sed quæ promisit potens est facere. Ipse ergo eos facit perseverare in bono, qui facit bonos. » Sed sic est quod promissio Dei est infallibilis: ergo si solum promittit id quod facit, non id quod præscit aut supponit, utique promissio illa non de præscientia eorum quæ Deus supponit, sed de ordinatione, et prædestinatione eorum quæ facit, infallibilitatem trahit;

promittit autem Deus etiam consensum, et cooperationem liberam nostram, ut cum promisit Abraham obedientiam, et fidem gentium: ergo facit, et non solum præscit illa. Quod et Augustinus expressit libro de prædestinatione sanctorum, c. x: « Quando, inquit, promisit Deus Abraham fidem gentium dicens: Patrem multarum gentium posui te, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturum fuerat non quod homines, quin etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quod præcepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit. » Ecce certitudo, et infallibilitas promissionis divinæ orta non ex potestate nostræ voluntatis prævisæ: ergo neque ex determinatione nostræ voluntatis prævisæ ante omne decretum, et determinationem Dei, quia illa determinatio si sic præscitur, in potestate voluntatis comprehensa præscitur, ut dicunt defensores scientiæ mediæ: est ergo illa certitudo orta ex ipsa prædestinatione qua Deus facit id quod promittit. Rursus: sed Deus promittit determinationem ipsam, seu actum, et consensum liberum, nempe fidem, et cultum Dei, qui sine illa determinatione, et consensu non stat: ergo etiam in hoc promisso, infallibilitas oritur, non ex ipso opere libero præsupposito, et prævisio, sed ex eo quod Deus facit, ut faciamus illud, sicut dicit Augustinus. Ergo illud facere Dei, quod facit ut faciamus, infallibilitatem habet ex eo quod Deus facit, non ex eo quod præscit nos facere. Ex natura ergo sua est infallibile in quantum est faciens nos facere: sic enim infallibilem reddit promissionem Dei, non ex natura sua indifferenter, et indeterminate se habet offerendo voluntati concursum, ut ipsa deter-

minet præsciendo tantum, non faciendo quod ipsa determinet: sic enim promitteret Deus infallibiliter, non quia ipse facit, sed quod nos facturos præscit de nostræ voluntatis determinatione, et potestate. Plura loca Augustini in superioribus adduximus, et ponderavimus, ibi videri poterunt.

Omittimus referre et solvere argumenta contra hoc, quia solum sunt illa quæ vel adstruere conantur scientiam mediam, vel destruere efficaciam decretorum Dei ex natura sua, aut prædefinitionum antecedenter ad nostram libertatem, quasi ex tali efficacia destruaturs libertas. Et ideo in locis supra citatis videri possunt, ubi a nobis late soluta sunt.

DISPUTATIO VIII.

DE CAUSIS PRÆDESTINATIONIS.

Causæ prædestinationis sumi possunt ex parte Dei, vel ex parte nostra. Ex parte Dei, sicut electio, seu intentio efficax quæ versatur circa finem, est causa præordinationis et præparationis mediorum. Ex parte nostra, sicut aliquod meritum, vel præcedens, vel prævisum, aut bonus aliquis usus nostri liberi arbitrii potest esse initium, occasio vel motivum prædestinandi aliquem et dandi ei primam gratiam, vel fidem, aut vocationem. Et ideo de omnibus istis in præsentī agendum nobis est.

ARTICULUS I.

Proponitur difficultas : utrum absoluta electio ad gloriam sit ante prævisa merita, vel subsequatur illa?

I. Difficultas hæc, quæ non leviter his temporibus exagitari solet,

pendet ex his quæ articulo ultimo præcedenti disputationis tacta sunt circa efficaciam intentionis divinæ, ex qua dimanat prædefinitio, et præordinatio circa media: pertinet enim electio personæ determinata, et in singulari ad voluntatem intentivam finis, quia scilicet finis iste qui est beatitudo, est volitus huic personæ in singulari, et persona ipsa designatur, et eligitur ad talem finem. Nec enim agimus nunc de voluntate illa inefficaci, qua Deus vult omnibus beatitudinem, quia illa voluntas cum sit inefficax, et antecedens, solum fertur in ipsa media sufficientia, et providet hominibus quod possint salvari, et ordinat omnes ad beatitudinem, et hoc totum efficaciter vult, et efficaciter consequitur, scilicet quod omnes ordinati sint ad salutem, et omnes habeant sufficientia media, et remedia ad vitam æternam; sed non est illa voluntas designativa in particulari, et electiva personarum efficaciter ad beatitudinem, quia ad illam voluntatem non spectat designare personas, et discernere eas quæ de facto consequantur, et quæ de facto excludantur a regno, sed communia remedia, et sufficientia ad salutem offerre, et proponere omnibus indiscriminatim, et sine discretione rejiciendorum, et salvandorum.

II. Omnes ergo fere in hoc conveniunt, quod antequam divina providentia et prædestinatio ordinet de mediis per quæ prædestinatus introducendus est ad gloriam, antecedit voluntas de fine, qua vult illis beatitudinem, si quidem cum media illa quæ præparantur, et prævidentur a Deo sint media consecutiva illius finis, non possent illa præparari, et disponi, nisi supponendo notitiam et amorem talis finis, ad quem diriguntur, et ordinantur, alias cæco, et ignoranti mo-

do præpararentur media, si commensuratio eorum ad suum finem non videretur; et rursus si ille finis non esset volitus, et in voto habitus, superflue talis media præpararentur, si quidem tota ratio præparandi, et totum motivum, finis aliquis est, cujus gratia, et propter quem fiunt: si autem gratia alicujus finis, et propter aliquem finem præparantur, si quidem ut media præparantur, et ratio motiva propter quam, seu id cujus gratia sunt volita media, finis est: ergo non potest intelligi mediorum præparatio in prædestinatione divina, nisi finem supponendo volitum, cujus gratia illa præparantur, et amantur. Hucusque difficultate caret ista quæstio.

III. Succedit difficultatis punctus et multorum ingeniorum tortura: an postquam Deus sic per simplicem, et antecedentem voluntatem omnibus hominibus voluit finem istum proponere qui est gloria, juxta quem finem a se volitum potest operari, et negotiari circa media, tamen ad habendum actum illum, quo non solum vult istum finem communiter, sed applicate uni præ alio, eligendo unum efficaciter et rejiciendo alium a regno, prius eligat unum præ alio ad gratiam, et ad media, seu merita, et ultimo ad gloriam, ita quod electionem ad gratiam qua discernit istum ab illo nulla antecedant merita: electionem vero ad gloriam antecedat electio ad gratiam, et merita gratiæ: an vero contra incipiat discernere prædestinatum a non prædestinato per electionem, et applicationem efficacem unius ad gloriam præ alio, et deinde subsequatur electio ad media, et ad gratiam, seu ordinatio de mediis; atque ita illa electio efficax, et applicata seu determinata istius personæ ad gloriam præ alia, sit absoluta, non præsuppo-

nens gratiam aut merita prævisa ex parte subjecti, post ipsam autem electionem, et ordinationem hujus personæ ad gloriam præ alia incipiat ordinatio de mediis, et de gratia illi danda. Et uno verbo, punctus difficultatis est an discretio efficax inter prædestinatum, et non prædestinatum incipiat a gloria, an a gratia.

SENTENTIÆ.

IV. Duplex est celebrior in hac difficultate sententia, altera quæ electionem, et discretionem primam prædestinatorum a non prædestinatis incipit a gloria, altera quæ incipit et desumit a gratia. Minutiores alias sententias inter istas duas, statim referemus. Itaque utraque sententia ad electionem determinatam personarum faciendam, aliquem finem ex parte Dei supponit, ne absque finis fiat electio. Utraque ex parte hominum nulla merita supponit ad primam istam electionem faciendam, ne in Pelagianorum scopulos, et in Semipelagianorum syrtes illidat: nam qui dicunt Deum incipere electionem discretivam prædestinatorum a gloria, dicunt ita gratuito incipere electionem Dei, ut nulla merita, nec etiam ex gratia supponat in homine: alia vero sententia quæ incipit electionem a gratia, nulla merita ex nobis, seu ex naturali opera contra Semipelagianos supponit. Deinceps vero in electione ad gloriam, quia est electio ad coronam, et præmium, merita supponit, sed ex gratia. Differunt vero istæ sententiæ, quia:

V. Prima, scilicet quæ incipit electionem a gloria, intendit salvare efficacem intentionem finis antecedenter ad media, et electionem determinatam ad gloriam reputat pro fine intento, quem dicit effica-

citer debere intendi, et in singulari ac determinate ante omnia media, nec debere haberi media pro motivo eligendi ad finem. Concedit tamen alteri sententiæ debere habere media pro effectu: et sic dicere ordinem ad illa, nec eligi ad beatitudinem ut ad præmium, seu coronam, nisi supponendo merita, non ut motivum eligendi, sed ut effectum.

Secunda vero sententia, quæ incipit electionem a gratia, dicit quod determinata applicatio finis ad hanc personam, seu electio efficax personæ ad finem cum rejectione alterius, supponit aliquem titulum in ipsa persona, ratione cuius ei detur, et applicetur, et cum intendatur dari illi ut corona, et præmium, necessario supponit meritum, cuius intuitu, et titulo detur. Et cum hoc meritum sit ex gratia, supponit electionem ad gratiam. Concedit autem primæ sententiæ debere prius intendi finem quam media, sed non esse necesse quod intentio finis denominetur efficax, et incipiat esse applicata determinate huic personæ, quam alii, ante prævisa media, quando ex ipsis habetur titulus, et ratio propter quam de facto, et efficaciter dandus est isti ille finis potius quam alteri, seu præ alio. Unde in hoc quod est efficacem voluntatem finis, non præcedere, ut efficacem ipsam prævisionem mediorum præsertim in applicatione finis ad hanc personam præ alia, cum ex mediis dependeat motivum, et titulus applicationis, vult sententia ista id reduci ad meram opinionem, nec ex Scriptura et patribus ullum contra illam induci argumentum.

VI. Igitur primam sententiam tenent communiter Thomistæ, et etiam extra eorum scholam stat pro hac sententia Cajetanus hic art. iv; Alvarez lib. v de auxiliis, disp. xxxvii; Gonzalez hic disp. lxxiii; Bagnez super hanc quæstionem, art.

iv dub... Soto in epistola ad Rom. c. ix, digressionem de prædestinatione. Et ex antiquis Capreolus, Deza, Hervæus, Ægidius, et alii quos citat Villegas in controversiis, contr. xiii, cap. ii et Herice de prædestinatione, disp. xxiii, c. iii. Eandem sententiam sequitur p. Suarez lib. i de prædestinatione, c. viii; Belarminus tom. iii, lib. ii de gratia et libero arbitrio, c. xv; Granados i p. tract. vii, disp. iv, sect. iii; Ruiz de prædestinatione, disp. iv et seqq. Citat etiam Herice ubi supra n. xxiv Toletum, Salmeron, Curiel, Enriquez, et alios.

Pro secunda sententia stant p. Vasquez i p. disp. lxxxix, c. ii et disp. xc, c. ii et iii p. disp. xxiii, c. vii; Molina hic q. xxiii, a. ii et iii et a. v disp. i, memb. vi et xi; Becanu tom. i, c. xi de voluntate q. iv, n. v et c. xiv, de prædestinatione, q. iv; Lessius disp. de prædestinatione, sect. ii, ubi citat plures antiquos, Alensem, Bonaventuram, Richardum, Albertum, et alios; sequitur eandem sententiam p. Alarcon tract. iv de prædestinatione, disp. ii, latissime.

VII. Inter has duas sententias intercedunt aliæ minutiores, quæ vel moderari istas duas voluerunt, vel omnino negare. Nam in primis aliqui apud p. Suarez lib. i de essentia prædestinationis, c. viii, n. iii existimarunt nullum ordinem dari inter decretum dandi gloriam, et dandi gratiam, sed uno eodemque simplicissimo, et indivisibili decreto, et eodem signo rationis contineri et voluntatem dandi gloriam, et voluntatem dandi gratiam, nec distinguere voluntatem circa finem, et circa media. Et fundantur in hoc, quod voluntas mediorum solum distinguitur a voluntate finis, ubi intervenit aliqua inquisitio, et consultatio de mediis; ubi autem media sunt pervia, et sine ulla consul-

tatione patent fini, eodem indivisibili actu quo tangitur finis, et eodem signo rationis tanguntur media. Tunc enim utrumque necessaria connexionem attingitur, scilicet gloria propter merita, et merita in finem gloriæ: non ergo est necesse distinguere hæc decreta et voluntates.

VIII. Alii per aliud extremum ita multiplicant ordines decretorum in Deo, quod non solum circa diversa objecta, sed etiam circa unum, et idem distinguunt decretum intentionis, et executionis efficax, v. g. circa gloriam ponunt intentionem efficacem, et etiam efficacem executionem. Quem modum p. Suarez citato loco, numero xiv, indicat sibi placere, ut Deus intendat primo efficaciter gloriam absolute, deinde per alium actum efficaciter velit eammet gloriam exequi, et hic secundus actus supponit merita prævisa, quia Deus non dat executioni gloriam, nisi secundum formam justitiæ, et consequenter ex meritis, et hoc secundum est quod ibi dicit Suarez sibi placere. Primum vero etiam non renuit, cum non neget Suarez, sed potius affirmet cum prima sententia absolutam, et efficacem intentionem dandi gloriam ante prævisa merita. In specie autem illas duas voluntates efficaces circa eandem gloriam distinguit Arrubal hic disp. LXXIV, c. II, quia existimat oriri ex diversis motivis, ut primo Deus ex motivo beneficentiæ, et misericordiæ, seu gratiæ eligat ad gloriam sine apprehensione alicujus debiti, deinde post præscientiam meritorum ex honestate remunerationis, et debito justitiæ vult Deus efficaciter dare eandem gloriam. Hoc autem ideo fecit Arrubal, quia ipse existimat Deum habere intentionem efficacem, et absolutam de aliquo fine, v. g. de gloria, non in se, sed in aliquo medio,

v. g. in gratia congrua, sive efficaci auxilio; et sic intendendo gratis, et ex misericordia sua dare gratiam, in ea vult etiam absolute, et efficaciter dare gloriam ibi inclusam, ex eodem motivo. Non autem concedit Arrubal gloriam in seipsa prædefiniri absolute, et efficaciter antecedenter ad merita, sicut etiam præcedentis disputatione, articulo ultimo vidimus, et impugnavimus ejusdem Arrubalis sententiam de prædefinitione divina, et intentione efficaci circa aliquem finem, ut continetur in aliquo medio. Et per hoc putavit Arrubal se opiniones supra positas aliquatenus conciliare, ponendo prædefinitionem absolutam, et efficacem gloriæ ex motivo gratuito, et ex misericordia, sed non in se, sed in medio aliquo, nempe in gratia congrua, et efficaci, et similiter ponendo decretum dandi gloriam ex titulo oneroso, et post prævisa merita. Ita docet disp. LXVIII et LXXIII et LXXIV.

IX. Tertio, alii auctores defensores scientiæ mediæ conati sunt alia via (videtur ipsis nova et non vulgaris) conciliare primam et secundam sententiam, quibus favet Herice disp. XXIII de prædestinatione, c. XIII et XIV. Et dicunt, quod post scientiam mediam qua Deus videt ante omne decretum suum cujuslibet auxilii congruitatem, vel incongruitatem, si tali occasione tali voluntati detur, habet Deus decretum quoddam circa gloriam aliquorum, et non aliorum, in quo incipit discernere prædestinatos a reprobis, et hoc decretum est absolutum ex parte Dei, sed conditionatum ex parte objecti, quia amat Deus gloriam prædestinatis sub conditione si detur ex illa vocatio congrua, qua ratione etiam conditionata non amat reprobis gloriam. Et ex hac speciali voluntate conditionata circa gloriam electorum, nascitur alia voluntas dandi ipsis præ-

destinatis de facto, et absolute efficaciter media illa congrua, et consequenter gloriam. Et ita dicunt quod in voluntate efficaci, et absoluta, et quæ præcedit omni conditione purificata, decretum de gloria, supponit merita et voluntatem dandi gratiam. In voluntate autem conditionata dandi gloriam, si adsit vocatio efficax, præcedit voluntas dandi gloriam ipsam voluntatem absolutam dandi merita, et congrua auxilia, et hæc voluntas est propria jam et specialis prædestinatorum, et in ea secernuntur a reprobis, quia est principium virtuale alterius secundi decreti absoluti dandi ipsam gratiam congruam, et media efficacia. Sed non video quomodo probare possint hi auctores quod sit proprium et speciale prædestinatorum velle illis gloriam sub conditione alicujus auxilii efficaci, et congrui, si eis detur, cum nullus sit reprobis, cui non videat Deus per eandem scientiam conditionatam affuturam fuisse gloriam si eis daretur auxilium aliquod pro illis efficax, quod sine dubio videt dari posse. Cur ergo eis etiam non amat gloriam sic sub conditione futuram, cum eis etiam conveniat? Quare in sola illa absoluta voluntate dandi media efficacia his, et non illis, potest incipere discretio prædestinatorum a reprobis in ista sententia, et hoc est recidere in opinionem Vasquez aut Arrubal.

Denique, alii sic voluerunt componere electionem ante merita, et post merita prævisa, quod quasi patrimonii legitima dividatur, et dicunt quosdam sanctos eligi ante prævisa merita, quosdam post illa. In prima serie ponunt sanctos aliquos excellentissimæ sanctitatis, ut qui fuerint in gratia confirmati, et non fuerit eis liberum ex vi talis intentionis in gratia non perseverare. In hac classe ponit Cathari-

nus B. Virginem, Apostolos, et alios eximie sanctitatis, libro I de prædestinatione Dei, capite ultimo et lib. III, cap. I et II, et aliis locis. At vero p. Lessius disp. de prædestinatione, sect. V, num. LVI ad IV, solam B. Virginem in hac serie numerat, quam docet ante merita prævisa fuisse electam, et præelectam.

In his omnibus non est difficultas de prædestinatione Christi ad filiationem Dei naturalem, et ad gloriam animæ: talis enim prædestinatio ex nullis meritis fieri potuit. Parvuli prædestinantur quidem ad gloriam, etiam sine meritis propriis, sed non sine alienis, quia in sanguine Christi, et ejus meritis salvantur. Unde etiam pro his currere potest difficultas, an Deus incipiat eos discernere a non prædestinatis ex volitione gloriæ absoluta, an ex præordinatione mediorum efficaci, v. g. ex præparatione baptismi, etc.

ARTICULUS II.

Mens Augustini et S. Thomæ ex Scriptura.

I. Tanta auctorum divisio non obscurum signum est aliquid invenisse in fundamento illius primæ sententiæ quod vix possit devorari, et consumi, præsertim in modo loquendi Scripturæ, et patrum, qui electionem ad gloriam gratuitam, et liberalem solent agnoscere; nec potest hoc convenienter explicari, si non invenitur nisi post merita, quæ debiti titulum in gloria inducunt, liberalitatis minuunt. Et præterea, quia inversus ordo non semper visus est in recta, et ordinata providentia, a mediorum positione efficaciam ordinationis accipere, sed executionis tantum: omnis autem executio derivatur ex voluntate

finis, indeque robur, et efficaciam sumit, ex fine autem solum inefficaciter volito, tepida, et frigida executio, et conatus nascitur. Si ergo rectus iste ordo est, ut a fine efficaciter volito, et feruide, eatur ad executionem, quomodo deesse potest in summo ordinatore? Ut ergo a Scriptura incipiamus, aliqua loca sunt, quæ indicant præordinationem circa gloriam antecedere omnem actum nostrum, seu meritum, et omnem gratiæ effectum, licet ab oppositæ sententiæ auctoribus eludi soleant, dicendo, quod vel loquuntur de via æterna, et gloria prius volita, non in se, sed in gratia in qua continetur, ut in semine, vel loquuntur de præordinatione facta ab æterno, quæ habet pro effectu temporalem executionem gratiæ vel fidei, aut vocationis, ipsa autem præordinatio, et electio æterna est de ipsamet gratia, et de ipsamet fide, aut vocatione.

Cæterum si Scripturæ loca diligenter inspiciantur, et conferantur inter se, inueniemus Scripturam ita attingere, et tractare de electione qua prædestinatos, et sanctos eligit Deus, quod etiam illa electio, prout tangit beatitudinem, et non solum ut tangit gratiam dicitur gratuita, et ex gratia, et misericordia Dei facta : ergo præcedere debet merita, nam si solum subsequitur, et post prævisa merita datur, semper illa electio, prout tangit gloriam, et beatitudinem, esset non ex gratia, sed ex debito et iustitia, quia solum tangeretur ut innixa meritis, et in vi illorum data : non ante illa. Et ad hoc suppono negari non posse quod aliquando Scriptura loquitur de electione hominum ad gloriam, et ad vitam æternam, ut erit in patria, et non solum ut est in semine, et in gratia, et in hac vita. Si enim omnia loca Scripturæ explicare volumus de electione ad gratiam, et

nulla loquuntur de electione ad gloriam prout in alia vita, vix restat nobis via ad cognoscendum electionem prædestinatorum ut prædestinati sunt. Patet hoc, quia prædestinati, in quantum tales, eliguntur ad gloriam in se, et non solum in semine, et prout contenta in gratia, quæ datur in hac vita; tum quia eliguntur ad aliquid perpetuo duraturum, quod est gloria, seu gratia consummata; tum quia ad gloriam in semine, id est, ad gratiam, etiam reprobi quandoque eliguntur : omnes enim Angeli, etiam qui ceciderunt, in gratia creati sunt, et status innocentiae gratiam habuit, sed non ille status habuit gloriam; et Judas de gratia apostolatus cecidit, cum fuisset electus ad illam. Prædestinati ergo discernuntur a reprobis, quia eliguntur ad gloriam, ad quam isti non eliguntur, vel ad finalem perseverantiam in gratia, quæ est necessario connexa cum assecutione gloriæ; cum tamen plures effectus ante perseverantiam habeat prædestinatio electorum; et sic si in Scriptura tangitur electio prædestinatorum, ut distinguitur a reprobis, debet utique tangi electio ad gloriam, et non sistere in electione ad gratiam pro hac vita, et prout est gloria in semine, sed ad gratiam, ut in æternum duratura, quæ utique est gratia consummata et cum gloria.

III. Hoc ergo stabilito, quod a nullo videtur posse negari, formo sic rationem : Scriptura loquitur de electione ad gloriam in se, et prout duratura est in æternum, in alia vita, et non solum prout est in gratia, et in semine in ista; sed in eisdem locis, quibus loquitur sic de ista electione prædestinativa, et ad gloriam in se, significat illam esse gratuitam, et ex voluntate, et gratia mera Dei, quod non potest intelligi de ipsa gloria in executione : sic

enim datur ex meritis, ut corona justitiæ : ergo intelligendum est de ipsa gloria in intentione, ita quod objectum et materia illius intentionis fuerit gloria danda per modum coronæ, sed motivum proponendi illam fuerit solum divinum beneplacitum, et misericordia, sicut qui vult ex liberalitate exhibere spectacula, in quibus tamen, athletis non vult dare præmia, nisi ob labores. Imo cum in omnium sententia secundum sanam, et catholicam doctrinam finalis perseverantia detur mere gratis, et ex nullo motivo meritorum, nec præcedentium, nec futurorum; sumitur inde sufficientissimum argumentum quod primum motivum proponendi gloriam et eligendi determinatas personas ad illam, fuit mera gratia, et misericordia Dei, non vero præcedentia merita, vel futura prævisa, ut statim ponderabitur.

Minor hujus argumenti, scilicet quod Scriptura loquendo de electione ad gloriam in se, et ut distinguitur a gratia in hac vita, loquatur de electione gratuita, et ex mera gratia, ostenditur. Et in primis occurrit locus ille Joannis I : *De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia*, qui juxta interpretationem Augustini intelligitur de gratia consummata, quæ est gloria, pro gratia prima quæ est in hac vita : ergo supponitur quod gloria in se, ut distinguitur a gratia, quæ est gloria in semine, etiam gratia est, et gratioso modo datur a Deo, sed non datur in executione, quia sic datur ut corona, et ex meritis : ergo in intentione, quatenus Deus gratuito motivo, et ex pura misericordia voluit beatitudinem de facto esse assequibilem, et perviam aliquibus hominibus per modum præmii, sicut qui ex thesauris suis depromit munera, danda athletis per suam pugnam meritis, illa exhi-

bitio munerum, liberalitas est ex parte instituentis agonem, licet ex parte athletarum per meritum sit acquirenda. Verba Augustini sunt, libro de gratia et libero arbitrio, cap. ix, cum ; enim dixisset in calce cap. viii, quod vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est : et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est cui datur, et quod hæc, quia præmium illius est, gratia est pro gratia, ubi clarissime loquitur de vita æterna in se, et formaliter ut distinguitur a gratia, quæ solum in semine est gloria, subdit in capite nono ad hoc magis explicandum sic : « Utrum autem legerimus in Scripturis sanctis gratiam pro gratia, forsitan quæritis, sed habetis evangelium secundum Joannem tanta luce clarissimum, ubi Joannes Baptista de Domino Christo dicit : Nos omnes de plenitudine ejus accepimus, et gratiam pro gratia. Ex ejus itaque plenitudine accepimus pro modulo nostro, quia unusquisque proprium donum habet a Deo, alius sic, alius autem sic, et ipsa est gratia, et insuper accipimus, et gratiam pro gratia, quando nobis vita æterna reddetur. De qua dixit Apostolus : Gratia autem Dei vita æterna in Christo Jesu Domino nostro, cum prius dixisset : Stipendium peccati mors. Ubi cum posset dicere, et recte dicere, stipendium autem justitiæ, vita æterna, maluit dicere : Gratia Dei vita æterna, ut hinc intelligeremus non pro meritis nostris Deum nos ad æternam, vitam, sed pro sua miseratione perducere. » Ubi pondero apertissime loqui Augustinum de vita æterna, et gloria formaliter in se, non in semine, et gratia : quia loquitur de ea quæ superadditur, et redditur huic gratiæ, quando nobis vita æterna reddetur, hæc autem vita æterna quæ nobis reddetur de futuro, non est vita æterna de præsentī : hæc

enim etiam nunc habetur : loquitur etiam de illa vita æterna, de qua recte poterat dicere Apostolus stipendium justitiæ vita æterna, hæc autem non est nisi gloria in seipsa, non ut contenta virtualiter, et seminaliter in gratia hujus vitæ : talis enim non est stipendium justitiæ : manifestum est ergo loqui de beatitudine in se. Sed de hac dicit Augustinus, quod dicitur gratia, ut intelligeremus non pro meritis nostris, sed pro sua miseratione Deum nos perducere ad æternam vitam : ergo intelligit dari aliquam efficacem voluntatem dandi gloriam (nempe voluntatem perductivam de facto, quæ utique efficax est) ex motivo miserationis, et gratiæ ; sed hoc non potest verificari de perductione ad vitam æternam in executione : vita enim æterna in executione, non gratis, nec ex miseratione datur, seu non datur gratis, et titulo gratiæ, sed titulo debiti, et ex meritis, et per modum stipendii, sicut recte posset dici ab Apostolo, ut ait Augustinus ; ergo verificatur solum de perductione efficaci in intentione, quia ad intendendum talem finem, ex motivo gratuito movetur Deus, licet in executione non nisi ex justitia illam reddat, quia alius est titulus et motivum intendendi ex parte volentis finem, alius est titulus dandi his, quibus in coronam, et præmium proponitur ; ut statim expendemus.

IV. Dices sensum Augustini solum esse quod Deus perducit ad vitam æternam ex misericordia, quia ipsa bona opera, quibus tamquam meritis ad vitam æternam perducit, ex misericordia Dei sunt : sic enim immediate post illa verba relata explicat Augustinus illud Psalm. ciii : *Qui coronat te in misericordia, et miseratione* : « Quod ideo, inquit, dixisse psalmistam, quia ejus miseratione bona operamur, quibus co-

rona reddetur. » Ergo non est sensus Augustini Deum nos perducere sua miseratione ad vitam æternam, quia ex titulo gratuito intendit efficaciter dare nobis gloriam, sed quia largitur sua miseratione auxilia et gratiam, unde reddit nobis ex justitia vitam æternam ; et sic miseratione sua perducit, et non ex meritis, id est, per auxilia gratuito, et ex misericordia data nos ducit.

Cæterum tota hæc responsio sic data, et admissa non onerat, sed firmat rationem nostram. Nam si illa ipsa gloria quæ redditur ut merces et corona, quæ est gloria formaliter in se sumpta, et non solum virtualiter, et ut contenta in gratia, denominari potest data a Deo sine meritis, et ex misericordia, quia in ordine ad illam, seu ad perducendum ad illam dat Deus gratis et ex misericordia auxilia, et gratiam : ergo bene compatitur titulus gratuitus seu motivum ex misericordia in ipsamet intentione efficaci dandi gloriam in se ipsa ex parte Dei intendentis, cum hoc quod illa gloria detur in executione hominibus secundum eorum merita, ita quod Deus sine meritis moventibus velit dare gloriam hominibus merentibus.

Consequentia probatur. Illa gratuita largitio auxiliorum, et gratiæ datæ prædestinatis in ordine ad consequendam gloriam, sufficiens est ad verificandum, quod illa gloria in se ipsa, et prout pertinet ad alteram vitam, datur ex miseratione, et gratis, et non ex meritis (si quidem ut manifeste ostendimus, loquitur Augustinus de gloria in se ipsa, ut distinguitur a gratia data in hac vita, et de illamet quæ redditur in præmium in alia vita dicit, non ex meritis, sed ex miseratione Dei nos perducere ad illam :) sed non est sufficiens hoc verificari de glo-

ria ipsa, prout in executione datur hominibus : ergo de gloria prout intenditur, et prout est in intentione efficaci, ex parte Dei, et dico intentione efficaci, quia est intentio de voluntate dandi gloriam, non communi reprobis, et prædestinatis, sed prædestinatis tantum, seu his qui de facto salvantur, et quibus datur corona, et præmium.

Minor probatur, quia gloria ut datur in executione, post hanc vitam tantum datur homini merenti, et secundum opera sua facta ex gratia, et tamquam corona justitiæ : ergo non potest verificari quod respectu illius hominis datur in executione gratis, et non ex meritis ; et tamen dicit Augustinus dici gratiam vitam æternam, ut intelligeremus non pro meritis nostris, sed pro sua miseratione Deum nos ad æternam vitam perducere, et de gloria, ut data in executione, non potest verificari ista negativa, quod non perducimur pro meritis ad vitam æternam, cum non nisi pro meritis nobis detur, eamque assequamur, seu ad eam perducamur : ergo loquitur de gloria in intentione, non inefficaci, quia loquitur de illa, quæ datur de facto prædestinatis, et dicit ad hanc nos perducere Deum, non pro meritis, sed ex miseratione : ergo ante merita intendit efficaciter nos perducere ad gloriam.

V. Hinc secundo gradum facimus ad illum locum Pauli ad Ephes. I, quo communiter utuntur auctores hujus sententiæ : *Benedictus Deus, et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo. Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum*

voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, etc. Similia fere habet Paulus ad Rom. VIII : *Nam quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, hos et glorificavit.* In quibus locis perpendimus loqui Paulum de electione, seu prædestinatione ad gloriam, non communi modo reprobis, et prædestinatis, quæ est voluntas inefficax, et ex ea tantum sequitur largitio gratiæ, quæ est gloria in semine, non largitio gloriæ in se, et in fructu : ergo loquitur de voluntate efficaci : hæc enim sola discernit inter prædestinatos, et reprobos. Sic autem loqui Paulum constat ex ipsis verbis textus; in hoc quidem posteriori loco, quia loquitur de illis filiis adoptivis, inter quos Christus dicitur primogenitus, ipsi autem fratres. Solum autem Christus dicitur primogenitus inter fratres, qui accipiunt hæreditatem, non qui ab illa excluduntur. Et id evincitur ex subjectis verbis, quia hos quos dicit prædestinasse, dicit etiam post vocationem, et justificationem glorificasse. Si autem ly glorificavit intelligitur de gloria in semine, et ut est in gratia, cum per gratiam justificentur homines, idem esset dicere, quos autem justificavit, hos et glorificavit, atque dicere, quos justificavit, hos justificavit per gloriam in semine, quia gloria in semine est gratia justificans in nobis. Loquitur ergo de gloria in se ipsa cujus assecutio ad solos prædestinatos pertinet, ergo loquitur de prædestinatis ad gloriam efficaciter, et ut consequendam in se. Et eodem modo loquitur in priori loco de his quos prædestinavit in adoptionem filiorum, ut essent sancti, et immaculati in conspectu ejus, non ea communi volun-

tate qua dat gratiam reprobis, et prædestinatis, quia loquitur de illis, quos benedixit Deus omni benedictione spirituali in cœlestibus. Gratia autem reproborum nec est in cœlestibus, nec est omnis benedictio spiritualis, quia deest ei perseverantia ultima, et glorificatio; et sic deest tota hæreditas, et præcipua benedictio; imo tota benedictio in cœlestibus. Cum ergo loquatur Paulus de prædestinatis, et de electione, seu voluntate Dei dandi illis gloriam efficaciter, etiam loquitur de electione eorum ante merita prævisa: ergo talis voluntas dandi gloriam ex beneplacito Dei ante prævisa merita, affirmanda est. Hæc minor subsumpta probatur, quia loquitur Paulus de prædestinatione filiorum, ex qua sequitur vocatio, justificatio, et tandem glorificatio: ergo loquitur de prædestinatione antecedente omnia merita, et ipsam etiam gratiam. Patet consequentia, quia primum quod ad meritum requiritur, scilicet vocatio ad fidem, et secundum quod est justificatio, seu esse in gratia, præsupponebant prædestinationem ad imaginem Filii sui; si quidem ex illa procedebant: ergo ista prædestinatio antecedebat omnia merita. Quod vero aliqui dicunt sensum Apostoli solum esse quod illos, quos ab æterno prædestinavit ad gratiam per quam conformantur imagini Filii sui, illos in tempore vocavit, et justificavit, et nihil amplius voluisse dicere, et similiter quod elegit nos ab æterno, ut essemus sancti, et immaculati coram ipso, quod est eligere nos ab æterno ad gratiam, quam in tempore consequimur media vocatione, statim refutabitur. Sufficit nunc advertere, quod etiam in isto loco, ubi dicit Apostolus quod elegit nos in ipso, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu ejus, illa electio tribuitur ibi beneplacito voluntatis divinæ: *Prædestinavit nos,*

inquit, *secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*: ergo propter laudandam gloriam suæ gratiæ, seu gratuiti hujus beneficii prædestinavit nos. Antecedit ergo prædestinatio ad gloriam ipsa merita tamquam motiva, et habet pro motivo ipsum propositum voluntatis Dei in laudem gloriæ sui gratuiti beneficii.

VI. Hæc omnia ex Augustino desumimus. Et quidem quod in istis locis loquatur Paulus de proposito, seu voluntate divina propria prædestinatorum, et non communi reprobis, et prædestinatis, ut male aliqui recentiores interpretantur, manifeste docet Augustinus in libro de correptione et gratia, c. vii, ubi exponens illa verba allata: *Quos prædestinavit, hos et vocavit*, subdit sic: «Eos itaque vult intelligi quos secundum propositum vocavit, ne putentur in eis esse aliqui vocati, et non electi propter illam dominicam sententiam: Multi vocati, pauci vero electi.» Ergo sentit manifeste Augustinus loqui ibi Paulum de proposito Dei, non communi prædestinatis, et reprobis, sed proprio prædestinatorum, et quibus convenit vocatio secundum propositum Dei, hæc autem vocatio solum est vocatio congrua, et efficax quæ convenit prædestinatis: ergo de illa prædestinatione efficaci loquitur, ex qua solum sequitur vocatio secundum propositum. Eodem modo id intelligit Augustinus libro ii contra duas epistolas Pelagianorum, cap. ix, ubi utrumque locum Pauli a nobis supra allatum conjungens, sic inquit: «Ignorantes ideo dictum esse, qui secundum propositum vocati sunt, ut Dei, non hominis propositum intelligatur, quo eos quos præscivit, et prædestinavit conformes imaginis Filii sui, elegit ante mundi constitutionem. Non enim omnes vocati, secundum propositum sunt vocati,

quoniam multi vocati, pauci vero electi. Ipsi ergo secundum propositum vocati, qui ante constitutionem mundi electi. » Constat ergo secundum Augustinum quod in utroque loco Apostolus loquitur de voluntate, et proposito Dei circa prædestinatos, non de proposito communi reprobis, et prædestinatis,, quia loquitur tantum de vocatis secundum propositum Dei, quod non pertinet nisi ad prædestinatos.

VII. Deinde, intelligit Augustinus in his locis loqui Paulum de prædestinatione, et electione Dei ad gloriam in se, non ad gratiam, quæ est gloria virtualiter, et in semine. Nam in loco citato ex libro de correptione et gratia, c. vii, post illa verba supra relata, in quibus dicit Augustinus Paulum in illis verbis: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*, eos intelligere qui ita electi sunt, ut etiam secundum propositum sint vocati, quod est proprium prædestinatorum, et quod sunt electi infallibili modo, quia si quisquam horum periret, falleretur Deus, subdit sic : « Electi sunt autem ad regnandum cum Christo, non quomodo electus est Judas ad opus cui congruebat. Ab illo quippe electus est, qui novit bene uti etiam malis, ut et per ejus opus damnable, illud propter quod ipse venerat opus venerabile compleretur. Cum itaque audimus : Nonne ego duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est, illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per judicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum. » Ecce manifeste Augustinus loquitur de electione ad regnum, et ad regnandum cum Christo, quod utique non habetur, nisi in ipsa gloria: in præsentem enim quantumcumque quis sit in gratia non regnat, quod est præmium, et corona, sed regnare meretur. Si er-

go sunt electi ad regnum, utique ad præmium sunt electi, non ad meritum. Eligere autem ad regnum, ut est in semine, et in virtute, et in jure, est eligere ad meritum ; sicque per istam solutionem confunditur sensus Augustini dum volunt ipsum significare nomine regni ipsum jus ad regnum, et nomine præmii meritum, et per ipsum regnare ipsum mereri. Sed fortius hoc urgeamus, quia dicit Augustinus illos electos per misericordiam, scilicet undecim, Judam vero per judicium : sed Judas electus fuit ad gratiam, sicut alii, et postea ab illa decidit, a qua non decideret si prius non haberet : ergo fuit electus ad regnum in semine, quod est gratia : ergo si solum loquitur Augustinus de electione ad regnum in virtute, et in semine quod est gratia, male ponit differentiam inter Judam et alios, cum etiam Judas ad gratiam electus fuerit. Loquitur de regno quod obtinuerunt undecim Apostoli, et non Judas : ergo loquitur de regno gloriæ in se, et pro vita futura. Et ad illud regnum, seu gloriam dicit esse electos per misericordiam : ergo titulus misericordiæ locum habet secundum Augustinum in electione ad gloriam in se, sed non in gloria, ut data in executione : hæc enim data est Apostolis ut corona justitiæ, et ex meritis : ergo loquitur de electione ad gloriam in intentione ex motivo misericordiæ, et ante omnia merita ut motiva, si quidem motivum fuit misericordia. Denique, Augustinus expresse in fine illius capituli septimi dicit se loqui de electione eorum, qui perseveraturi sunt, qui sunt solum electi. Non ergo loquitur de electione ad gratiam prout communis est reprobis, et prædestinatis, sed solum de electione prædestinatorum, quia loquitur de electione perseverantium. Quod si dicatur cum aliquibus, inter quos est

Alarcon, tract. iv, disp. II, c. vii, num. xiv et xvi, loqui quidem de electione ad ipsam gratiam finalem, quæ est perseverantia, ut clare liquet in ipso textu, sed non de electione ad gloriam in se, et in futura vita, contra est, quia perseverantia, et æterna vita, sunt necessario inter se connexa; et sic idem est eligere ad unam, quam ad aliam, et eadem inconvenientia quæ movent oppositos auctores ad negandam electionem ad gloriam ante prævisa merita, currunt in electione ad perseverantiam ultimam ante omnia merita, quia hæc est infallibiliter annexa cum assecutione gloriæ, et posita efficaci electione ad perseverantiam, non stat non sequi gloriam, quantumcumque alia defuerint; imo fortius currit in electione perseverantiæ argumentum, quia perseverantia in singulari supponit talem gratiam, et talia merita determinate, et in singulari in quibus iste perseverat. Quomodo ergo potest intelligi ista perseverantia ante omnia merita, cum sit ipsorum meritorum perseverantia, et ultima conservatio? Ergo si loquitur Augustinus de electione gratiæ in perseverantibus, et loquitur de electione per misericordiam Dei, quæ est ante omnia merita, et de illa prædestinatione de qua loquitur Apostolus, ex qua sequitur vocatio, et justificatio, quæ omnia merita præveniunt, et etiam ipsam perseverantiam finalem, quæ supponit justificationem, et vocationem: ergo evidens est loqui de electione ad regnum, et gloriam in se pro electis seu perseverantibus ante omnia merita ut motiva, si quidem dicit quod est electio per misericordiam.

VIII. Ad hæc, in loco supra allegato ex libro de gratia et libero arbitrio, c. ix, aperte dicit Augustinus quod: « Cum posset dicere Apostolus, et recte dicere stipendium jus-

titiae vita æterna, maluit dicere, gratia autem Dei vita æterna, ut hinc intelligeremus non pro meritis nostris Deum nos ad æternam vitam, sed pro sua miseratione perducere. » Ubi ut ostendimus supra, et ex ipso contextu Augustini patet, loquitur aperte de vita æterna in se ipsa, et ut condistinguitur a gratia, in qua continetur ut in semine. Et hæc æternam vitam in se dicit esse gratiam, cum possit etiam dici stipendium justitiæ (quod utique non verificatur nisi de vita æterna in se, quia gratia, quæ est semen vitæ æternæ, non potest esse stipendium justitiæ) ex eo quod Deus sua miseratione, et non meritis nostris nos perducit ad illam; quod verificari non potest de perductione, seu assecutione vitæ æternæ in executione, quia hæc in executione stipendium justitiæ est, et dicere, quod datur sine meritis, esset error: ergo loquitur de illa intentione. Nec potest verificari, quod detur sine meritis, et pro miseratione Dei, quia Deus sine meritis, et pro sua miseratione dat media, quibus ad eam perducamur, id est, ipsam gratiam. Contra enim est, quia loquitur Augustinus de perductione ad vitam æternam, de qua paulo ante dixerat quod recte posset vocari ab Apostolo stipendium justitiæ: sed collatio gratiæ, et perseverantiæ in illa non potest dici stipendium justitiæ: ergo non potest exponi Augustinus de perductione ad vitam æternam pro collatione gratiæ et mediorum. Ergo cum de eadem vita æterna dicat Augustinus et quod est stipendium justitiæ, et quod est gratia, quia Deus sine meritis et sua miseratione perducit ad illam, in primo sensu, loquitur de vita æterna in executione, quia datur ut stipendium, et præmium; in secunda intentione, quantum est ex parte motivi ad intendendum, et quod est misericordia

divina; et loquitur de intentione efficaci, qui loquitur de vita æterna, ut de facto assequenda, et de perductione ad ipsam; et sic ut est propria prædestinatorum.

IX. Huic denique locutioni adstipulantur loca alia Scripturæ, quæ etiam significant Deum ratione sui beneplaciti, et gratuitæ voluntatis, et quasi ex sorte eligere nos ad regnum, et ad salutem, ut Lucæ XII: *Nolite timere pusillus grex* (id est, prædestinati qui sunt parvus grex comparatione reproborum) *quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*: Psal. XVII: *Salvum me fecit, quoniam voluit me*: Roman. IX: *Cum nondum nati essent, nec aliquid boni vel mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui*. Quo loco Apostolum loqui de Jacob, et Esau, non in ordine ad hæreditatem temporalem, et bona hujus vitæ, sed in ordine ad æternam prædestinationem, testatur Augustinus lib. I contra duas epistolas Pelagianorum, cap. VII, et lib. II, c. VIII, et epist. CV et CVI; S. Thomas super illum locum Pauli, et est communis interpretatio inter patres, idque videtur exigere contextus ipse Pauli, qui exinde discursum dirigit ad vasa misericordiæ, et vasa iræ, quæ sine dubio sunt reprobi et prædestinati. Sed de hoc loco plenius agetur infra disp. X de reprobatione. Denique, totum hoc ad placitum diviniæ voluntatis reduci, et ad sortem, qua illa prima electio dicitur fieri a Deo, docet Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, c. XVIII, ubi versans illum locum supra a nobis ponderatum ad Ephes. I: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, etc.* quem ostendimus intelligi debere de electione ad gloriam in se, et non ut virtualiter continetur in gratia, et

similiter de electione efficaci, id est, propria prædestinatorum, et quæ cum effectu dicit ad gloriam, sic dicit Augustinus: « Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem prædestinans nos in adoptionem filiorum, etc. Fecit hoc secundum placitum voluntatis suæ, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate gloriatur: fecit hoc secundum divitias gratiæ suæ, secundum bonam voluntatem suam, quam proposuit in dilecto Filio suo, in quo sortem consecuti sumus prædestinati secundum propositum, non nostrum, sed ejus qui universa operatur. » Si ergo electio illa, de qua loquitur Apostolus, est electio ad gloriam in se, ut ostendimus, et hanc dicit Augustinus fecisse Deum secundum placitum voluntatis suæ, secundum bonam voluntatem, secundum sortem quam consecuti sumus, et secundum divitias gratiæ: ergo in illa electione locum habuit titulus gratuitæ misericordiæ, et beneplaciti divini; et consequenter, merita non antecesserunt ibi, ut motiva.

RESPONSIO AD MENTEM AUGUSTINI ET REFUTATIO.

X. Ut supra significavimus duplici via conantur aliqui respondere, vel potius eludere testimonia allata ex Scriptura, et ex mente Augustini.

Primo, dicendo quod nomine vitæ æternæ intelligitur in illis non vita æterna in se, et ut in alia vita, sed ut in semine, et virtute, sicut est in gratia. Et hanc solutionem, ut credo, sufficienter exclusimus, nec posse adaptari locis allatis ex Augustino ostendimus; sicut nec potest dici quod loquatur de electione ad gloriam in se, sed inefficaci, sicut vult omnes homines sal-

vos fieri, quæ utique electio, seu voluntas communis est reprobis, et prædestinatis. Ostendimus enim loqui Augustinum expresse de electione propria prædestinatorum, et quæ de facto perducit ad gloriam.

Altera solutio est dicendo, quod hæc loca solum convincunt electionem præcedere merita duratione, non prævisione, quia videlicet electio ad gloriam est ab æterno, et executio meritorum in tempore, et hoc modo prædestinatio ad gloriam est ante merita in re executi, sed non ante merita ut prævisa, et moventia ipsam efficacem electionem ad gloriam, quia unum ex motivis, seu rationibus efficaciter ad dandam gloriam moventibus, sunt merita, sine quibus, quidquid Deus de danda gloria cogitat, inefficaciter vult, eo modo quo omnes homines vult salvos fieri. Et juvari potest hæc solutio ex ipso Augustino lib. I ad Simplicianum, q. II, ubi versans illa verba Pauli Roman. IX: *Cum nondum nati essent ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, etc.* inter alia inquit: « Electio non præcedit justificationem, sed electionem justificatio: nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum est, quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum nisi præscientia. » Ergo sentit Augustinus quod electio non præcedit justificationem, nisi solum ratione præscientiæ, quia scilicet electio æterna est, et in mente, seu præscientia divina præcedit justificationem in re.

XI. Sane non esse mentem Augustini dari hanc efficacem electionem ante prævisa merita, illud argumento est, quia id quod Augustinus docet in libro de correptione et gratia, circa hanc electionem, et

prædestinationem, unde nostra sententia robur sumit, est illud ipsum, quod Massilienses turbavit, et ipsi maxime negaverunt, ut constat ex epistola Prosperi ad Augustinum ante librum de prædestinatione sanctorum, ibi enim dicit quod: « Juxta sententiam Massiliensium illa eligendorum, et rejiciendorum facta discretio, ut secundum quod placuit creatori, alii vasa honoris, alii vasa contumeliæ sint creati, et lapsis curam resurgendi adimere, et sanctis occasionem temporis afferre. » Unde ipsi, ut idem Prosper dicit in fine epistolæ: « Prædestinationem secundum præscientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem uniuscujusque præviderit, et sub ipso gratiæ adjutorio in qua futurus esset voluntate, et actione præviderit. » Ipsi ergo ponebant electionem, et prædestinationem post prævisa merita, non solum ut sunt a conatu naturæ, sed etiam sub adjutorio gratiæ. Hoc autem totum quod contra istam electionem secundum propositum Dei, et prædestinationem ante merita docebant Semipelagiani, Augustinus damnat ut errorem, ut patet libro de bono perseverantiæ, c. XVIII: « Neminem contra istam prædestinationem quam secundum Scripturam sanctam defendimus, nisi errando disputare posse. » Id ergo quod de electione sine meritis docet Augustinus ita docet ut certum, quod contrarium est error. Sed id quod in hac quæstione disputamus de electione Dei ante prævisa merita secundum efficacem intentionem, non est ita certum, ut oppositum sit error, nec auctores oppositi in hoc de errore notantur: ergo non est ista quæstio id quod tractavit Augustinus, et unde maxime nos firmamur in illa sententia, sed prorsus otiose illius auctoritatem in hac

parte adducimus, cum longe aliud tractet Augustinus, nempe non dari causam ex parte nostri respectu totius prædestinationis, et omnium effectuum ejus, quod negaverunt illi Massilienses, contra quos Augustinus agit damnando id tamquam erroneum. Quod vero ordine intentionis ante prævisa merita efficaciter Deus velit aliquos eligere ad gloriam in se, et postea ad gratiam, vel vice versa incipiat electionem a gratia, et terminetur in gloria, dummodo utroque modo Deus procedat non motus ex aliquo conatu nostro, aut opere naturali, aut sub gratiæ adjutorio faciendo tamquam ex merito, et motivo, nihil omnino tractavit Augustinus, sed est pure scholastica, et speculativa quæstio. Ergo adducitur extra rem Augustinus ad probandum quod electio ad gloriam efficaciter datur ante prævisa merita in sensu, quo a nobis disputatur.

XII. Nihilominus, solutiones allatæ nullo modo elevant fundamentum a nobis positum, et ex Augustino deductum.

Quod attinet ad primam solutionem, quod nomine vitæ æternæ intelligatur vita æterna, non in se, sed in semine et virtute, qualis est gratia, et fides sufficienter, ut vidimus exclusum est ex ipsis locis Augustini quæ supra ponderavimus, quæ omnino stare non possunt cum ista explicatione, cum expresse loquatur de gloria ut datur in alia vita. Et ideo non est quod immoremur in ista solutione impugnanda; amplius autem ex dicendis impugnabitur.

XIII. Contra secundam solutionem duo principaliter urgeo, quæ in dictis Augustini destruunt illam.

Primum est, quod licet sit verissimum quod prædestinatio, et electio est ab æterno in præscientia Dei,

et executio ejus in tempore, et sic præcedit dispositio, et ordinatio divina duratione ipsam executionem; tamen in ipsa præscientia, et dispositione seu ordinatione divina agnoscit Augustinus aliquid prius, et antecedens, quod in tempore prius fieri non videmus, sed posterius, et illud prius, et antecedens est electio ad gloriam in se; vel aliquid illi necessario annexum, sicut est perseverantia finalis: ergo electio efficax ad gloriam non est prior solum antecedentia temporis, sed etiam ordine intentionis.

Secundum est, quod in illa electione ad gloriam de qua loquitur Augustinus admittit fieri ex misericordia divina, et gratia, et sine meritis. In tempore autem non fit executio gloriæ sine meritis, nec ex misericordia, sed ex debito justitiæ, et distributionis præmii, et stipendii: ergo illa electio ad gloriam non solum præcedit executionem, et assecutionem ipsius duratione, sed intentione, motivo, et efficacia, sicut nos explicavimus.

XIV. Primum declaratur ex locis supra adductis, ubi ostendimus Augustinum c. VII, libro de correptione et gratia, ubi loquitur de electione ad regnum, non loqui de electione ad primam gratiam, quæ etiam solet dari reprobis, sed de speciali electione prædestinatorum, qua discernuntur a massa reproborum, quæ vel dicit donum perseverantiæ vel assecutionem ipsius gloriæ: imo ostendimus ex eodem Augustino libro de bono perseverantiæ, c. VIII, hoc donum permanendi, vel perseverandi supponere aliam priorem discretionem, qua aliqui electi præsupponuntur in Christo, et illis tantum sic electis dari hanc perseverantiam, et juxta hoc intelligit illud dictum Joannis: *Si essent ex nobis, mansissent utique nobiscum*, quasi prius præsupponatur

quod sint ex nobis, id est, sit electus aliquis in Christo ante constitutionem mundi electione propria prædestinatorum discernente eos a reprobis, ut ibi Augustinus docet. Ex quo fit argumentum, secundum Augustinum : prius præsupponuntur aliqui electi electione perseverantiæ, seu gratiæ finalis, quam detur illis prima vocatio, vel fides, et prius supponuntur electi in Christo electione propria prædestinatorum, quæ est ad gloriam, quam detur eis perseverantia ipsa : sed in executione, sive quæ temporaliter exercetur modo, sive quæ disposita est ab æterno via executionis ante consecutionem gloriæ datur perseverantia, et ante perseverantiam fides et vocatio, aliique priores effectus gratiæ : ergo in ordine intentionis datur aliqua prioritas, quæ non datur in ordine executionis, et sic non intervenit sola antecedentia durationis, qualis est inter æternam providentiam, et temporalem executionem, sed etiam prioritas intentionis in eligendo ad gloriam eaque efficax, quia propria prædestinatorum. Minor est manifesta, quia in tempore, non incipiunt effectus prædestinationis a glorificatione, vel a perseverantia finali, sed a vocatione ad fidem, et justificatione, aliisque meritis, et operibus, quibus perducimur ad glorificationem, sic enim docet Concilium Tridentinum sess. VI, c. V, initium justificationis sumi a vocatione Dei; ergo et glorificationis, quia glorificationem præcedit justificatio. Major probatur, tum ex his quæ supra late probavimus ponderando loca Augustini et ostendendo quomodo in illa prima electione in qua dicit nos electos esse ad regnandum cum Christo, capite VII de correptione et gratia, loquitur evidenter de electione propria prædestinatorum, quæ est ad

obtinendum, et assequendum regnum, vel ad finalem perseverantiam; tum etiam ex his quæ docet eodem libro, c. VI, ponderans locum illum Actorum XIII: *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*, ubi inquit: « Quis in æternam vitam potuit ordinari, nisi perseverantiæ dono? Quandoquidem qui perseveraverit in finem, hic salvus erit; qua salute, nisi æterna? » Ubi constat, quod cum illi dicantur credidisse qui præordinati erant in vitam æternam, prius ordinati supponuntur quam credidisse; et sic fides, seu actus credendi illis datus est, qui præordinati erant, non postquam crediderunt præordinati sunt: sed dicit Augustinus, quod ordinati erant non nisi perseverantiæ dono, quod utique efficacem designat ordinationem, cum perseverantia efficax donum sit, et proprium prædestinationem, quia secundum Augustinum eodem libro, c. XII, per eam homines non nisi perseverantes fiunt: ergo prior fuit in ordinatione divina perseverantia, et finalis gratia, quam credere, et actus fidei illorum qui audierunt Paulum: non autem fuit prior illa perseverantia secundum executionem, cum constet prius esse in executione credere, et justificari, quam perseverare: ergo necessario intellexit Augustinus perseverantiam finalem (atque adeo ipsam assecutionem gloriæ, quæ illi essentialiter est annexa) esse priorem in ordinatione divina ordine intentionis; et sic aliquid efficaciter potest esse volitum ordine intentionis antecederet ad prævisa merita, seu ante priores effectus, sine quibus tamen de facto non ponetur in executione; et sic non solum duratione, sed etiam intentione, et ordinatione præcedit electio ad gloriam ipsa merita, et sic vera est doctrina quam tradimus, posse aliquid esse efficaciter intentum ante illa

merita, vel opera, sine quibus in executione non fiet.

XV. Secundum vero suprapositum pro mente Augustini eruenda, explicatur ex supra dictis, ubi ostendimus Augustinum, et loqui de electione ad regnum in se, et non solum ut est in semine, seu in ipsa gratia, et quod illa electio est ex gratia, et miseratione sine meritis, et quod elegit illos per misericordiam, sicut Iudam per iudicium, quæ jam supra allata, et ponderata sunt: sed electio ad gloriam sine meritis, et ex miseratione divina, non est electio eo modo data, quo in executione datur: ergo eo modo intenta, quo ante ordinem executionis Deus intendit; et sic non solum differt electio ad gloriam, et executio in tempore, quia illa est ab æterno, ista in tempore fit, sed etiam, quia via intentionis incipit a gloria efficaciter intenta, antequam moveatur a meritis, tamquam a ratione, et motivo intensendi, licet in ipsa intentione videat illa ut effectum ex illa intentione derivatum. Minor est certa, quia gloria ut data in executione, datur per modum debiti, et coronæ: ergo non titulo, et motivo misericordiæ. Nec potest utroque titulo dari, scilicet gratuito, et remunerativo, cum ista motiva oppositionem habeant inter se, et contrarias condiciones requirant. Consequentia vero manifesta est, quia electio ad gloriam ex meritis præsuppositis, et dantibus motivum eligendi, est electio remunerativa: discernit enim unum ab alio conferendo uni quod meretur, negando alii quod non meretur: ergo si non est in Deo alia electio ad gloriam nisi ex præsuppositis meritis, non est alia electio, quam remunerativa, et præmiativa. Ubi ergo salvatur electio ad regnum, seu gloriam quam dicit Augustinus ex misericordia, ut in septimo capite de correptione

et gratia, et sine meritis, et ex miseratione, quam ponit libro de gratia et libero arbitrio, c. ix. Et ut supra ponderavimus, loquitur de electione efficaci, quia loquitur de ea, quæ est propria prædestinatorum; et sic sortitur effectum, et ad gloriam in se formaliter, et non in semine, quia loquitur de gloria, seu vita æterna, quæ ut stipendium redditur iustitiæ ut dicit hoc posteriori loco. Cogimur ergo ad dicendum quod quando loquitur de electione ad gloriam ex misericordia, et sine meritis, loquitur de electione ad gloriam ut intentam: ad eam enim intendendam, non fuit Deus motus ex meritis, sed ex sua liberalitate, quamvis hanc gloriam quam ex liberalitate profert, et proponit, non ad liberaliter nobis dandum, sed juxta agonem, ac meritum nostrum decernat, sicut qui ex liberalitate influit spectacula, et profert præmia, quæ athletis danda sunt ex iustitia. De sensu vero Augustini illo loco ad Simplicianum, unde vult juvari ista solutio, plenius dicetur infra solvendo argumenta. Modo sufficiat dicere intelligendum esse Augustinum de electione executâ, quæ cadit super bona opera, non de intenta quæ antecedit illa, et ipsa executio electionis ut futura, etiam præcedit in præscientia Dei, non solum electio via intentionis considerata.

XVI. Circa id quod dicitur de errore Semipelagianorum, an etiam hanc controversiam attigerit eorum error, existimo ipsos quidem negasse electionem Dei ad gloriam, etiam ordine intentionis ante prævisa merita, sed errorem eorum in hoc puncto non consistere quantum ad punctum de prædestinatione, in quo de errore postulantur ab Augustino. Negaverunt quidem electionem ante prævisa merita etiam ordine intentionis, et in eo sensu, quo nos poni-

mus, quia ut refert S. Prosper in epistola citata ad Augustinum de prædestinatione, sic dicebant: « Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quæ deinceps per Dei gratiam sint juvandi, mansuri sunt, præcise ante mundi constitutionem Deum et eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione, et de hac vita bono fine excessuros esse præviderit. » Ecce quomodo ad eligendum in regnum suum, dicebant supponere et prævidere Deum merita, nempe dignos electione, et bono fine excessuros, et hos prædestinasse in regnum suum. Ante prævisionem ergo dignorum non erat electio: ergo neque ante prævisa merita, quia per merita digni redduntur. Omnino autem negabant discretionem factam esse inter eligendos et rejiciendos, ita ut quidam vasa honoris, alii contumeliæ sint secundum placitum creaturis, hoc est ex gratuita, et misericordie ejus electione, quia hoc lapsis curam resurgendi adimeret et sanctis occasionem teporis afferret. In qua negatione ita universali et in affirmatione supra posita eligendi solum in regnum eos, quos Deus dignos præsciebat, manifeste excludebant omnem electionem efficacem ante prævisa merita, sive per modum intentionis, sive per modum executionis: semper enim electio dignos supponebat apud ipsos, non faciebat.

XVII. Cæterum punctus erroris eorum non erat, an ad hunc ordinem prædestinationis, et gratiæ Deus eligat incipiendo ab absoluta voluntate dandi gloriam, et ab intentione efficaci finis, an vero ex simplici voluntate finis, et gloriæ, qualis communiter ad prædestinatos, et reprobos habetur, moveatur Deus ad dandam gratiam, et præparandum merita prius quam ad dandam gloriam, supponendo quod illa

gratia, et illa vocatio, et præparatio ad merita datur a Deo omnino gratis, et nulla habita ratione meritorum, vel occasionis in uno præ alio, de hoc nihil tangit error Massiliensium, sed totus eorum error circa prædestinationem ad duo reducitur ut supra disputatione tertia diximus, scilicet pro initio gratiæ negando gratiam dari non præsupponendo aliqua bona initia, quæ non essent ex gratia, sed ex nobis, ratione quorum nunquam æqualibus meritis vel demeritis existentibus dabatur dispar donum gratiæ, vel uni præ alio. Et secundo circa finalem gratiam, scilicet perseverantiam dicebant eam dari ex meritis, nec talem esse, quod non posset nostra voluntate amitti. Unde tandem colligebant prædestinationem necessario supponere præscientiam eorum quæ facturi sumus, vel in tali occasione etiam cum adjutorio gratiæ faceremus, ut intuitu talium Deus velegeret vel rejiceret, quasi pro qualitate prævisi meriti vel demeriti. Quod vero electio divina in ipso ordine prædestinationis, et in ordine gratiæ eligendo sine meritis præsuppositis ad ipsam gratiam, incipiat hanc electionem ita gratuito, et sine meritis, quod etiam ab intentione efficaci circa finem incipiat sine meritis, an vero sola simplici finis voluntate supposita incipiat efficax voluntas ab electione ad gratiam, prorsus non tangit errorem Semipelagianorum, quamvis a fortiori ipsi negaverit intentionem efficacem ad gloriam esse sine meritis, qui electionem ad primam gratiam, et ad ultimam perseverantiam, etiam sine meritis non ponebant.

Quando ergo Augustinus dixit non posse contra istam sententiam de prædestinatione, sine errore disputari, locutus est de sententia illa de prædestinatione, quæ ejus initium, scilicet primam gratiam, et ejus fi-

nem, scilicet perseverantiam ex meritis ponebat, hoc enim contra testimonia Scripturarum dicitur. Quod vero intra istum ordinem prædestinationis factæ sine meritis incipiat Deus habere efficacem intentionem, et voluntatem circa gloriam ante merita, vel ipsa ratio efficaciam non resplendeat circa gloriam ante merita, non ut errorem impugnat aut docet Augustinus, licet vere doceat nostram sententiam.

DE MENTE D. THOMÆ.

XVIII. Hanc non obscure ex pluribus ejus locis habemus, in quibus docet electionem, et dilectionem finis præcedere præparationem mediorum, et prædestinationem taliter, quod ante præparationem mediorum sit efficax dilectio, et electio finis, non solum simplex ejus complacentia, nec solum amor finis, id est, beatitudinis secundum se, sed ut in tali determinata persona quæ eligitur præ aliis determinate ad talem finem, et postea ei providetur de mediis. Hæc autem mens S. Thomæ colligitur clare ex hac quæstione, art. iv, ex q. vi de verit. art. i, ex dist. xli, in primo sentent. q. i, art. ii. Et consistit in tribus propositionibus.

Prima est: ante prædestinationem ut dicit præparationem mediorum ad gloriam, datur delectio finis seu gloriæ in se, et electio personarum determinatarum ad illum finem, et non solum electio ad gloriam in semine, et ut continetur in gratia, sed in se.

Secunda illa electio, et dilectio gloriæ, et personarum ad illam est efficax, non communis reprobis, et prædestinatis (quod pertinet ad simplicem complacentiam) sed segregativa prædestinatorum a reprobis.

Tertia electio ad gratiam efficacem, et ad auxilia congrua, seu consecutiva finis est consequens prædestinationem, et consequenter electionem ad gloriam.

XIX. Prima propositio constat ex verbis D. Thomæ in præsentiquæstione, art. iv, ubi dicit: « Prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. » Probat hanc conclusionem: « Quia prædestinatio est pars providentiæ, et providentia est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem; sed non præcipitur aliquid ut ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis: ergo prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus velit illorum salutem. » In hac ratione expresse distinguit D. Thomas voluntatem finis a ratione ordinativa mediorum in finem: ergo a fortiori distinguit illam a voluntate dandi illa media ordinata in finem, quia voluntas non dat illa media, nisi ut regulata, et directa per illam rationem ordinativam mediorum in finem: dat enim illa rationabiliter, et ordinate: ergo supponendo rationem ordinativam: sed merita, et gratia pertinent ad media ordinata in finem, quia sunt id per quod assequimur præmium, quod est ipse finis: ergo in sententia D. Thomæ, antequam sit in Deo voluntas dandi merita, jam est voluntas de ipso fine: ergo hæc voluntas ad dandum, et volendum finem non movetur ex meritis prævisis in homine, quia merita non prævidentur in homine nisi ut data a Deo, et procedentia ex gratia; hæc autem datur post illam voluntatem finis. Et eodem modo convincitur, quod loquitur D. Thomas de voluntate gloriæ in se ipsa, non ut contenta in semine, quod est gratia: nam loquitur de voluntate

ipsius salutis, seu gloriæ, ut est finis ad quem ordinantur media, quæ sunt merita, seu gratia: si autem loqueretur de gloria, ut in semine, seu gratia, idem esset habere voluntatem de fine, seu gloria, atque habere voluntatem de gratia, seu de mediis, in quibus ut in semine continetur finis, seu gloria; et sic esset sensus quod ex præexistente voluntate finis ut contenti in mediis, seu ex præexistente voluntate mediorum, et gratiæ, in qua continetur finis, vult et ordinat Deus gratiam, seu ipsa media. Egregium dictum! Quod etiam expresse ipse D. Thomas excludit in I, dist. XLI, q. I, art. II, in fine corporis dum dicit, quod: « Non dicitur quod gratia eligitur homini, dicitur tamen quod gratia prædestinatur homini. » Ergo electio quæ præsupponitur prædestinationi non est ad gratiam, quæ est gloria in semine, sed ad ipsam gloriam in se, quæ est finis ad quem ordinatur gratia. Denique, quod hæc voluntas præexistens de fine ante ordinationem mediorum non sit sola dilectio finis, sed electio personarum ad illum. Constat ex ipsis verbis D. Thomæ: « Ad quod (scilicet ad voluntatem salutis, quam præsupponit prædestinatio) pertinet dilectio, et electio: dilectio quidem in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat: » illa ergo electio, quæ præcedit ordinationem mediorum ad finem est electio personarum determinatarum ad gloriam. Quod expressit in quæstione VI de verit. art. I ad III, ubi inquit, quod: « Electio præcedit prædestinationem; electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum, qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum, qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem; et ideo electio in propo-

sito præcedit prædestinationem. » Ergo non solum velle beatitudinem, ut sic, et quasi in abstracto, sed velle beatitudinem, ut applicatam isti in particulari præ alio, et cum segregatione ab alio qui rejicitur, præcedit prædestinationem, seu præordinationem mediorum, et consequenter præcedit merita, et gratiam, quia hæc datur per prædestinationem tamquam medium.

XX. Secunda vero propositio constat manifeste ex verbis D. Thomæ citatis, quia secundum D. Thomam illa electio ad gloriam, seu ad finem præcedit prædestinationem meritorum, et gratiæ, quæ non est communis reprobis, et prædestinatis, sed segregat istos ab illis: sed voluntas inefficax, seu complacentia simplex dandi gloriam est communis etiam reprobis, nec separat hos ab illis: ergo non loquitur D. Thomas de inefficaci electione, et voluntate, sed de efficaci. Consequentia est legitima. Minorem concedunt oppositi auctores. Majorem vero affirmat S. Thomas locis citatis, ut q. VI de verit. art. primo citato: « Electio, quæ præexigitur ad prædestinationem, est per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur, qui non in hunc finem diriguntur. » Sed infallibilis directio ad finem, et electio quæ separat ab his, qui in illum finem non diriguntur, non est communis reprobis, et prædestinatis ut de se patet: ergo non loquitur de illa electione seu voluntate communi D. Thomas. Et eodem modo dicit in hac quæstione, art. IV, loquens de eadem electione, quæ præcedit prædestinationem: « Quod electio illa præcedit in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult cum quosdam reprobat: » ergo si hæc electio est voluntas volendi quibusdam bonum præ aliis, non est communis omnibus.

XXI. Tertia propositio ex dictis

patet, cum electio ad gratiam efficacem, et ad auxilia congrua sit voluntas circa media, cum per ista auxilia, et gratiam perducatur homo ad gloriam, ut ad finem, ordinatio autem de mediis ad finem habetur per prædestinationem, quæ sequitur ad dilectionem, et electionem ad finem, ut dicit S. Thomas; ergo electio ad gratiam efficacem, et ad auxilia sequitur ad prædestinationem, et electionem ad gloriam. Unde dicit citata quæstione VI de verit. art. I, in fine corporis quod: «Prædestinatio supponi electionem, et dilectionem, electio vero dilectionem; ad prædestinationem vero duo sequuntur, scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ, quod ad vocationem pertinet.» Quare voluntas efficax collativa gratiæ efficacis, et auxiliorum non est quæ antecedit prædestinationem, sed quæ consequitur.

Cum mens S. Thomæ ita manifesta sit, adhuc eonantur illum ad se trahere, et interpretari oppositi auctores. Et assignant duplicem explicationem.

XXII. Primam, quod S. Thomas loquitur de electione ad gratiam efficacem, et perseverantiam: nam, et ipse S. Thomas hic art. V ad I, concedit electionem gratiæ, et gloriæ, non tamen dicit electionem gloriæ factam fuisse ante prævisa merita, et ante prædestinationem gratiæ. Ita p. Vasquez hic disp. LXXXIX, c. XII, num. CXI, eandemque solutionem Molina, Lessio, Becano, Valentia tribuit Alarcon hic tract. IV, disp. II, c. X. Alteram solutionem tradit ipse Alarcon ibi, non fidens priori, quod quando dicit D. Thomas prædestinationem, seu ordinationem, et amorem mediorum supponere voluntatem finis, seu gloriæ, loquitur de voluntate finis inefficaci, quæ est com-

munis omnibus, nec distinguit prædestinatos a non prædestinatis. Electio autem quam D. Thomas dicit præcedere prædestinationem, explicatur ab isto auctore, quod sit electio efficax, non gloriæ, sed mediorum ad gloriam, quod probat ex illis verbis D. Thomæ quod: «Vult hoc bonum aliquibus præ aliis, cum quosdam reprobet:» sed in sententia D. Thomæ reprobatio non est voluntas excludendi a gloria, sed negandi tantum gratiam congruam: ergo voluntas in qua distinguitur specialiter prædestinatus a reprobo, non est voluntas efficax gloriæ, sed voluntas dandi uni media efficacia, et alteri denegandi.

XXIII. Neutra explicatio sustineri potest ad mentem S. Thomæ. Et primam tandem ipse Vasquez digerere non valens, eiecit III p. disp. XXIII, c. VII, num. XCXI, dicens, sibi semper esse persuasum D. Thomam in opposita esse sententia, licet in ea disputatione, in alio sensu eum expliare contenderit. Et c. VIII, num. CIV, ait id quod dixerat de voluntate efficaci ante merita dandi vitam æternam, et salutem, hoc est omnia auxilia congrua usque ad finem vitæ in universum: «Tantum, inquit, adduximus ut quoque modo S. Thomam explicaremus, ne docere videretur efficacem electionem ad gloriam ante prævisionem meritorum.» Nos vero, inquit, neque illam voluntatem circa omnia auxilia prævenientia in universum concedimus, neque in ea disputatione ex propria sententia unquam docuimus: satis enim putamus inefficacem voluntatem circa beatitudinem per modum finis, et deinde efficaces præfinitiones circa auxilia prævenientia. Ita auctor hic a prima solutione in secundam declinans, et de D. Thomæ mente hoc tantum curans, ut quoquo modo explicaretur. Quid ergo oportet nos immorari in impu-

gnanda explicatione adeo menti s. doctori aversa, et quæ solum quoquo modo explicatio est? Sane ejus falsitas manifeste se prodit Nam s. doctor expresse in loco citato primi sentent. dist. xli, dicit: « Gratiam non eligi homini, sed prædestinari. » Et deinde docet ante prædestinationem et ordinationem mediorum præcedere voluntatem finis, id est, gloriæ, ad quam pertinet electio, et dilectio, qua vult illud bonum, seu finem aliquibus præ aliis: sed auxilia, et gratia efficax, usque ad perseverantiam, sunt media quibus perducimur ad finem, non finis ipse: ergo illa electio quæ præcedit prædestinationem, seu ordinationem mediorum, non est electio ad gratiam efficacem, et ad auxilia quæ sunt media, sed ad ipsam gloriam, quæ est finis, non ut continetur in gratia, et in mediis; sic enim est voluntas mediorum, non finis. Nec obstat locus D. Thomæ ex hoc articulo quarto.

XXIV. Ad primam ducit quod in collatione gratiæ, et gloriæ attenditur electio, non tamen dicit electionem ad gloriam fuisse ante merita, et ante prædestinationem gratiæ. Levis ponderatio. Dixerat id in corpore articuli, ad quid debebat repetere? Si enim paulo ante probaverat voluntatem finis præcedere prædestinationem, et ad hanc voluntatem finis pertinere electionem, qua tale bonum vult aliquibus præ aliis, quid clarius ad ponendum quod electio ad gloriam est ante prævisa merita, et ante electionem, seu voluntatem dandi gratiam? Itaque electio attenditur in collatione gratiæ, et gloriæ, sed ordine suo: prior ex parte finis est electio ad gloriam, sed hæc influit in prædestinationem, quæ præparatio est mediorum, et inde derivatur voluntas dandi gratiam, quæ est medium ad illum finem: actus enim præcedens

includitur virtute in sequenti, ut docet quæstione sexta de veritate, articulo primo ad primum. Unde nec dixit S. Thomas dari electionem ad gratiam, sed in collatione gratiæ attendi, quia fit collatio gratiæ in virtute electionis præcedentis ad gloriam

XXV. Secundam solutionem exclusimus supra syllogismo meo videri manifesto, ex verbis D. Thomæ composito, ostendendo secundam propositionem. Quod autem fatigatur ille auctor in explicando electionem quam D. Thomas ponit esse electionem mediorum, non ipsius gloriæ, frustraneus labor est, cum manifeste S. Thomas doceat quod illa electio præcedit prædestinationem omnibus locis supra citatis, sed prædestinatio est circa media, seu circa ea quæ sunt ordinanda ad finem, ut dicit in hoc articulo quarto et aliis locis citatis; ergo electio de qua loquitur non est electio mediorum sed personarum ad illum finem. Et expresse id docet S. Thomas, tum in hoc articulo quarto dum dicit, quod: « Electio pertinet ad illam voluntatem finis, in quantum hoc bonum vult aliquibus præ aliis; » ly autem hoc bonum, refert bonum finis, de quo paulo ante locutus fuerat: electio ergo illa est personarum ad illud bonum talis finis, non mediorum. Clarius quæst. vi de verit. art. 1: « Præexigitur etiam electio per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur. » Et solutione ad tertium: « Electio prout hic accipitur pertinet ab ipsum qui in finem dirigitur; prius autem est accipere illum, qui in finem dirigitur, quam ipsum dirigere in finem. » Quomodo ergo iste auctor potest interpretari D. Thomam de electione mediorum, cum tam evidenter loquatur de electione personarum ad finem,

seu ad gloriam? Certe aut non vidit aut dissimulavit ista loca D. Thomæ, illa autem ponderatio, quam adducit ex verbis D. Thomæ cum quosdam reprobet, etc. reprobatio autem apud D. Thomam non est exclusio a gloria, sed denegatio gratiæ congruæ, omnino aliena est a mente s. doctoris cum expresse ponat reprobationem pro exclusione a gloria. Expresse enim dicit in hac quæstione, art. III quod : « Ad divinam providentiam pertinet ut permittat aliquos ab isto fine deficere, et hoc est reprobare. » Clarius in prima ad Annibaldum, distinct. XLI, quæstione unica, art. III : « Voluntati, inquit, divinæ de salute hominum duplex voluntas opponi videtur, scilicet de contradictorio secundum quod vult aliquem non salvare, et voluntas de contrario secundum quod vult aliquem damnare. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salvus gloriæ non sit debitum humanæ naturæ, sed voluntas damnationis respicit rationem voliti in damnato, cum damnatio ex debito inferatur. » Ergo si negatio gloriæ antecedit omnem rationem ex parte voliti, datur ante negationem gratiæ. Et sic tandem D. Thomas quæst. VI de verit. articulo primo ad ultimum dicit quod : « Reprobatio directe non opponitur prædestinationi, sed electioni, qua qui eligit, unum accipit, et alterum rejicit, quod dicitur reprobare. » Sed secundum D. Thomam prædestinatio versatur circa media, et confert gratiam, electio autem circa gloriam quam vult quibusdam præ aliis : ergo reprobatio est exclusio gloriæ, priusquam sit denegatio gratiæ. Ergo illa explicatio est contraria D. Thomæ.

ARTICULUS III.

Fundamenta ex ratione.

I. Ut fundamentum hujus sententiæ aperiatur, illud præ oculis habendum est, quod in illa voluntate electionis ad gloriam, et dilectionis ipsius finis, non negamus merita futura contineri, et attingi, sed tamquam effectus illius electionis, media illius finis, non ut motiva ad diligendum finem, et eligendum unum præ alio, quasi Deus prius videat merita orta ex gratia, et ex illis moveatur ad eligendum istum ad gloriam præ illo, quia in hoc invenit merita gratiæ, non in illo. Sed dicimus quod Deus ex motivo suæ puræ misericordiæ, quam vult cui vult, et præstat cui præstat, et ex suo mero beneplacito elegit vasa misericordiæ ad regnum, et gloriam suam dandam illis ut coronam, et inde respexit merita ut effectum, non ut motivum talis electionis : hoc enim commune est omni intentioni, ut distinguitur a simplici voluntate, quod respicit finem, et vult illum, non absolute, sed relate ad media, et cum ordine ad ipsa, ita quod media non inrant ibi, ut motivum, et ut ratio prior ad finem, cum finis sit prima ratio, et id cujus gratia eliguntur media : si autem media rationem motivi indicerent, et rationem importarent volendi finem, essent tamquam id cujus gratia finis acceptaretur ; et sic non se haberent ut media, sed ut finis respectu ipsius finis, quod repugnat. Quare media inrant ibi ut effectus, seu ut quid derivatum ex fine, ita ut finis sit ratio mediorum, et id cujus gratia media sunt volita, media vero ut volita in vi finis ; et sic derivata ab ipso in genere voliti.

II. Cæterum est hic notanda valde

differentia quædam inter media quæ solum moraliter inducunt ad finem, seu perducunt, et inter media physica, quæ ipsum virtute sua assequuntur aut producunt, ex ejus indiscutione, fere tota hallucinatio in hac parte orta est. Nam media physica, et moralia in hoc quidem conveniunt, quod in quantum media volita sunt in vi finis, ita quod appetibilitas istorum derivatur ex appetibilitate illius; sed tamen in ratione perducendi ad finem, et assequendi ipsum valde differunt, quia physica media virtute sua faciunt quod faciunt, id est, virtute physica quam habent, perducunt ad finem, aut deficiunt a fine, si virtus eorum non possit usque ad illum. Media autem moralia cum solum moraliter influant, indigent rursus ad suum officium præstandum movere alicujus voluntatem ut ad finem perducatur, quia ipsa vi sua non possunt; et hoc est moraliter concurrere, scilicet ut conditio, vel occasio aut ratio quæ moveat aliquam voluntatem, ut eis positis, finem inducat, sicut merita, vel preces quæ assumuntur ut media ad dandum aliquem finem, ipsa etiam postquam media sunt, et supponunt finem cuius gratia sunt volita, imo postquam in se sunt exhibita, cum non possint ut sua physice finem ponere, debent morali modo influere, scilicet movendo, et attrahendo voluntatem alicujus ut illis positis finem inducat. Cæterum ista attractio, et motio non est per modum finis, et cuius gratia, quia merita non se habent ut finis præmii, sed ut media, aut conditiones requisitæ ut moveatur animus alicujus ad ponendum, vel inducendum præmium, et sic ubi interveniunt media moralia, v. g. merita vel preces, qui intendit, et ordinat de tali fine, et mediis, dupliciter movetur in voluntate: primo a bonitate finis, ut ab eo cuius

gratia operatur, ut ratione illius velit ponere media sive moralia, sive physica. Secundo, movetur a mediis moralibus, ut intuitu illorum non moventium ut finis, sed moventium ut media aut conditio requisita in executione, et exercitio moveatur voluntas aliqua ad exequendum, et ponendum physice finem quod non possunt facere ipsa merita vi sua physica. Itaque intuitu illorum movetur, non ad volendum, et intendendum primo finem, tamquam ista præbeant motivum ut ille finis ametur, sed intuitu illorum solum movetur, ut ad exequendum in re assecutionem finis, suppleat voluntas dantis præmium id quod facerent illa media si essent physica, scilicet physice ponere finem, quod quia merita facere non possunt, movent voluntatem præmiatoris ut faciat. Sed totum hoc est in ordine executionis: et tamen quia invenitur ibi intuitu meritorum moveri voluntatem, et moveri ad dandum ipsum finem, scilicet præmium, facile paralogizavit mens aliquorum, ut totum hoc intelligeret de fine, ut volendo, et amando in intentione.

III. His suppositis, uniamus ad tradenda fundamenta nostræ sententiæ, quæ sumuntur tum a posteriori, tum a priori, tum a speciali ratione Dei providentia, qui voluntate sua debet dare merita, et debet dare finem, non autem supponere merita, sicut princeps creatus dat præmia supponendo merita, sed facere; et sic in prima sua voluntate, implicat ab eis moveri circa finem.

A posteriori ergo ratio ex eo desumitur, quia gloria quantumcumque præsupponat merita, et intuitu illorum detur etiam ut corona, et præmium, tamen in sui assecutione dependet a conditione quadam liberaliter, et gratuito danda a Deo:

ergo non potest electio ad gloriam, etiam ut coronam præscindere ab aliquo motivo gratuito, et liberali, et habere pro adæquato motivo suæ efficaciam, et discretionis a reprobis sola merita : imo principaliter petit ex motivo gratioso, et liberali efficaciam eligendi habere, et discernendi a reprobis, si etiam positis motivis efficaciam habere non potest, neque ad effectum perducit ipsa gloria ut corona, nisi ex aliquo gratis, et misericorditer superaddito. Consequentia patet, quia in tantum electio ad gloriam incipit efficax esse, et efficaciam habere, in quantum respicit ipsam gloriam, non solum ut volitam in effectum, et per modum finis communis reprobis, et prædestinatis (ubi etiam est volita ut corona inefficaciter, et communiter omnibus proposita, si quidem etiam reprobi perdunt gloriam, ut coronam, juxta illud Apocalyp. III : *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*, quia ad hoc dicunt oppositi auctores sufficere simplicem affectum finis : sed volitam ut in effectum obtinendam et in eo in quo non communicant reprobi, sed discernuntur prædestinati a reprobis : ergo si in hoc ipso quod est de facto obtinere gloriam, et efficaciter discerni a reprobis dependet illa gloria, sic de facto obtinenda ex aliquo pure gratuito, et non ex meritis solum, manifestum est quod electio prima ad gloriam ut efficax, et ut discretiva a reprobis, non est ex meritis, sed ex aliquo pure gratuito superveniente ipsis meritis. Nec sufficit ad hoc dicere, quod dependet ab aliquo gratuito a quo oriuntur merita, scilicet a prima gratia, et auxilio, et vocatione quæ omnino gratis dantur a Deo. Non inquam sufficit, quia ista gratia, et auxilia, in quibus fundantur merita, adhuc possunt esse communia reprobis, et prædestinatis, quia

multi reprobi habent primam gratiam, et habent multa auxilia, imo et multa merita, et tamen amittunt illa, et reprobantur : ergo ex istis gratuitis donis quæ antecedunt merita, non potest sumi motivum eligendi ad gloriam efficaciter, et discernendi a reprobis, sed loquimur de illo motivo quo discernuntur prædestinati a reprobis, prout efficaciter assequuntur gloriam : si enim hoc est gratuito, et liberaliter collatum, et superadditum meritis : ergo est illa electio ut efficax ex non meritis, et gratis. Et sic eadem linea qua oppositi auctores arguunt contra nos, reciprocamus argumentum contra illos, scilicet quia ipsi ideo putant non esse efficacem electionem ante merita, quia non datur de facto, nisi ut corona, et correlative ad merita : ergo ut efficax non nisi ex meritis. Nos e contra retorquemus. Etiam positis meritis, non datur corona illa de facto, et efficaciter, et ut discernitur a reprobis, nisi ratione alicujus gratuito superadditi, et a Deo donati : ergo ex non meritis datur electio absolute, et simpliciter.

Antecedens autem hujus argumenti probatur, quia quantumcumque ponantur merita ex gratia facta, non potest dari gloria, etiam ut corona nisi apponatur perseverantia finalis, quæ ultimo introducit in gloriam, et sine qua nulla datur gloria. Sed ista perseverantia non supponitur a Deo, nec datur ex meritis, sed omnino gratis, ut contra Massilienses docet Augustinus libro de bono perseverantiæ : ergo dependet gloria ut de facto data ab aliqua conditione, et motivo omnino gratuito præter merita. Si ergo ideo dicitur electio ad gloriam non esse efficax ante merita, quia non datur de facto, nisi ex meritis, cur etiam non dicetur ex motivo gratuito Deum eligere efficaciter, quia elec-

tionem ut de facto dandam, et ut discernit prædestinatum a reprobo, non nisi ex dono gratis collato, et superaddito ad ipsa merita vult, scilicet ex perseverantia finalis?

IV. Dices primo: Perseverantiam non esse titulum ratione cuius datur gloria ut corona, sed conditionem sine qua non attingunt præmium ipsa merita: evequantur enim merita, et tolluntur, si non perseverent; sublatis autem meritis non est mirum, quod præmium non detur. Quando tamen datur, perseverantia supponitur, sed gloria titulo meritorum datur, quia ut corona datur; et sic non dicitur dari gratis, sed ex debito, licet perseverantia gratis detur.

Secundo, conceditur quod electio non ad gloriam, sed ad ipsam perseverantiam, quæ est gratia, et electio gratuita, quia donum perseverantiæ gratis datur, sicut et prima vocatio; et sic electio ad primam gratiam ex misericordia est, non ex debito, et similiter electio ad gratiam, seu perseverantiam. Et hoc non negat opposita sententia: sed tamen electio ad ipsam gloriam ut dandam de facto post perseverantiam, non est ante merita, sed supponit illam, et ex illis est, licet supponat electionem gratuitam ad ipsam perseverantiam, quæ supervenit meritis, sicut etiam supponit electionem gratuitam ad ipsam primam gratiam ex qua procedunt merita. Sic ergo concedit opposita sententia electionem ad gloriam esse ex motivo gratuito præsuppositivo, et antecedenter, quatenus supponit electionem ad gratiam, sive primam, sive finalem, quæ est perseverantia, gratis factam, sed tamen ipsa electio efficax ad gloriam, secundum quod gloria distinguitur a perseverantia, non est ante merita, sed ex illis, quia si supponit perseverantiam, quanto magis meri-

ta quæ sunt ante perseverantiam.

V. Sed contra primam solutionem instatur, quia nec nos dicimus perseverantiam esse titulum, sed conditionem dandi gloriam, requisitam tamen ut meritis gloria reddatur, et hanc non debet supponere, sed largiri gratis, et sine meritis ille qui dat gloriam, ita quod post exhibita merita, requiritur hoc donum gratuito datum, ut cum illo detur gloria: ergo est sufficiens motivum eligendi, et intendendi gratis ad gloriam, etiamsi danda sit quoad executionem intuitu meritorum. Patet hæc consequentia, quia quando Deus videt hanc gloriam dandam istis præ illis ut coronam, et intuitu meritorum, etiam videt efficaciter non posse dari illis meritis positis, nisi gratuito quodam dono superaddatur illis finalis perseverantia, quæ sine meritis datur, et ad quam immediate, et infallibiliter gloria consequitur: ergo electio efficax, et intentio dandi gloriam intuitu meritorum supponit, et prærequirit aliud motivum cæteris efficacius pendens ex mera liberalitate, et gratia Dei, nempe illudmet motivum quo movetur Deus ad dandam perseverantiam finalem, etiam post merita, et tamen non ex meritis dat illam: potest ergo similiter Deus prævidens hanc gloriam dandam ut coronam ex meritis, et volens non nisi per merita dare illam, moveri ex motivo gratuitæ liberalitatis suæ ad eligendum totum hoc simul, scilicet coronam ex meritis dandam, si quidem non sufficiunt merita ad efficacem consecutionem coronæ, nisi fulciantur gratuita donatione perseverantiæ danda ab ipsomet qui daturus est coronam illam: ergo potest ex eodem gratuito motivo habere hanc intentionem. Volo ex mea liberalitate efficacem consecutionem hujus coronæ ponere adhibendo illa quæ

ex mea liberalitate requiruntur ut gloria ista comparetur. Et hoc motivum non est ex meritis, quia illo indigent ipsa merita ut consecutio efficax sit. Ergo bene stat Deum intendere efficacem gloriæ consecutionem, et non ex meritis, licet ibi in obliquo includantur merita, quia vult finem relate ad illa, ut ad titulum ex parte personæ electæ ad gloriam, sed non ut motivum ex parte Dei pro efficacia ipsa consecutionis: licet enim merita dent titulum, sed non efficaciam consecutionis, nisi superveniente dono gratuito, ut de facto consecutio fiat. Non ergo quia perseverantia est titulus, sed quia non est titulus ex parte personæ electæ, sed conditio requisita, et a sola Dei liberalitate donanda, oritur motivum liberale ad intendendum efficaciter gratia supra merita, seu non ex meritis. Et in hoc differt electio Dei ad gloriam, ut ad coronam, et electio regis præmiantis ad sua præmia: nam rex ita proponit præmium distribuendum, quod nec merita, nec virtutem merendi, nec perseverantiam donat gratis, sed supponit, solum autem procedit ad præmia danda ex istorum omnium suppositione. Quare non est ei alia via, et motivum dandi præmium efficaciter, nisi ex vi meritorum, Deus autem non sic, sed ita dat præmium, et coronam ut iudex, quod etiam dat merita, et virtutem merendi ut prima causa, et ultra hæc omnia dat gratis perseverantiam finalem, sine qua efficaciter non datur gloria; et sic remanet ei locus habendi motivum gratuitum, et liberale dandi gloriam ut efficaciter, et in re ponendam gratis, licet respectu personæ in executione titulo meriti, et ex debito detur.

VI. Secunda autem solutio minus elevat vim argumenti; quia non stat electionem ad gratiam finalem esse gratuitam, et electionem, seu

intentionem gloriæ, ut efficaciter, et in re dandæ non esse gratuitam, seu ex motivo gratuito procedere: nam illud quo ultimo disponitur ut detur in re, et de facto ipse finis seu præmium, si præcognoscitur in intentione, potest movere præmiantem, ut illo determinetur ad ponendum in re, seu dandum tale præmium, sed Deus prævidet quod quantumcumque eliciantur merita per gratiam suam, nisi gratis, et ex misericordiasua det perseverantiam finalem, merita illa non inducunt debitum, ut exhibeatur, et ponatur de facto gloria; ergo potest nisi motivo gratuito, et liberali ad volendum totum hoc, scilicet efficaciter ponere gloriam, ut coronam intuitu meritorum dependentium a gratuito dono superaddito a Deo, ut finis ipse detur, nempe a perseverantia finali. Ubi autem merita non obligant, neque inducunt debitum nisi dependenter a gratuito dono præmiantis, qui respicit merita sic dependentia a sua gratia, et liberalitate, et tamen vult ut de facto detur gloria, ex motivo liberalitatis ad id volendum, et intendendum movetur, quia ex tali motivo, et non sine illo merita valent et inducunt ad præmium. Nec obstat quod perseverantia supponit merita: et sic volens gloriam dare intuitu gratuito perseverantiæ, a fortiori intuitum meritorum, super quæ cadit perseverantia. Non inquam obstat, quia supponit merita ut significantia personam quantum est ex se, sed non sufficienter inducentia præmiantem ad realem exhibitionem præmii, nisi dependenter ab aliquo a se dando gratuito, id est, a perseverantia. Ergo voluntas decernens dare præmium hoc de facto, et in re absolute moveri debet ex motivo aliquo gratuito, sine quo ipsa merita non sufficienter inducunt, etiamsi dignificent personam, quia

possunt deficere, et non perseverare. Merita autem perseverantia usque ad finem aliquid includunt præter rationem debiti, et meriti, scilicet gratuitum donum perseverantiæ ab ipsomet præmiante liberaliter collatum, et sine ipsa gloria etiam im præmium non datur: erga in ipsa collatione liberali talis doni, quæ est ultima conditio ad assequendam gloriam habet Deus sufficiens motivum gratuitum, et liberale ad intendendum dare gloriam efficaciter, et in re, quantumcumque merita supponat, aut ex tali voluntate derivari videat tamquam effectum voluntatis suæ, quia hoc gratuitum donum perseverantiæ etiam ipsa merita afficit, ut de facto gloria exhibeatur, licet posita perseverantia, ipsa gloria in re, non gratuito, sed ut corona justitiæ reddatur meritis habentibus perseverantiam ex libertate Dei. Quod ex sequentibus ratione amplius confirmabitur.

VII. Secundo ergo probatur ex speciali modo providentiæ divinæ, quæ ita universalis est, quod nihil præsupponit ex parte creaturarum, sed omnia causat, et ita non solum dat gloriam, ut præmium, sed etiam dat merita ipsa, et virtutem ad meritum; quæ est gratia, quod non invenitur in rege creato dante aliquid in præmium, quia ad ipsum non pertinet dare merita, aut virtutem, et valorem merendi, sed supponere, et illis suppositis, ex debito tenetur dare præmium. Unde in ipso non est mirum quod intentio efficax dandi præmium non possit intelligi, nisi suppositis meritis, quia non potest agens creatum intendere aliquid efficaciter, nisi supponendo causas a quibus dependet res illa in esse, et non est in manu ejus tales causas ponere, sed aliquas debet supponere, et ex suppositione illarum, seu dependenter ab illis effi-

cacem habere potest voluntatem, quia est efficacia imperfecta, et dependens a causis, non summa, et a qua cæteræ causæ, et media dependent.

Cæterum Deus habet summam, et universalissimam providentiam, non dependentem ab aliquibus causis, et mediis, sed a qua omnes causæ, et media dependent: ergo etiam ab ipso dependet gloria ut finis, et corona, et merita quæ ordinant, et deservitur ad faciendum debitum illum finem, ita quod ipsum debitum non supponitur a Deo, sed causatur, ideoque ipse sibi constituitur debitor, non ab aliquo præsupposito obligatur: *Quis enim prior dedit illi, et retribuetur ei.*

Quare appositissimum exemplum ad hoc explicandum, et intelligendum est, si quis haberet triticum ad vendendum, et non vellet illud dare, seu vendere, nisi exhibita pecunia, tamen ipse etiam daret pecunias, et non nisi ab ipso habere eas possent illi qui emunt triticum: in hoc casu possessor tritici intendens vendere triticum ad vendendum nihil aliud intenderet, in rei veritate, non videretur posse habere efficacem voluntatem dandi illud ante visam ipsam pecuniam, quia non nisi per illam movetur ad dandum triticum de facto, et in re: sed si ulterius intenderet vendere triticum pecuniis a se donatis ipsis emptoribus, certe necessarium erat in tali homine collocare motivum gratuitum, ex quo moveretur, et vellet exhibere tale triticum, quia si ipsemet debet dare pecunias, ut ematur a se, nec aliter potest emi, nisi ipse det pecunias, æquivalenter est donare triticum; et sic motivum ejus debet esse gratuitum, quo primo moveatur ad illud negotium, sicut cum Joseph fecit reponi fratribus suis pecunias quas detulerant ad emendum triticum in ore sacco-

rum, virtualiter, et æquivalenter voluit illis donare triticum ipsum, licet inter pecuniam quam dederunt, et triticum voluerit servari illam formam venditionis. Si ergo Deus vult dare gloriam ut coronam, et cælum ipsum proponit ut vænale, sed tamen totus valor quo illud emimus, et merita, et gratiam debet ipsemet donare, ita ut quando coronat merita nostra, non coronet nisi dona sua, ut Augustinus inquit, virtualiter vult donare cælum, quia intendit illud dare ex meritis, non quomodo cumque, sed dandis a se ipso. Ergo bene stat quod intendat efficaciter tamquam finem dat gloriam ut coronam, et ut præmium ex meritis, et tamen merita non se habeant ut motivum intendendi, sed ex gratuita voluntate intendat dare gloriam quasi ex motivo, quia licet in executione non nisi intuitu meritorum danda sit, tamen quia ista merita ex donatione Dei derivanda sunt, non potest intendere gloriam efficaciter, nisi ex motivo æquivalenter, aut superiori modo gratuito, quia vult dare gloriam ex meritis a se donandis, et consequenter, ut terminatur ad gloriam supponit motivum gratuitum proponendi illam ut per talia merita dandam; et sic respectu Dei omnis justitia, et omnis ratio debiti tandem debet reduci ad aliquod gratuitum, et ex sola bonitate seu dependens, quod est radix debiti et justitiæ, ut recte S. Thomas advertit 1 p. q. xxi, art. iv. Et in hoc maxime fundatur, quod id quod Deus dat ut præmium, et debitum, habet radicem in aliquo primo motivo omnino gratuito, quia totum dat, et merita ipsa et præmium.

VIII. Formetur ergo sic argumentum: Gloria ut danda ex meritis a Deo donandis est objectum alicujus volitionis efficacis, et non procedit ex meritis tamquam ex motivo, sed

ex aliquo motivo anteriori, et superiori, licet in executione detur ex meritis: ergo ex motivo gratuito in ordine intentionis. Consequentia patet, quia non est aliquod motivum divinæ voluntatis, nisi vel ex debito, vel ex misericordia et gratis: ergo si in illo objecto volendo, et intendendo Deus non procedit ex meritis, ut ex motivo, non procedit ex motivo per modum debiti (nec enim est alia ratio debiti, quam ex meritis) ergo procedit ex motivo gratuito et misericordiæ. Major probatur, quia illud objectum est ponibile in re, et de facto obtinendum: hoc enim exprimitur dicendo: Gloria danda ex meritis a Deo donandis: sic enim in re ponitur, et de facto datur: ergo est objectum volitionis efficacis: illud enim est objectum efficacis voluntatis quod respicitur ut de facto ponendum. Minor vero probatur, quia licet ipsa gloria quando in executione datur de facto homini, detur illi intuitu suorum meritorum, tamen quando Deus vult illam exhibere ex meritis a se donandis, æquivalenter vult illam donare in effectu, et coronare dona sua: ergo debet uti aliquo motivo gratuito, licet habeat homini dare meritum; et sic ex parte sua Deus uti debet motivo gratuito ad efficacem volitionem illius objecti, prout comprehendit totum hoc, scilicet gloriam dandam ex meritis a Deo donandis, sicut qui haberet illam voluntatem: Volo triticum meum vendere pecuniis a me donandis, indigeret motivo gratuito, quo impelleretur ad sic volendum proponere de facto triticum suum: hæc enim voluntas etiam prout efficaciter tangit triticum, et exponit, et illa prout vult sic exponere gloriam, non potest moveri nisi aliqua ratione pure gratuita ex parte volentis.

IX. Dices: Movetur ipsa donatione gratuita meritorum; et sic prius

vult gratis merita donare, et eligere ad gratiam, inde vero vult gloriam intuitu meritorum, sed quia sunt merita donata a Deo, hoc refunditur in ipsammet gloriam, ut intelligatur dari gratis, et gratuito motivo in sua radice, quia radix ejus, quia est gratia, et merita inde orta dantur a Deo gratis, non vero quia ipsa in se efficaciter volita antecederet ad merita.

Sed contra, quia illa gratuita donatio meritorum, et gratiæ datur a Deo determinate pro aliquo præmio in ordine ad quod dantur merita: nec enim dantur prius a Deo illa merita absolute, et sine respectu ad aliquod præmium, et postea Deus videns illa, assignat illis præmium, sed quando dat illa merita gratis, in ordine ad aliquod præmium determinatum, et donat et destinat: ergo non potest illa gratia, et illud meritum esse efficaciter volitum, nisi supponat efficaciter esse volitum, et propositum in præmium id quod per tale meritum consequendum est. Patet consequentia, quia meritum datur isti in particulari potius quam illi, ut iste consequatur præmium potius quam ille (loquimur enim de electione ad gratiam, et ad merita, quæ est propria prædestinatorum, et discernit illos a reprobis) sed istud meritum datur ut efficaciter determinatum, et destinatum ad talem determinatam gloriam in isto subjecto, et non ad gloriam in communi: ad hoc enim non datur efficax voluntas: ergo non solum debet supponere gloriam esse volitam in communi, et secundum quod proponitur communiter reprobis, et prædestinatis, sed in particulari, ut pertinet ad istud subjectum in tali vel tali determinatione, et mensura: ergo non solum debet supponi gloria ineffaciter volita, et in communi ut proponitur reprobis, et prædestina-

tis, sed ut determinate, et efficaciter assequenda ab isto: sic enim est id ad quod destinatur, et determinatur tale meritum de facto. Non ergo movetur Deus ab ipsa donatione meritorum gratuita ad volendum istam determinatam gloriam huic subjecto, sed ante ipsam donationem meritorum debet supponi determinata gloria huic subjecto volita, si quidem merita donantur cum ordine, et destinatione ad illam, et non ad illam in communi, et ut ineffaciter est volita, et proposita reprobis, et prædestinatis: sic enim non consideratur ut assequenda, nec ut determinate dando, sicut debet considerari quando respicitur a meritis huic prædestinato datis, et ad assequendam gloriam huic subjecto destinatis. Ergo antecederet ad merita habet Deus in se motivum volendi illam gloriam ut proponendam in præmium, et exhibendam de facto meritis a se donandis, sicut qui vult dare pecuniam suam ut ematur triticum a se, prius destinat triticum ad vendendum, non vero movetur pecuniis a se donatis ad vendendum illud, quia pecuniæ eo intuitu dantur ut illis ematur triticum, alias non darentur: ergo prius est etiam Deum velle proponere cælum vænale isti, et in præmium care, etiamsi mereatur illud meritis a Deo donatis, et quia videt ex se merita non habere, movetur ad dandum ei gratis merita ut pretium emendi, et merendi cælum; non autem ipsius meritis movetur ad volendum cælum illi proponere, et dare vænale. Motivum autem quo proponitur aliquid emendum pecuniis ab ipso venditore donandis, vel meritis a præmiatore donandis, est motivum gratuitum, quia æquivalenter est dare gratis in ordine ad Deum, licet inter ipsum præmium, et meritum respectu hominis servetur fo-

ma justitiæ, ut supra dictum est disputatione sexta; ergo ex motivo gratuito antecederet ad merita, et ad motivum ex debito movetur Deus ad intendendum efficaciter gloriam, et eligendum determinate istud ad illam.

X. Tandem ratio a priori hujus veritatis est ea quam tradit S. Thomas in præsentī quæstione, a. iv, et reducitur ad hanc formam: Merita quibus prædestinatus assequitur gloriam, serviunt ut media, quibus tenditur ad gloriam, ut ad finem: ergo debent esse provisa, et præparata a Deo, sicut media providentur, et præparantur ad aliquem finem. Hæc consequentia est manifesta; et antecedens non potest negari, quia merita non quærentur propter se, sed propter præmium, et præmium quod est merces meritorum est ultimum quo adepto cessant merita, et denique gloria ipsa est finis ultimus, et pertinet ad felicitatem ultimam, dicente Concilio Tridentino sess. vi, cap. vii, quod: « Finalis causa nostræ justificationis est gloria Dei, et Christi, et vita æterna, » ergo ipsa vita æterna exercet respectu gratiæ, et meritorum causalitatem causæ finalis, merita vero pertinent ad hanc viam, qua tendimus ad illam felicitatem, ut ad ultimum finem: ergo merita se habent ut media, quibus tendimus ad gloriam ut finem. Rursus est secunda consequentia: Quæcumque media eliguntur, et præparantur ad aliquem finem, oriuntur, et derivantur ex intentione, et volitione efficaci talis finis, nec sufficit inefficax: ergo merita quæ se habent ut media ad gloriam, ut ad finem, oriuntur, et derivantur ex intentione efficaci talis gloriæ, nec sufficit inefficax ejus voluntas: ergo antecederet ad merita provisa, et præparata, et electa datur intentio efficax volitiva gloriæ; et sic ex mo-

tivo gratuito, quia si non est illud motivum in vi debiti, oportet quod sit in vi gratuiti. Hæc ultima consequentia manifesta est, quia si prærequiritur, et antecedit volitio efficax finis volitionem meritorum: ergo ante volitionem meritorum datur finis efficaciter volitus: ergo non possunt merita esse motivum illius volitionis finis, si quidem antecedit illa, nec finis intenditur propter merita, sed exhibetur in re propter merita: ad intendendum enim non requiritur titulus, sed ad dandum: ergo si intenditur efficaciter ante merita, efficax illa volitio non est ratione meritorum. Prima vero consequentia est manifesta ex antecedenti, quia merita, ut ostensum est, sunt media respectu gloriæ ut finis: ergo si omnia media supponunt efficacem volitionem finis, etiam merita eam supponunt. Antecedens ergo probatur. Media non possunt esse volita sine præcedente intentione aliqua finis: sic enim non essent volita per se ex intentione, sed casualiter, et per accidens: illa enim sunt casualiter, et per accidens volita, quæ non ex intentione alicujus finis, nec alicujus gratia fiunt. Nec sufficit quod iste finis sit inefficaciter volitus, sed debet esse volitus efficaciter, quantum est ex vi finis: nam finis inefficaciter volitus est ille cum quo bene compatitur frustratio effectus, et non electio mediorum, imo de se non inclinatur ad providenda, et eligenda media, quia de se non est volitus ut de facto ponendus; sed tantum per simplicem complacentiam amatur, solum autem movetur voluntas ad eligenda media pro aliquo fine, quando consideratur vel judicatur ut assequendus, sed nunc sufficit nobis, quod ille finis sit inefficaciter volitus, cum quo compatitur non electio mediorum, et frustratio assecutionis finis: ergo si

eligantur media, et consequantur effectus, non erit per se in virtute talis voluntatis finis, sed omnino per accidens, et casualiter. Patet hoc, quia illud sequitur per accidens ex aliquo, et non per se, quando cum illo æque bene compatitur sequi effectum, vel non sequi: sic enim non habet connexionem per se cum illo: ergo ut per se sequatur, et non per accidens, aut casualiter, indiget alia voluntate, seu alio principio habente connexionem per se cum tali effectu, seu electione: ergo indiget quod extrahatur a linea inefficacis volitionis, et transeat ad efficacem, eo modo quo finis efficaciam habet in sua linea ad movendum efficiens, quia quamdiu manet intra terminos inefficacis volitionis, quidquid ex illa sequitur, non per se, sed casualiter, et per accidens sequitur, quia æque bene oppositum stat cum illa voluntate, si quidem non habet per se connexionem cum illa.

XI. Urget amplius hoc argumentum in Deo, quia cum sit principium universalissimum omnium causarum, et effectuum, nihilque accadat sine ejus voluntate, si habet inefficacem voluntatem circa aliquem finem, ideo est, quia ejus assecutionem non vult; quod patet manifeste, quia illa est inefficax voluntas, quæ non habet effectum, nec de facto illum respicit, sed non habere effectum est ex aliqua ratione, et causa impediente, aut inducente oppositum: ergo hoc ipsum debet nasci ex voluntate Dei, quia sine ipsa nulla causa, et nulla ratio posset impedire aut inducere oppositum; habuit ergo Deus voluntatem ne fieret effectus: ergo non potuit intendere efficaciter ut fieret, nec ejus assecutionem velle, alias vellet duo contradictoria, scilicet assecutionem, et non assecutionem. Voluntas ergo inefficax non solum

in Deo est illa cum qua compatitur frustratio effectus, vel negatio electionis mediorum, sed etiam est illa, quæ de facto habet adjunctam voluntatem, ne fiat effectus, seu ut impediatur, aut si non habet adjunctam talem voluntatem: ergo vel vult ut de facto fiat, et non habet voluntatem impediendi; et sic nihil ei deest ut sit voluntas efficax, vel abstrahit ab hoc quod est de facto fieri, vel non fieri, et solum habet simplicem complacentiam de bonitate objecti, qualem dicunt oppositi auctores habere de creaturis possibilibus. Si de facto habet adjunctam voluntatem ne fiat effectus, et ut impediatur: ergo si effectus fiat, et eligantur media, contra ejus voluntatem fit; et sic non solum erit præter ejus intensionem, et casualiter, sed etiam contra ejus voluntatem, quod repugnat. Si habet voluntatem ut de facto fiat, et voluntatem ut non impediatur, est voluntas efficax, cum tendat ad effectum de facto sine ullo impedimento. Si abstrahit ab eo quod est de facto poni, vel impediri, aut non poni, et solum est simplex voluntas, sicut de possibilibus: ergo si ex tali voluntate sequitur electio mediorum, et effectus consequitur, non per se, sed casualiter, consequetur. Patet consequentia, quia volitio simplex non intendit consecutionem de facto: ergo si sequitur, per accidens ad illam voluntatem sequitur: illa enim non habet connexionem per se cum illo effectu, nec intendit consecutionem de facto, nec agit de illa: ergo si consecutio sequitur, præter illius voluntatis intensionem sequitur: ergo vel aliam voluntatem habet Deus intentivam hujus consecutionis per se, et efficaciter, et sic in illa habemus intentum, vel nullam habet intentivam hujus consecutionis; et sic effectus ille accidit casualiter, et per accidens res-

pectu Dei, quod nefas esset dicere. Quare hi auctores, qui solum ponunt inefficacem voluntatem finis sufficere, totam vero efficaciam constituunt in effectu futuro, et denominatione extrinseca, quæ inde resultat, consequenter ponunt efficaciam non nasci per se, id est, ex connexione causæ, seu intentionis dirigentis cum effectu, quia finis ille sic inefficaciter volitus non magis connexionem habet cum positione effectus, quam cum opposito: solum ergo efficacia sumitur ex eventu secuto ex parte effectus, non ex connexionem per se cum directione causæ, sequitur ergo per accidens.

XII. Mirum est quantum hoc argumentum torqueat adversarios. Et primo occurrit Molina I p. q. XXIII, a. v, disp. I, membr. VII, §. Ad fundamentum, dupliciter. Primo, quod licet in his qui ordine quodam volunt finem, et media, prius velint finem, quam media, in Deo tamen non ita contingere, sed simul velle finem, et media, præsertim in hac materia prædestinationis. Secundo, occurrit, cum qui vult finem, non sibi, sed alteri, non prius velle illum absoluta voluntate, quam prævideat merita ejus, et media quibus perventurus est ad illum: qui enim vult alicui præmium, potest quidem prius velle illud voluntate conditionata, alteri si ille merita habuerit, non tamen potest absolute, et efficaciter velle illi præmium, nisi visis ejus meritis. Et qui vult operario denarium diurnum per modum mercedis dare, potest quidem prius quam ejus laborem videat conditionate velle dare mercedem si ipse laboraverit, sed non absolute, nisi viso labore.

XIII. Secundo, p. Vasquez hausit hanc secundam solutionem Molinæ; respondet enim disputatione illa LXXXIX, c. XIII, quod ad assequen-

dum finem sibi prius habet quis voluntatem efficacem circa illum, quæ est prior omni voluntate mediorum. Ad volendum autem finem alteri, non est necesse quod præcedat voluntas efficax, et absoluta de fine, sed sufficit quod præcedat simplex desiderium de tali fine, tamen absoluta, et efficaci voluntate non decernit finem dare, nisi prævisis meritis, vel mediis talis hominis ad finem, sicut patet in eo qui proponit præmium certantibus, qui etsi desideret amicum aliquem victorem evadere, et ei ob hoc tribuat meliora arma, aut instrumenta, quam alteri, non tamen absolute, et efficaciter decernit dare illi præmium in ratione præmii quam postquam victoriam ejus spectaverit. Similiter qui vult filium suum doctorem evadere, potest ex illo desiderio moveri ad hoc ut ei præbeat studiorum subsidia, non tamen illud primum desiderium in patre efficax est, quia non subest ejus potestati filium doctorem evadere; imo addit Vasquez quod voluntas Dei erga prædestinatos ante prævisa merita etiam in ratione simplicis affectus non est major erga prædestinatos, quam erga reprobos, sed omnibus æqualis est, nec vult illis nisi gloriam ex vi illius affectus, talem vero, vel tantam gloriam solum vult juxta mensuram gratiæ, et meritorum. Et sic ex æquali voluntate simplici, et inefficaci circa gloriam movetur Deus ad danda feliciora auxilia prædestinatis quam reprobis, et meliora merita, et ibi incipit discriminari voluntas, et esse major circa prædestinatos.

XIV. Tertio, p. Arrubal hic disp. LXXIII, c. I, respondet volitionem mediorum non subordinari necessario voluntati efficaci ipsius gloriæ, sed ex alio fine posse procedere, scilicet ex amore quem Deus habet ad se, ratione cujus vult dis

tribuere gratiam, et merita alicui. Quod vero etiam habeat voluntatem efficacem dandi illi gloriam, non est necesse, quia talis finis licet sit perfectio hominis, non tamen est perfectio volitionis divinæ, et ita non pendet per se volitio mediorum conducentium ad illum finem ex volitione efficaci talis finis. Addit disp. LXXIV, cap. II, non sufficere efficaciam decreti intendentis gloriam ante præscientiam meritorum ut concurret ad executionem gloriæ, sed requiri insuper aliud decretum quod det efficaciam pro executione, et hoc debet esse ortum ex præscientia meritorum, quia non potest dari gloria per merita nisi supponatur eorum præscientia, quia merita non movent nisi in genere causæ moralis, et consequenter media cognitione sui.

P. Suarez lib. I de prædestinatione, c. VIII, n. XLVIII, cum late probasset sententiam S. Thomæ de electione efficaci ad gloriam per absolutam intentionem antecedenter ad merita, tandem in solutione rationis dubitandi a principio, eo devenit ut diceret intentionem illam et decretum dandi gloriam non esse intrinsecæ, et quasi physice necessarium ut homines possint salutem æternam consequi, quia alias non sic electi absolute salvari non possent, quia talis electio non est in eorum potestate, et arbitrio. Similiter non est necessaria tamquam voluntas præbens ipsa auxilia et concursus necessarios ad bene operandum, quia non versatur illa electio circa hæc objecta; nec est necessaria tamquam voluntas præsupposita ad danda ista media, quia sufficit simplex, seu conditionalis affectus antecedens, et illa objecta habent in se unde amari possint. Quare solum tale decretum, seu intentionem dicit esse convenientem, seu necessariam ex parte Dei pro-

videntis et volentis ad præparandum, et disponendum omnia quæ pertinent ad cœleste regnum, sicut non est physice necessarium ad ambulandum, ex hac, vel illa intentione moveri, est tamen conveniens ex parte hominis quod id ex honesto fine fiat efficaciter volito. Ita ex hac doctrina Suarez videtur suam derivasse solutionem Arrubal.

XV. Quarto, p. Lessius ubi supra disputatione de prædestinatione respondet Deum ex intentione gloriæ non applicare media efficacia ex vi prædictæ intentionis, sed quod efficacia materialiter se habet respectu talis volitionis antecedentis : hoc enim satis est ut media sint volita propter finem, et ex intentione finis. Addit secundo, quod finis, et præmium non est necesse quod sit volitus efficaciter ante media per quæ consequitur, id est, ante merita, quæ est solutio Molinæ, et Vasquez. Et tertio dicit, quod ante merita prævisa est volita absolute beatitudo in communi, in particulari autem, ut applicata huic singulari, v. g. Petro, non est volita ante prævisa merita nisi conditionaliter.

Posset denique dici, quod efficax intentio gloriæ, et merita præcedunt se ad invicem in diverso genere causæ : nam electio ad gloriam præcedit electionem mediorum in genere causæ finalis, sed media ipsa, seu merita præcedunt in genere causæ dispositivæ et materialis efficacem electionem ad gloriam, quatenus reddunt personam habilem, et dispositam, ut ei detur gloria, sicut reprobatio, ut punitio, supponit peccatum quod reddit hominem poena dignum, ut autem exclusio a regno præcedit permissionem peccati in genere causæ formalis. Quæ doctrina tradi videtur a D. Thoma qu. VI de verit. art. II ad II, dum inquit, quod : « Prædesti-

natio respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat, vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur. » Potest ergo in genere causæ dispositivæ meritum ex parte nostra præcedere prædestinationem ad gloriam. Quod etiam expressit in hac quæstione art. v, in corpore, dum inquit : « Nihil prohibere, quod aliquis effectus sit ratio, et causa alterius, posterior quidem prioris secundum rationem causæ finalis, prior vero posterioris secundum rationem causa meritoriae, quæ reducitur ad dispositionem materiæ, sicut si dicamus, quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis. » Quid clarius ? Præcedunt ergo merita præordinationem ad gloriam secundum genus causæ dispositivæ, et materialis in sententia S. Thomæ.

XVI. Contra solutiones istas, stat solida ratio facta a nobis, quæ est fundamentum ipsum D. Thomæ in hac quæstione, art. iv et qu. vi de verit. art. 1. Et quidem primam solutionem Molinæ rejicit bene p. Suarez lib. 1, de prædestinatione, c. viii, tractando primam opinionem, et c. xiii, num. vii, quia vel debet negare Molina in universum omnem distinctionem, et ordinem prioris et posterioris in decretis divinis circa quamcumque materiam, vel nullum habet fundamentum ut negetur in isto negotio prædestinationis. Negare in universum istam distinctionem est contra communem sensum theologorum, ut tractavimus supra disp. v, art. 1, eo quod ista signa, et prioritates non tenent se ex parte ipsius actus divini, sed ex parte objectorum, inter quos dari ordinem, et prius ac posterius negari non potest, nisi qui negaverit inter objecta a Deo vo-

lita unum esse causam et aliud effectum, unum esse finem aliud medium, et ex uno ad aliud derivari causalitatem, et ordinem, ratione cuius dicitur Judith. ix : *Tu Domine fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.* Ergo fundamentum est ad distinguendum prius et posterius in cogitatione, seu decreto Dei, non ex parte divini actus, sed ex parte rerum ordinarum a Deo. Ratione cuius etiam communiter docent theologi Christum Dominum prius esse prædestinatum, quam reliquos, quia reliqui electi sunt in ipso, ut dicitur ad Ephes. 1, et de ipso in capite libri scriptum est, quod de Christo dictum esse interpretatur Apostolus Paulus ad Heb. x ; ergo negari non possunt ista instantia seu prioritates in decretis divinis ex parte objectorum, quæ a decretis connotantur. Quod si semel admittuntur, non est cur negentur in electione ad gloriam, et præordinatione mediorum, non respectu finis, tum inter se, quia in istis invenitur ordo, et causalitas, et prius et posterius ex parte objectorum, cum unum se habeat ut finis, alia ut media, et unum medium sit propinquius alteri, et agat in virtute, et coordinatione alterius. Et licet unum istorum sit connexum cum alio, nec possit unum in re poni sine alio, tamen unum non est formaliter aliud virtualiter, et causaliter includit aliud, seu derivat aliud ex se, unde potest voluntas efficaciter attingere unum efficacia intentionis formaliter, et efficacia executionis virtualiter; quod sufficit ut in alio posteriori intelligatur attingi formaliter.

XVII. Contra secundam solutionem Molinæ quæ est etiam solutio Vasquez instatur manifeste, quia quando positio mediorum, et assecutio finis non est in potestate ali-

cujus pro ea parte, qua non est in sua potestate, non est efficax perfecte, et adæquate, sed conditionate, et dependenter; et sic non mirum quod ex illo capite non oriatur illa mediorum dispositio ex efficaci voluntate finis simpliciter, et perfecte licet absolute efficax esse possit, quatenus etiam id quod est in potestate alterius assequi intendit, vel precibus, vel suasionibus, aut aliis remediis quibus potest. Et sic potest efficaciter intendere, quatenus fertur in rem ut assequendam, et ad ejus assecutionem media disponit. Cæterum si id quod per alterius voluntatem exequendum est, sit dependens a voluntate, quæ totaliter, et omnibus modis est in manu mea eam immutare, et inclinare, et potestatem alterius possum movere non minus quam propriam, in tali casu perinde erit quod res assequenda dependeat a voluntate alterius, vel solum a mea, quia æque bene est in potestate mea voluntas, et potestas alterius, quam propria. Sic autem est quod voluntas creata, etiam ut libera, et omnis potestas creata non minus est in manu Dei, quam propria voluntas, quia ut dicitur Prov. XXI : *Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit vertet illud*, et idem est de voluntatibus omnium hominum : « Quia magis habet Deus in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas, » ut dicit Augustinus lib. de correptione et gratia, c. XIV. Ergo otiose affert Vasquez, et Molina doctrinam illam de eo qui intendit finem ut assequendum per alium, cum respectu Dei non minus sit in manu ejus quod exequendum est per meam voluntatem, quam per suam : « Cum possit de voluntatibus hominum quod voluerit, quando voluerit facere, habens humanorum cordium inclinandorum quo voluerit omnipotentissimam potestatem, » ut Augustinus dicit. Et

sic potius retorquetur argumentum, quia si in his quæ a propria voluntate dependent, et in manu nostra sunt, prius est finis efficaciter intentus, quam prævisa sint media : ergo cum voluntates hominum sint in manu Dei, multo magis quam in propria, potest Deus etiam respectu illorum finem intendere efficaciter ante prævisa media. Unde ad exempla Molinæ dicitur, quod ille qui vult alteri dare præmium, et qui vult mercenario dare denarium ob diurnum laborem, si in manu ejus sit dare illi victoriam, et vires, et instrumenta, et isti facultatem, et voluntatem laborandi diurno labore, bene potest intendere illud præmium, et hanc mercedem efficaciter ut finem, et deinde in ordine ad illum consequendum merita et laborem tribuere quia totum hoc debet esse a Deo. Si ergo in his quæ Deus se solo facit, potest primo intendere finem, et deinde media, et utrumque efficaciter, quia totum ab eo, similiter quia in gloria, et in meritis, in mercede, et labore diurno totum a Deo est, et non minus in manu ejus movendo, et inclinando, et trahendo voluntatem creatam, quam si se solo faceret : ergo potest eodem modo utrumque efficaciter intendere, primo gloriam ut finem deinde merita, quia illa vult ut danda a se, et non solum a voluntate alterius exequenda, sed etiam a se derivanda.

XVIII. Ad exempla autem p. Vasquez eodem modo respondetur. Nam de eo qui vult alteri præmium, etiam si desideret ipsum evadere victorem, jam diximus quod si in manu, et potestate ejus qui proponit præmium est dare alteri vires, industriam, fortunam, cæteraque omnia requisita, ut mereri possit præmium, ita quod non solum præmium, sed et meritum, et victoriam dare possit, talis bene potest ante

merita prævisa intendere ei dare præmium virtualiter volendo dare illi meritum ex vi talis intentionis, eo quod merita illa non debet ipse præmiator supponere, sed largiri, unde potest absolute intendere dare præmium ex motivo suæ largitatis, qua istum eligit, ad tale præmium consequendum, obligando se ex vi talis intentionis, et voluntatis ad dandum ei ipsa merita, et quidquid ad merendum requiritur. Quod non currit in hominibus, qui possunt proponere præmia danda certantibus, sed non possunt dare ipsa merita, et ideo supponere ea debent, non causare; et sic non possunt habere mentionem efficacem dandi præmium nisi suppositis meritis, quia ab eis merita causanda non sunt. Similiter qui intendit filium suum doctorem evadere, et ideo ministrat subsidia ad studium, bene posset habere efficax propositum et intentionem ut doctor evaderet, si in ejus potestate esset ministrare illi ingenium, applicationem, intelligentiam, et voluntatem addiscendi, quia vero ista non sunt in manu ejus, non intendit nisi ea quæ potest, ea autem quæ non potest, efficaciter non intendit per se, sed per alios procurat : si vero per se omnia illa posset, licet exequenda per alios, quia in manu ejus est quidquid alii faciunt, utique etiam illa intendere posset efficaciter, et ex efficaci ejus intentione derivaretur, quia ab eo causandum esset, et non supponendum. Si ergo isti auctores fatentur, quod quando finis assecutio non pendet ab alio, potest ab eo intendi efficaciter ante prævisa media, quia in manu ejus est ponere illa, et assequi finem : et constat quod respectu Dei, qui omnia potest, idem est per se ipsum ponere media, vel per alios, nec minus est in manu sua quod per alios ministratur, quam quod a se immediate ex-

hibetur, etiam potest intendere efficaciter finem assequendum, et deinde de mediis providere. Nec per hoc obligatur Deus libertatem violare cogendo ad merita eum, qui sic electus est ad præmium, quia in omni opinione sive Deus antea denter prædeterminet voluntatem, illæsa libertate, sive non; constat tamen non deesse illi modum in infinitis rerum combinationibus voluntatem sic præparare supposita electione quod infallibiliter habeat merita, et non lædatur libertas, alias merita non essent. Quod vero Vasquez dicit ex vi desiderii primi inefficacis, quo Deus vult omnibus gloriam sive reprobis, sive prædestinatis, æqualem omnibus velle gloriam, non discernendo quem gradum unicuique daturus est ante prævisa merita, ex quibus mensuratur qualis gloria unicuique danda est, hoc ex eodem principio refellitur, quia si in manu Dei est ponere et causare ipsa merita, juxta quæ mensuratur in executione exhibitio gloriæ, bene potest intendere efficaciter determinatam gloriam isti, et exinde moveri ad causanda merita in tali gradu, et mensura, quod per illa in executione mensuretur, quia utrumque debet dari a Deo, tam præmium ipsum, quam meritum per quod mensurandum est præmium in executione.

XIX. Contra responsionem Arrubalis instatur, quia licet verum sit Deum velle omnia ex amore sui, tamen hic finis est valde generalis : omnia enim propter se ipsum operatus est Dominus. In negotio autem prædestinationis specialem finem intendit; ideo enim prædestinatio specialis providentia est, quia respicit specialem finem, scilicet gloriam ut assequendam, quæ licet non sit perfectio divinæ volitionis in se, est tamen perfectio causata a divina volitione, et perfecta ab ipsa,

non perficiens ipsam divinam volitionem, aut causans ipsam. Est autem volita, et causata a Deo, non ex æquo cum ipsa meritis, sed ut finis assequendus per ipsa : sic enim ponitur inter finales causas justificationis gloria æterna a Concilio Tridentino sess. VI, c. VII, ergo hoc ipso est volita a Deo gloria, ut finis meritorum, et prius quam ipsa. Unde sive pendeat per se, et ex natura sua gratia ab illo fine gloriæ, sive non pendeat, tamen de facto gloria est volita a Deo ut causa finalis nostræ justificationis, ut docet Concilium et consequenter ut finis meritorum, quæ ad justificationem sequuntur : ergo de facto stante hoc ordine rerum procedit justificatio, et merita ex illo fine, licet etiam tandem referantur ad ipsum Deum qui ex amore sui universa voluit; sed nobis sufficit quod de facto procedat ab illa gloria volita, ut speciali fine, et habente rationem causæ finalis respectu gratiæ, et meritorum : nam si hoc habet, ergo exercet causalitatem finalem respectu eorum : ergo intuitu ejus vult Deus illa, et prius efficaciter vult gloriam, quam gratiam, et merita prioritate, et causalitate finis, a cujus efficacia pendet efficacia mediorum : ergo ex hac parte non evacuat Arrubal argumentum dicendo, quod non procedunt merita a gloria, ut a fine, sed ex alio fine, si quidem de facto Deus voluit gloriam esse causam finalem justificationis, ut Concilium docet : ergo de facto exercet munus causæ finalis in justificationem, et merita : ergo subordinatur de facto illi fini gratia, et meritum : ergo procedit ex amore finis hujus, supposito quod Deus illam voluit ut causam finalem hujus : et sic ex voluntate Dei subordinatur illi ut fini, et procedit ab ejus intentione : non ergo repugnat procedere ex intentione efficaci finis

ex hac parte, quia videlicet non subordinatur per se illi fini, nec procedit ab illo, cum ostensum sit procedere, eo quod gloria est causa finalis gratiæ, et justificationis; et sic est volita a Deo : ergo ex hac suppositione procedit ab illa, ut a fine, et subordinatur ei.

XX. Ad id vero quod addit Arrubal, requiri pro executione dandi gloriam aliud decretum ortum ex præscientia meritorum, quod det efficaciam pro executione, respondetur quod si hoc intelligatur de decreto electivo, et executivo circa media, quod sequitur ex actu intentionis, sicut in nobis post intentionem sequitur electio mediorum, et post electionem imperium faciens impetum ad executionem, et quod hæc decreta deriventur ex intentione finis, et ab ejus efficacia accipiant ipsa, et derivent efficaciam in se, verum est quod dicit, et hæc est nostra sententia, ut supra explicuimus disputatione quinta, articulo primo, agentes de distinctione ordinis, intentionis, et executionis, quia tunc versatur efficacia utriusque decreti circa diversa objecta : unum circa finem aliud circa media, unum secundum efficaciam finalem aliud secundum efficientem. Si vero velit intentionem finis esse decretum ex se inefficax, et requirere aliud decretum ortum ex præscientia meritorum a quo sumat efficaciam suam circa ipsum finem, ita quod circa idem objectum, scilicet circa finem, sit duplex decretum, alterum inefficax ordine intentionis, alterum efficax ex efficacia executionis ortum; falsum est, quia efficacia executionis necessario supponit, et derivatur ex efficacia intentionis in genere finalis causæ procedentis, si quidem ex voluntate inefficaci finis, non sequitur effectus per se : nam stat bene poni inefficacem voluntatem, et non sequi effectum : ideo enim inef-

ficax est, quia effectu caret de se, si autem sequitur effectus, erit per accidens et casualiter, non per se ex vi talis inefficacis intentionis. Ergo decretum illud secundum non potest dare totam efficaciam requisitam ad effectum, sed aliquam debet supponere, nempe eam, quæ est in genere causæ finalis in ordine intentionis, ex qua derivatur efficientia executiva, quæ ordine executionis agit, id quod ordine intentionis præconceptum est. Quod declaratur ex coordinatione istarum causarum inter se, quia causa efficiens executiva movetur a finali, si quidem agit gratia illius : ergo supponit causalitatem causæ finalis, alias nunquam de facto ageret causa efficiens, si a causalitate finis non moveretur : ergo supponit efficaciam finis. Patet consequentia, quia efficacia finis est causalitas ejus : hæc enim est causatio ejus de facto : ergo, et efficacia. Non ergo potest hanc efficaciam habere ex decreto executivo, et posteriori, alias acciperet causalitatem finis (in qua consistit ejus efficacia) a suo effectu, et ab eo quod est posterius se, et ab efficiente præstaretur causalitas, seu efficacia finis, quod repugnat. Restat ergo quod ante hoc decretum sit efficacia in decreto intentionis, quæ pertinet ad suam lineam, scilicet in genere causæ finalis, nec ista præstari potest a decreto executivo quod oritur ex præscientia meritorum. Unde etiam fit quod non possit intentio accipere ordinem ad effectum ab illo posteriori decreto, quia causa finalis, et ejus intentio non habent vim causandi finaliter, nisi in quantum respiciunt effectum ut faciendum, non vero ut respiciunt bonitatem objecti secundum se, et abstrahendo ab ordine ad existentiam, quia non finalizat finis per causalitatem suam finalem, nisi movendo efficiens ut agat gratia talis finis : ergo

debet intendere, et respicere effectum ut faciendum, et ut ordinetur ad esse, non vero secundum suam bonitatem præcise abstrahendo ab ordine ad esse. Hoc ergo quod est respicere effectum, ut faciendum, non accipit intentio ex decreto posteriori executivo, sed antecederet habet ex se, cum ratione illius moveat ipsius efficiens ut operetur, et ratione illius respiciat media in obliquo : respicit enim finem ut assequendum per media ; et sic media respicit ut effectus, quia respicit illos ut deducendos, et causandos ex fine : non ergo ut motivum ; et sic ex illis non habet efficaciam ; sed potius ex efficacia finis derivantur illa media.

XXI. Ad id vero, quod dicit p. Suarez, constat manifeste ex dictis, voluntatem illam eligendi ad gloriam determinate, et efficaciter, si requiritur, necessario requiri ad disponendum de mediis, nec posse suppleri per voluntatem simplicem, et inefficacem, quia voluntas finis, quæ influit in media, et movet ipsum efficiens, debet esse voluntas talis, quæ operari, et causare possit in genere causæ finalis, alias nunquam moveretur efficiens ex vi finis ; et sic solum ageret casualiter, et præter finem. Causa autem finalis operans in genere causæ finalis, et habens causalitatem in eo genere, habet etiam efficaciam in eo genere, quia idem est efficacia quod causalitas de facto influens in eo genere, in quo efficacia est, et si est sufficiens ad perducendum usque ad executionem in re, est perfecta, et plena efficacia. Sicut ergo non potest suppleri causalitas finis per voluntatem ejus inefficacem, quia inefficax voluntas non movet per se, et in vi sua ad operandum, sed si movetur efficiens, casualiter et per accidens a tali voluntate movetur, ita non potest suppleri efficacia ejus ad movendum efficiens, et causandum media in ge-

nere suo, id est, in genere causæ finalis. Non ergo consequenter potest dici, quod detur absoluta intentio eligendi ad gloriam, ut ad finem ante prævisa merita, et quod hæc voluntas non sit necessaria in ordine ad media eligenda, sed quod possit suppleri per simplicem, et inefficacem voluntatem, cum omnino necessaria sit propter subordinationem mediorum ad finem, et dependentiam efficaciam hujus ab efficacia illius, si per se ex fine debet deduci, et non per accidens, et casualiter evenire.

XXII. Contra solutionem p. Lessii vix oportet instare : nam inquiri : Quando Deus vult gloriam ut causam finalem justificationis et meritorum (esse autem causam finalem docet Concilium ubi supra) ex vi talis volitionis, et intentionis finis per se vult aliquid, vel non. Si non vult aliquid, frustra est illa causa finalis, quia nihil per se consequitur ex illa ; et sic per se non est causa, sed materialiter, et per accidens. Si autem per se vult aliquid ex vi intentionis talis finis, maxime efficaciam mediorum : nam finis maxime movet ad sui assecutionem, si est intentus, et non simplici tantum voluntate volitus, et Deus in prædestinatis intendit assecutionem finis in re, et cum effectu : ergo maxime debet causare efficaciam mediorum ad talem assecutionem : id enim principaliter conducit ad talem assecutionem. Si ergo Deus assecutionem intendit illius finis voluntate antecedenti, et priori in ordine intentionis, vel cognoscit efficaciam mediorum, vel non. Si non cognoscit, caret scientia. Si cognoscit, et non intendit ex vi finis, caret prudentia, quomodo enim prudenter procedit, qui intendens assecutionem alicujus finis, quæ unice dependet ex efficacia mediorum, præmittit intendere illam, et solum

materialiter ibi adhibetur efficacia, cum hæc sit maxime requisita, et non casualiter debeat adhiberi : sic enim exponitur casui, et fortunæ, et consequenter frustrationi, si non per se, et formaliter ex vi finis efficacia media adhibentur, sed solum materialiter, et per accidens apponuntur. Quod vero secundo addit non esse necesse quod finis, et præmium prius sit efficaciter volitum ante media, jam supra contra Molinam et Vasquez impugnatum est, cum gloria sit finis ut consequendus in re per media danda ab ipso Deo, non ab alio principio expetenda, sed prorsus in potestate ejus sita. Et ad idem pertinet quod dicit beatitudinem esse volitam in communi ante prævisa merita, non in particulari pro Petro, vel Paulo : nam beatitudo in communi non est volita efficaciter, et per electionem, quæ discernit reprobos a prædestinatis : nec enim beatitudo in communi proponi potest ut assequibilis efficaciter, cum in communi a nullo assequi possit. Solum ergo in communi diligere potest ratione suæ bonitatis, et secundum quod communis est prædestinatis, et reprobis, non autem ut in esse, et exercitio assequenda. Nec electio ad gloriam, ut discernit prædestinatum a reprobo, potest esse, nisi ut propria, et individualis istius : ergo non in communi. Et Deus eligens determinate ad hanc gloriam ante merita, cum habeat in potestate sua dare merita, quæ velit, et in qua mensura velit, nec dependeat in hoc ab homine, sed homo ab ipso : *Quia unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, ad Ephes. iv, consequenter non minus potest in hoc fine intendendo procedere ex absoluta, et efficaci intentione ante merita, quam in fine, qui assequendus est per merita ab ipso solo Deo ponenda, ut probatum est.

XXIII. Ad id denique quod dicitur de præcedentia meritorum, et gloriæ in diverso genere causæ, respondetur quod illud intelligitur secundum ordinem intentionis, et executionis, quod videlicet gloria est causa finalis meritorum, et præcedit illa in hoc genere causæ finalis, qui est ordo intentionis. In quo genere non possunt merita præcedere dando rationem motivam electionis huius, quia sic præcederent ut motivum amandi finem, atque adeo ut id cuius gratia finis amatur, quod repugnat, cum merita sint effectus finis. Præcedunt autem merita ipsam gloriam in genere causæ dispositivæ, et materialis quantum ad executionem, seu assecutionem, quatenus reddunt subjectum dignum, et idoneum ut illi detur gloria ratione meritorum ut qualificantium personam. Et in hoc sensu loquitur S. Thomas in illis auctoritatibus quæ in solutione ista adducuntur, videlicet quod merita non se habent ut motivum propter quod Deus elegit nos ad gloriam, nec ad id inclinant divinam voluntatem, sed quatenus reddunt hominem idoneum ad hoc ut illi in executione detur gloria ex meritis, quia sic præordinavit Deus ut ex meritis detur gloria, non tamen ex meritis motus fuit ad sic præordinandum. Quem sensum etiam expressit Scotus in reportatis dist. XLI, quæstione unica, §. De argumento, ubi explicat illam propositionem : Deus vult Petrum præmiare propter merita, quod ly propter merita potest construi cum ly vult ; et sic est sensus : Deus propter merita vult Petrum præmiare, et hæc est falsa : vel potest construi cum ly præmiare, sic : Deus vult Petrum præmiare propter merita, et hæc est vera. Sic Scotus sentiens cum D. Thoma.

ARTICULUS IV.

Solvuntur argumenta.

I. Fere omnia argumenta quæ in hoc puncto prolixè multiplicantur, æquivocant in prævisione meritorum respectu gloriæ : aut enim in intentione gloriæ dandæ, prævisa merita intrans ut motivum intendendi, et volendi gloriam, vel ut effectus subsequuti : qui enim vult dare gloriam ut coronam, vult illam dare per merita, ita ut merita subsequantur hanc voluntatem, et deriventur ex illa, ut effectus. Non tamen utitur ipsis meritis ut motivo intendendi illum finem, qui est gloria, licet utatur illis ut motivo ex parte merentis ad dandum illam in executione, quia non dat nisi digno. Quare Deus non vult gloriam sine meritis, sed non ex meritis intendit finem, qui est gloria. Et gratis vult dare gloriam, non tamen vult dare gloriam gratis, quia variatur hic appellatio : sensus enim primæ propositionis est : Deus gratuito motivo movetur ad intendendum gloriam, quæ in executione non est danda gratis, sed ex meritis : secundæ autem propositionis sensus est : Deus vult dare gloriam in executione ex meritis, quæ tamen sunt effectus subsequuti ad intentionem gloriæ ut finis. Unde etiam laborant argumenta opposita illa æquivocatione efficaciæ in ordine intentionis, et executionis : nam in ordine intentionis, qui est ordo, et linea causæ finalis, habetur efficacia solum in genere finis, non in genere aliarum causarum ; quæ tamen cum sit prima causarum, inchoat efficaciam, non complet. In genere autem, seu ordine executionis, datur efficacia in ordine causæ efficientis, seu exequentis, quæ supponit efficaciam

finis. Unde non debet argui ab una sola efficacia, ad positionem effectus absolute, sed ut subest illi lineæ, et ordini.

II. Hoc supposito objicitur primo argumentum ex auctoritate tum Scripturæ, tum patrum : Scriptura enim in multis locis docet electionem ad gloriam non solum ut in tempore dandam executive, sed ut præparatam in prædestinatione supponere aliqua merita : ergo male dicitur esse ante prævisa merita. Antecedens probatur, nam Matth. xxv dicitur : *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: esurivi enim, et dedistis mihi manducare, etc.* ubi illa particula enim, reddit causam, non solum possessionis in tempore, sed etiam præparationis ab æterno : ergo motivum præparandi fuit bonorum operum prævisio. Item Jacobi ii : *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo divites in fide, et hæredes regni quod repromisit Deus diligentibus se* : et i Corinth. ii : *Oculus non vidit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Ergo ratio præparandi regnum apud Paulum, et eligendi apud Jacobum, est dilectio eorum, qui eliguntur, et quibus præparatur : dicit enim præparasse diligentibus se. Alia minoris ponderis objicit Lessius, ut est illud ii Petri i : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem, et electionem faciatis* : et Apocalyp. iii : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Si autem præcederet electio efficax ante opera, seu merita, fixum esset ante opera quod talis consequeretur gloriam : ergo nec esset timendum quod ab alio acciperetur corona, nec indigeret illa electio certificari bonis operibus.

Confirmatur ex Ambrosio super epistolam ad Rom. c. viii, ubi dicit quod : « Eos quos præscivit devotos,

eligit ad promissa præmia capienda. » Et lib. v de fide, c. iii : « Quorum, inquit, merita præscivit, horum merita prædestinavit : » non ergo ante meritorum prævisionem id fecit. Et S. Hieronymus epist. cl, ad Hedibiam : « Non salvat irrationabiliter Deus, et absque judicii veritate, sed præcedentibus causis. » Sed electio illa ad gloriam est electio salvans : ergo non est absque præcedentibus causis.

III. Respondetur in auctoribus Scripturæ allatis nullo modo assignari merita ut motiva præparandi, aut eligendi ad regnum, sed ut effectus ipsius electionis, quia eligit Deus ad gloriam dandam in executione per opera bona, non sine illis, non tamen ex illis ut motivis eligit ordine intentionis. Itaque in primo loco illa causalis esurivi enim, etc. non reddit causam præparationis regni, sed possessionis jam præparati ; et quando præparavit, non præparavit ut sine meritis daretur, sed ut a meritis ad præparandum moveretur. In secundo et tertio loco dicitur eligere divites in fide, non quos supponit, sed quorum electione ipsa facit, et promittit diligentibus se regnum, et similiter præparat bona diligentibus se, non quia diligentes supponit, sed quos diligentes sua præparatione facit : unum enim ex his quæ præparat, est ut diligentes sint. Si autem electio diligentes facit, non supponit : respicit ergo dilectionem, et merita, ut effectus electionis, non ut motiva. In locis p. Lessii nihil consequentiæ video : nam efficax electio non excludit bona opera, sed præbet. Unde per ipsa tamquam per effectus fit certa vocatio, et electio certitudine executionis derivata ex efficacia, et certitudine intentionis. Unde non sequitur quod si electio est certa non indigeat operibus, quia est electio ad gloriam dandam in executione per opera, non

ad gloriam absolute, et sine respectu ad merita; et sic opera in executione reddunt certam illam electionem in sua executione, non in suo motivo intendendi gloriam. Quod vero dicitur in alio loco: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, non dicitur respectu coronæ, ut habetur ex prædestinatione divina, sed ut præcise habetur ex merito gratiæ, ut exponit S. Thomas in hac quæstione XXIII, art. VI ad 1. Itaque ibi corona accipitur non pro ipsa gloria in se, sed in semine, id est, in gratia et est sensus: Tene gratiam quam habes, ne alius accipiat coronam tuam, quia alteri dabitur gratia cum perseverantia loco tui; et sic accipiet coronam. Et hoc patet, quia loquitur de eo quod jam habetur dum dicit: Tene quod habes, habetur autem gratia, et non gloria: ergo de gratia loquitur. Itaque in his locis solum admonemur, gratiam quæ ducit ad coronam, et finem electionis, esse amissibilem, et per bona opera esse firmandam: sic enim certa fit nostra electio, qua inter justos per gratiam coaptati sumus.

IV. Ad confirmationem respondetur Ambrosium exponendum esse in utroque loco de prævisione meritorum consecuta ad ipsam electionem per modum effectus, non movente ad ipsam electionem: eligit enim ad promissa præmia quos præscit devotos, non quacumque præscientia, sed qua eos devotos facit, ut sæpe exponit Augustinus in libris de prædestinatione sanctorum, et de bono perseverantiæ. Si autem quos facit devotos eligit, et prædestinat merita quæ præscit, utique non est inconveniens quod ipsa electione, et prædestinatione id faciat; et sic merita sint effectus electionis, non motivum. Vel etiam dicitur eligere ad præmia promissa ordine executionis: nam certissi-

mum est in executione, et in re, Deum eligere aliquos, cum eos ad aliquod ministerium, vel munus gratiæ promovet, sicut elegit Apostolos suos, quibus ipse dixit: *Ego elegi vos de mundo*. Joan, xv. Ista ergo electio (quæ in tempore fit, et est executio æternæ prædestinationis, et electionis) est electio ad æterna præmia, et ad munus gratiæ, et eligit Deus in tempore ad ista numerum quos devotos præscit præscientia ipsa prædestinativa, quæ facit quod præscit, juxta regulam Augustini de bono perseverantiæ, c. XVIII: « Quid nos prohibet quando apud aliquos verbis Dei tractatores legimus præscientiam Dei, et agitur de vocatione electorum, eandem intelligere prædestinationem? » Prædestinatione ergo præscit, facitque devotos, et sic eos temporali executione eligit ad promissa præmia. Locus Hieronymi nihil urget: quis enim dubitare potest quod Deus rationabiliter salvat et non sine iudicii veritate, et præcedentibus causis, sicut nullus potest negare quod Deus salvat ex meritis, et per merita: sed totum hoc quod est velle salvare per merita, et ex causis præcedentibus, fuit intentum a Deo per modum finis, et in illa intentione merita ipsa ex quibus tamquam ex causis præcedentibus Deus salvat, in executione, non se habuerunt ut motiva intendendi, sed ut effectus, et media ex intentione illa derivata, ut ex illis tamquam ex causis meritoriis detur gloria, et salvet Deus in executione. Hoc enim generale est in quocumque fine, ut intendatur prius ex motivo suæ bonitatis, deinde ex illa intentione quærantur media, quibus tamquam ex causis exequentibus finis ipse in executione consequatur.

V. Secundo, arguitur specialiter ex Augustino præsertim in duplici loco ubi videtur docere electionem

ad gloriam esse post prævisa merita.

Primus est lib. I ad Simplicianum, qu. II, ubi late expendens illa verba Pauli ad Rom. IX: *Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est: Major serviet minori*, inquit inter alia argumenta: « Non quia invenit Deus opera bona in hominibus quæ eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius, sed quia illud manet, ut justificet credentes ideo invenit opera, quæ jam eligat ad regnum cœlorum. » Et infra: « Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio; nemo enim eligitur nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum est quia eligit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum, nisi præscientia. » Ubi in prioribus verbis aperte docet Augustini propositum justificationis (id est, decretum dandi gratiam justificantem) esse in Deo ante electionem. In posterioribus autem aperte docet electionem non præcedere justificationem, utique electio ad gloriam: nam electio ad gratiam justificantem quis posset dubitare quod præcedit ipsam justificationem in tempore factam ex vi electionis? Ergo illa electio, quæ est ad gloriam ante mundi constitutionem juxta mentem Augustini, non est ante prævisa merita, sed in præscientia, utique meritorum. Alter locus est sermonis septimi de verbis Domini, ubi duplicem electionem agnoscit, aliam sine examine præmisso, aliam præmisso examine, et dicit: « Quoniam quos voluit Dominus hos eligit; elegit autem, sicut dicit Apostolus, et secundum gratiam, et secundum illorum justitiam. » Sed ad gratiam, et justificationem non eligit nos secundum justitiam, quia ad gratiam nulla præcedunt merita: ergo quando

dicit quod eligit secundum justitiam, intelligit de electione ad gloriam. Repugnat autem dari electionem secundum justitiam, nisi sit ex suppositione aut prævisione meritorum. Illa ergo debent electionem præcedere.

VI. Respondetur primum locum magnificari valde ab oppositæ sententiæ auctoribus, quasi evidenter exprimat Augustini mentem. Nec desunt aliqui ex parte alterius sententiæ, qui putant Augustinum scripsisse librum illum adhuc juniorem, postea vero senem retractasse hanc expositionem quam hic adhibet isti loco: nam illa verba: *Ut secundum electionem propositum Dei maneret*, quæ hic explicat de electione ad gloriam, alibi explicat de electione ad gratiam, ut epist. CV et CVI, et alibi sæpe. Illa autem verba: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, non de electione ad gloriam ratione præscientiæ, sed de electione ad gratiam ante præscientiam exponit, ut in libro de prædestinatione sanctorum, c. XVIII et XIX constat, et in libro de bono perseverantiæ. Videtur ergo retractasse Augustinus quæ hic dixerat ad Simplicianum. Cæterum retractationem istam Augustini haud satis fundatam video, ab ipso vero nullibi expressam: nam nec in libris retractationum cum mentionem hujus libri faceret lib. II, c. I, quidquam de hac doctrina retractavit, nec in aliis libris quos in ultima ætate, id est, post libros retractationum edidit, id est, in libris de prædestinatione sanctorum et de bono perseverantiæ, ubi etiam meminit hujus quæstionis tractatæ in in libro ad Simplicianum, nullo modo doctrinam illam retractat, quin potius in capite quarto dicti libri de prædestinatione, illam approbat, præsertim in eo quod tractavit, an fides esset ex gratia. Sed et c. XX, libro de bono perseverantiæ, ita lau-

dat librum illum ad Simplicianum, quod de gratia Dei, etiam ante exortam hæresim Pelagianam plenius in illa disputatione se sapere incæpisse fateatur. Non ergo est vestigium retractationis hujus doctrinæ, quam docuit in libro ad Simplicianum, in aliis locis Augustinus. Quare una, et eadem doctrina censenda est apud Augustinum quæ ibi tradita est, et quæ in aliis locis. Cui non obest, eidem loco Pauli diversas alibi explicationes adhibuisse: id enim non est retractare priores, cum de eodem Scripturæ loco diversæ expositiones inveniri possint.

VII. Respondetur ergo sensum Augustini in isto loco quando loquitur de electione subsecuta ad justificationem, manifestum esse procedere de electione exequente, et eligente in re ad consecutionem finis, non de electione intendente, et respiciente finem, ex cujus gratia sequantur media, quod deducitur ex ipso contextu: loquitur enim de illa electione qua opera ipsa eliguntur ad regnum cælorum, non de illa electione qua homo eligitur ad talem finem, cujus gratia eligatur ad ipsa opera. Quando autem opera eliguntur ad regnum cælorum, seu homo ratione operum, proceditur via executionis et tunc jam præcedit justificatio, ratione cujus opera illa sunt digna eligi ad regnum cælorum. Hoc autem patet ex ipsis verbis Augustini ibi: non quia invenit Deus opera bona in hominibus quæ eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius; sed quia illud manet ut justificet credentes, ideo invenit opera quæ jam eligat ad regnum cælorum. Loquitur ergo de electione ipsorum operum. Opera autem sunt merita, et media quibus homo perducitur ad regnum: ergo electio eorum est electio mediorum ad illum finem, et talis electio necessario debet supponere justificationem,

quia opera non eliguntur nisi ut informata gratia justificante. Loquendo ergo de electione mediorum ad gloriam, id est, de electione operum quæ inveniuntur in justificatis, utique hæc electio non pertinet ad ordinem intentionis, nec de ea agit hic Augustinus, sed de electione ordine executionis, quia ordo intentionis est circa finem, et executionis circa media. Ergo non est hoc inventum ad fugiendam vim auctoritatis Augustini, sed est ipsamet expressa mens Augustini. Unde cum subdit quod: « Electio non præcedit justificationem, sed justificatio electionem, optime dicit, » loquendo de ipsis mediis quæ eliguntur: hæc enim sunt ipsa opera a justificationis gratia procedentia; et sic supponunt illam. Et cum addit: « Nemo enim eligitur nisi distans ab illo qui rejicitur, » optime dicit, loquendo de electione executâ, et inventa in re in eo qui per media seu per opera ipsa aut ratione operum eligitur, id est, assumitur, et perducitur ad gloriam: ordine enim executionis nemo eligitur nisi distans, et distinctus ab eo qui ejicitur, quia loquitur Augustinus eodem sensu, et eodem tenore, de eo qui eligitur electione eadem pertinente ad media, et ad ordinem executionis, sicut locutus fuerat de operibus quæ invenit ut eligat: idem enim est eligere opera ad regnum (quod est ordine executionis) ac eligere personam ratione operum: non enim opera sine persona eliguntur. Denique, cum addit: « Unde quod dictum est, quia eligit nos Deus ante mundi constitutionem non invenio quomodo sit dictum, nisi præscientia, » verissimum est, quia hæc electio mediorum, executiva ab initio, et ante mundi constitutionem, non fuit nisi in præscientia, quæ illam executionem disposuit, et ordinavit, et ibi fuerunt merita, quia ibi fue-

runt ordinata media, et hæc sunt merita.

VIII. Quare, cum in loco nullatenus Augustinus locutus fuerit de electione in ordine intentionis, sed ut invenitur in mediis, quæ propriissime eliguntur ad finem, supponunt vero præcessisse intentionem finis qua homo eligitur ad gloriam, et ejus causa, (quæ finalis est, ut docet Concilium Tridentinum) disponuntur media, non fuit necesse Augustinum quidquam retractare de hac doctrina tradita ab eo in isto libro ad Simplicianum, sed solum supplere id quod in hoc loco non tractaverat, scilicet quod gratis etiam homines via intentionis eliguntur ad gloriam, electione non supponente merita, sed faciente. Quod accurate præstitit post exortam hæresim Pelagianorum, quia occasione illius magis explicavit, quomodo electio sit pure gratuita, etiam ordine intentionis, et secundum primam electionem ad gloriam ut intentam, ut ex locis supra citatis constat, et absolute electionem Dei non supponere diversitatem, seu inæqualitatem in eligendis (quæ utique venit ex diversitate meritorum) sed facere docuit epistola CV, et epistola CVI, explicans eadem verba Pauli Rom. IX: *Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, etc.* Et de eodem videri potest libro de correptione et gratia, c. VII. Non ergo necesse est dicere quod in hoc retractavit Augustinus sententiam, sed supplevit, sed explicavit quod ante non ita necesse fuerat explicari.

Ad secundum locum Augustini ex sermone septimo de verbis Domini, dicimus verba ipsa Augustini sic haberi: «In hoc capite dicimus, quoniam quos voluit Dominus hos elegit. Elegit autem sicut dicit Apostolus, et secundum gratiam suam,

et secundum illorum justitiam. » Unde videtur inferri, quod prius elegit Deus homines ad gratiam, et visis meritis ex gratia procedentibus elegit secundum eorum justitiam ad gloriam, quia hæc datur ex justitia.

Sed respondetur huic locum si bene inspiciatur, potius stare pro nobis, quia loquitur Augustinus de electione circa eosdem, non circa diversos homines, cum dicit quod Dominus elegit quos voluit, elegit autem, et secundum suam gratiam, et secundum illorum justitiam. Eosdem ergo quos voluit elegit secundum gratiam, et secundum justitiam; et non dicit quod elegit primum ad gratiam, deinde ad justitiam, id est, ad gloriam: quomodo enim per ly justitiam, potest intelligi ipsa gloria: non enim gloria est justitia, sed datur secundum justitiam: est ergo sensus quod ad regnum elegit secundum gratiam, id est, mere gratis, seu motivo gratuito, et titulo justitiæ. Hoc est ergo quod nos asserimus, quod ordine intentionis, et respectu finis intenti elegit secundum gratiam, seu motivo gratuito ex parte intendentis; et hoc est secundum gratiam suam, hoc est gratis ex parte sui; ordine autem executionis secundum illorum justitiam, quia mediantibus meritis eos fecit electos, retribuendo eis secundum justitiam, non quod merita fuerint motiva electionis intentivæ ad gloriam, sed effectus, et media, per quæ data est illis gloria secundum justitiam. Ecce quomodo sensus verborum Augustini salvatur in nostra sententia sine ulla violentia, nec in illis opposita habet fundamentum.

IX. Omitto alias auctoritates minoris ponderis, quæ ex Chrysostomo, Prospero, aliisque citantur, et facile juxta expositionem auctoritatibus allatis datam exponi possunt.

Tertio arguitur : Deus in ordine intentionis eligens Petrum, eligit illum ad gloriam, ut ad coronam, et præmium, non ut ad donum gratuitum : ergo in illa intentione efficaci non movetur titulo gratuito ad dandam eam efficaciter Petro, sed titulo meritorio : ergo non ante prævisa merita. Hæc ultima consequentia est manifesta, quia non vult illam ante prævisum aliquem titulum dandi, sed titulus est meritum, quia respicit præmium et coronam : ergo non ante illud efficaciter vult coronam dare. Prima vero consequentia patet, quia corona et præmium ita se habent correlative ad merita, ut sine illis intelligi non possint, sicut nec pater sine filio, nec est intelligibile quod ratio præmii, et coronæ alio titulo detur quam per merita : ergo in eo signo et instanti in quo relucet gloria ut præmium et corona, relucent merita ut titulus et motivum dandi illa. Antecedens vero probatur : Deus ordine intentionis vult efficaciter gloriam ea ratione, et modo, quo ponenda est in re et non aliter, alias efficaciter non vellet illam, si non intenderet illam eo modo quo ponenda est in re : impossibile enim est efficaciter rem aliquam intendere intendendo illam, ut de facto assequendam : ergo non alio modo quam in re ponenda sit. In re autem non ponitur nisi aut corona, et præmium, et non titulo gratuito : ergo ut corona debet intendi. Quod si alio titulo intenderetur danda, quomodo in re non illo titulo daretur, sed diverso ?

Confirmatur, quia gratia data antiquis patribus per Christum non potest efficaciter intendi ab hoc decreto, nisi præcedant merita Christi, etsi non existentia, tamen ut motiva dandi istam gratiam in eorum remunerationem anticipatam : ergo etiam licet merita præ-

destinati secutura sint per modum effectus ex illa intentione, tamen antecedere possunt ut motivum efficaciter dandi gloriam intuitu illorum ; et sic non ante ipsa prævisa intendetur gloria ut efficaciter danda in præmium.

X. Respondetur distinguendo antecedens. Deus eligit Petrum ad gloriam, ut ad coronam, et non ut ad gratuitum donum, ex parte rei intentæ, et volitæ, concedo ; ex parte rationis, et motivi intendendi, nego. Ad consequentiam : ergo non movetur ad dandam eam efficaciter titulo gratuito, sed ex justitia, distinguo ; titulo se tenente ex parte rei dandæ, et consequendæ, concedo ; titulo se tenente ex parte motivi intendenti, nego. Itaque id quod Deus vult dare Petro quando eligit illum ad gloriam, non est aliud quam corona, et præmium dandum per merita, et intuitu meritorum in executione, et hanc rem volitam sic intendit Deus dare ; sicut in re danda est ; cæterum non intendit Deus totum hoc quod est dare gloriam, et coronam ex meritis accipiendi motivum intendendi ex meritis : hoc enim impossibile est, cum etiam ipsa merita daturus sit, et hoc non potest esse ex meritis, scilicet quod ipsa merita velit dare ex meritis, nec supponere potest ipsa merita, et ex eorum suppositione incipit intendere præmium, et coronam, si quidem merita ipsa a Deo ipso causanda sunt, non supponenda. Non possunt autem merita se habere ut objectum primo intentum, seu primo cadens sub intentionem, quia non se habent ut ultimus finis, sed ut via, et medium ad finem : ergo neque possunt præbere motivum intendendi finem, quia motivum intendendi, non est id quod se habet ut via, sed quod pertinet ad ipsum finem, ejusque bonitatem. Habemus autem ex Conci-

lio Tridentino sess. VI, c. VII, quod gloria est causa finalis ipsius gratiæ, et consequenter meritorum, quæ ex gratia procedunt, et a qua accipiunt valorem. De ratione autem causæ finalis est ut sit id cuius gratia media sunt volita, et præbeat motivum volendi, non a mediis accipiat. Ergo in ratione intendendi gloriam ut finem, merita non dant motivum, sed potius ipsa gloria ut finis dat motivum ad volendum merita, et gratiam.

Ad probationem autem antecedentis similiter dicitur, quod Deus eo modo, et eo titulo intendit gloriam dandam, a quo datur in re, distinguo; eo titulo, et eo modo ex parte rei volitæ, et intentæ, concedo; ex parte rationis, et motivi intendendi, nego. Res enim volita est corona danda titulo debiti, et ex meritis moventibus ad dandum illam in re; motivum autem intendendi totum hoc, scilicet coronam, et merita, quia totum causandum est a Deo, et nihil supponitur ab ipso, est aliquid antieris meritis, non tamquam titulus dandi in re, sed tamquam motivum intendendi gloriam, quæ est causa finalis, et titulum assecutionis ejus quæ sunt merita: motivum enim intendendi est bonitas divina, non titulus ex parte hominis se tenens, qui est meritum.

XI. Instabis: Gloria ut corona non addit supra entitatem gloriæ nisi denominationem extrinsecam, et aliquid rationis, si quidem eadem gloria dari posset ex liberalitate, nulla reali mutatione facta in ipsa gloria. Denominatio autem coronæ, et præmii sumitur per respectum ad merita, quia præmium, et meritum correlativa sunt: ergo non potest efficaciter intendi ut corona sine intentione meritorum, quia nulla denominatio extrinseca potest esse volita, nisi forma denominans volita sit.

Respondetur gloriam ut coronam et præmium importare respectum ad merita, sed tamquam ad effectum subsecutum, non tamquam ad motivum intendendi ipsam coronam, ut est causa finalis meritorum. Sicut etiam finis per actum intentionis attingitur, non absolute, sicut per actum simplicis voluntatis, sed relate ad media ut acquirendus per illa: et tamen hic respectus est ad media ut ad effectus, non ut ad motiva finis intendendi. Sic gloria ut corona, est finis ut relate ad media moralia, quæ sunt merita, ut effectus, non ut motiva intendendi.

Ad confirmationem respondetur, quod gratia data antiquis patribus, non ita comparata est ad merita Christi, sicut gloria comparatur ad merita nostra, quia gratia antiquorum patrum non fuit causa finalis meritorum Christi, sed effectus illorum, sicut et nostra gratia: est enim inferior ad merita Christi; et sic non se habet ut finis illius. Unde potius gratia, et dignitas Christi, et merita ejus se habent ut finis; nec enim comparatur ad gratiam nostram ut pura, et præcisa merita ad præmium, sed ut redemptiva et satisfactiva ad æqualitatem pro culpa; et sic dativa, et causativa ipsius gratiæ, non solum dispositiva ad illam. Merita autem redemptiva, et satisfactiva ad æqualitatem superiora sunt ad gratiam, et non sunt propter illam tamquam propter finem cuius gratia, sed tamquam propter finem effectum; et sic debent præcedere ista merita etiam ordine intentionis tamquam motivum, et finis ipsius gratiæ, et justificationis nostræ. Unde inter causas finales nostræ justificationis ponitur a Concilio supra citato gloria Dei, et Christi: pertinent autem merita ad gloriam Christi, quia redemptiva sunt, et ordinis hypotes-

tatici : ergo et ad causam finalem : ergo ordine intentionis præcedunt gratiam, tam nostram, quam antiquorum patrum. Nostra vero merita non sunt superiora ad gloriam, sed respiciunt illam, ut causam finalem, et respectu illius se habent ut media moralia, quæ quidem movent ad dandum in executione finem, non ad intendendum, quia solum præstant titulum dignificativum personæ ad obtinendum tale præmium, non motivum intendendi illud ut finem in Deo. Non est autem possibile quod media præbeant motivum intendendi finem, cum potius finis ut intentus sit motivum volendi media; et sic supponunt anterius motivum ut intendatur ille finis.

XII. Quarto arguitur : Non potest dari duplex voluntas efficax circa idem objectum, nisi detur duplex connotatum correspondens in ipso objecto, seu effectu ad extra ex tali duplici voluntate resultans, ut saltem detur duplex motivum et titulus volendi rem illam, sed in ipsa gloria volita ordine intentionis ante prævisa merita, et volita ordine executionis post prævisa merita, non relucet aliqua diversitas, aut diversum connotatum, nec alio titulo datur gloria in re quam titulo meriti, et debiti, cum ipsa detur per modum præmii, et coronæ : ergo non datur duplex voluntas efficax, altera ante prævisa merita, et ordine intentionis, altera post prævisa merita, et ordine executionis. Major probatur, quia voluntas efficax est quæ respicit rem ut de facto ponendam : ergo duplex voluntas efficax aliquid respicit duplicatum ex parte ipsius effectus, et illud connotat, alias si idem omnino quod una voluntas ponit de facto, alia etiam ponit, et non amplius, nec alio modo, una ex illis superfluit. Minor probatur, quia in primis

illa voluntas prima, et antecedens quæ est ante prævisa merita nihil producit de facto, et in re per se solam, et independentem a meritis, et posteriori voluntate, quia quidquid intendit voluntas prior, ponitur de facto, et in re per voluntatem executivam, et secundam : ergo nihil productum, et in re positum correspondet uni voluntati, quod non correspondeat alteri ; et sic vel illa prima non est efficax de se, et independentem a secunda, vel est superflua. Quod vero non alio titulo prior voluntas præbeat gloriam quam secunda probatur, quia titulus, et motivum prioris voluntatis ante prævisa merita non est motivum ex debito, et justitia, quia sic esset ex meritis : est ergo liberalitatis, et gratiæ, sed in re non datur gloria ex liberalitate : ergo non datur voluntas efficax gloriæ ut efficax ex hoc titulo. Patet consequentia, quia titulus efficacis voluntatis est titulus ponendus de facto in re : ergo ubi non de facto res posita per talem titulum, non est titulus efficacis voluntatis. Nec potest hic confugi ad efficaciam ordine intentionis, et non ordine executionis ; quia si illa voluntas ordine intentionis non ponit per se ipsam in existentia, et de facto rem quam intendit, per se efficax non est, sed totum efficaciam, quod habet, ex ordine executionis est ; et sic frustra vocatur efficax distincta ab executione, cum non nisi per executionem efficax sit. Si vero per se ipsam illa intentio ponit rem de facto, et in existentia : ergo aliquid ei correspondet in re ex vi efficaciam suæ, quod non correspondet efficaciam executionis, et illud non est assignabile quid sit, nec distinctus titulus, quia non datur in re titulo liberalitatis gloria in adulto, cui datur in præmium. Vel si idem, correspondet efficaciam intentionis, et executionis : non ergo

efficax est voluntas intendens, ut intendens, sed ut exequens. Et hoc est in quo maxime insistent oppositi auctores, quod voluntas intentionis solum sit inefficax, nusquam autem detur efficax in vi intentionis tantum, quia tota ratio efficaciam est executio.

Confirmatur, quia merita se habent ut media moralia, quæ per se non efficiunt, aut præbent finem, sed movent voluntatem dantis ut illum det: ergo debent supponere voluntatem dantis non determinatam, nec motam ad dandum præmium, seu finem: nam si supponunt motam, et determinatam, ipsa nihil operatur; et sic non servant ut media ad assecutionem finis: nihil enim assequuntur in sua linea moralis motionis, cum non moveant ad dandum finem, sed motam supponant voluntatem: si autem movent, et determinant, non autem motam supponunt: ergo præbent motivum dandi gloriam; et sic ante ipsa merita prævisa non datur Deo motivum dandi gloriam efficaciter, et intendendi illam; præsertim quia efficax voluntas respicit effectum ut egredientem a proximis causis suis: sine hoc enim non respicitur ut de facto positus; merita autem sunt causa proxima dandi præmium ex parte ipsius merentis.

XIII. Respondetur hoc argumentum a nobis solutum esse supra disputatione v, art. 1, agendo de efficacia ordinis intentionis, et executionis. Nunc breviter dico, quod efficacia intentionis, non est efficacia efficiens, et produciens de facto per se solam, seu exequens efficienter, sed finalizans, et movens efficientem ut producat; quod est esse executivam finaliter, non effective: sed illa motio non debet indifferenter, et indeterminate movere, et dependenter ab alio extra determinante, scilicet

a consensu meo, cum ipse etiam consensus causandus sit a Deo, sed debet esse determinata ex se, et consequenter efficax, sed in sua linea, et genere dumtaxat, scilicet in genere intendendi, et finalizandi: inde enim movetur efficiens efficaciter ut producat, et ita illa intentio per se solam est efficaciter finalizans, sed per causam efficientem, et exequentem est produciens executive, et effective in re, quasi efficiens, et exequens causa ministret causæ principali, et intentivæ, et per istam quasi per manum suam operetur. Unde quando dicitur, quod voluntas efficax est quæ respicit rem ut de facto ponendam: distinguo; respicit effective executive tantum, nego; antecedens executive, vel intentive, transeat; ita quod intentive efficaciter pertineat ad ordinem intentionis, et ad lineam finalizandi: executive autem efficaciter ad ordinem executionis. Et cum petitur, ut assignetur quid in re correspondeat illi voluntati intentivæ, si efficax est ex se, respondetur quod in re non respondet aliud, quam id quod produciatur per ipsam voluntatem exequentem: nec enim ordo intentionis dicitur efficax, quia per se ipsum, et seorsum ab executivo ordine aliquid producat, et exequatur in re, cum ordo intentionis non dicatur efficax executive, sed intentive, seu directive. Quod si non exequitur, nec oportet aliquid ei correspondere in re ut executum: non ergo distinguitur a voluntate, et ordine executivo ob diversam mutationem in re executam, et ei correspondentem, sed eadem res ut de facto executam, et ut de facto intentam, fundat hos diversos respectus et diversa connotata respectiva ad duas voluntates, seu ad duos ordines voluntatis Dei, qui eandem rem potest respicere diversis formalitatibus, ut intentam,

et ut executam, et hoc sufficit ad distinguendum voluntates in Deo, de quo videri possunt quæ diximus loco citato. Cogimur enim ponere istas duas efficacias, tum quia datur duplex causalitas finalis, et efficiens de facto causans; tum quia efficacia solum executam, et non per se ab intentione finis derivata, est efficacia per accidens eveniens, non per se intenta ex vi connexionis cum fine intento.

XIV. Quando autem obijcitur, quod nec etiam illa voluntas respicit illud objectum sub alio titulo dandum, dicimus quod non respicit gloriam sub alio titulo dandam in re, et executive, nisi ut præmium, sed hunc titulum præmii dandi respicit intendendo, et dirigendo ut fiat: ordo vero executionis exequendo, et faciendo quod directum est. Unde non datur gloria duplici titulo ipsi beato, sed attingitur idem titulus duplici ordine, et voluntate a Deo collatore gloriæ, tum intendendo, tum exequendo. Unde etiam solvitur alia replica, quia illo titulo, et motivo, quo intenditur gloria ante prævisa merita, non redditur in re: ergo ille titulus superfluit. Antecedens constat, quia intenditur ex liberali motivo, et ante merita, redditur autem solum ex meritis. Sed respondetur distinguendo antecedens: illo motivo, et titulo quo intenditur, non redditur illo motivo et titulo formaliter, transeat; illo motivo, et titulo virtualiter, nego. Nam in illo motivo quo Deus intendit gloriam virtualiter, et ut effectus consequuntur merita ut media, et illa sunt titulus, quo redditur gloria in re: sicut sanitas intenditur ex motivo meæ convenientiæ, non tamen consequitur mea convenientia ut medio, sed dieta vel pharmaco. Motivum ergo intendendi non est titulus dandi, sed ratio et principium unde nascitur titulus dandi, id est, merita. Et ad

instantiam quod illa voluntas intentiva non respicit per se ipsam existentiam gloriæ, ut de facto, distinguo; non respicit existentiam exequendo illam, transeat; dirigendo, et intendendo, ut de facto ponatur, nego. Nam ipsa etiam existentia, et productio gloriæ intenta est, et circa existentiam ut ponendam in re versatur intentio, sed non exequitur hoc per se ipsam effective, sed per aliam voluntatem ex se ortam, et derivatam, et executricem sui; per se autem executio est finalizando, et dirigendo, non efficiendo. Unde habet in se quod sufficit ut determinata, et efficax sit in suo genere et linea, scilicet intendendo, et per modum finis movendo. Et hoc est quod aliqui dicunt illam voluntatem intentionis esse efficacem radicaliter, quia licet in genere movendi finaliter, et intendendi formaliter, sit efficax, est tamen principium, et radix efficaciarum executivæ, quia ex motione finis oritur efficacia agentis: et ita totum quod est in efficacia efficientis, et quoad productionem seu assecutionem gloriæ, et quoad titulum dandi illam ut præmium, est virtualiter in intentione finis, non tamen datur alio titulo gloria ratione intentionis, alio ratione executionis, sed ille titulus qui hic exequitur, scilicet ratione meriti, ibi intenditur, licet ex motivo bonitatis divinæ, quæ non est titulus ex parte hominis se tenens, hic solum est meritum, sed est motivum, et ratio hujus tituli.

XV. Ad confirmationem respondetur, quod media moralia, movent voluntatem dantis præmium per modum medii quo in re fit executio, et assecutio præmii, sed supponunt voluntatem motam per modum finis, et intentionis, quia non exequitur hoc voluntas dantis præmium nisi ex aliquo fine præsupposito, et præintento. Et sic quando infertur:

ergo non supponunt illa merita voluntatem motam, et determinatam ad dandum præmium, distinguo; non supponunt motam, et determinatam in exercitio, et executione, concedo; in intentione, et per modum finis, nego. Intendit enim Deus gloriam ut finem præmiativum meritorum, et dandum propter merita, sed positis meritis in re, ab illis movetur ad exequendum, et ponendum in re præmium propter illa. Ad illam autem voluntatem intendentem gloriam, merita non concurrunt ut motivum, sed sequuntur ut effectus talis finis. Motivum autem est gloria Dei, et communicatio ejus liberalissima. Et hac ratione respicit Deus merita ut causas proximas illius existentiae, et futurationis gloriæ; sed tamen tales causæ proximæ non sunt motivum finalizandi et intendendi, sed potius ex fine derivantur tamquam effectus, quia ab ipsa finalizantur, et moventur, ut perveniant ad executionem finis.

XVI. Quando arguitur, aliquibus exemplis quæ videntur convincere gloriam ante prævisa merita efficaciter non esse volitam. Nam si rex aliquis ea lege proponat præmia, ut solum dentur certantibus, et vincen- tibus, poterit quidem ex sua liberalitate præmia proponere, et certamen instituere, sed non poterit eligere efficaciter aliquem ad præmium antequam videat victorem evadere. Et hoc ideo quia esse victorem est conditio habilitans ut quis sit eligibilis ad præmium. Ergo similiter licet Deus liberaliter proponat gloriam dandam hominibus, tamen non eligit aliquem efficaciter ad illam, nisi postquam videat merentem, et vincentem, quia esse victorem est conditio habilitans ut sit eligibilis. Similiter licet in his quæ aliquis sit consecuturus per se, et per suam operationem, possit prius intendere finem quam media, ut sa-

nitatem prius quam medicinam, et præmium a se assequendum priusquam sua merita: tamen in his quæ sunt consequenda per alium, non potest quis efficaciter intendere, et decernere quod aliquid detur, vel consequatur, nisi prius videat media, et conditiones ad id requisitas, sicut si quis desiderat ut filius suus doctor fiat, non potest id efficaciter decernere, nisi prius videat ipsum strenue litteris vacare, et in exemplo supra posito de propouente præmia victoribus, idem patet. Ergo similiter Deus non eliget efficaciter homines ad gloriam quousque videat ipsos strenue merentes, et vincentes.

Confirmatur, quia Deus gratis eligit ad gloriam ante merita: ergo gratis ponetur in re, etiamsi non sint merita; et sic merita evacuantur, et et carent effectu, quod erroneum est. Consequentia patet, quia illa voluntas sic eligens efficax est: ergo si pro illo priori quo eligit ante prævisa merita, efficaciter eligit, etiamsi in alio posteriori non inveniat merita, sequetur effectus: illud enim prius decretum est invariabile, et efficax; et sic independenter a posteriori ponet effectum suum.

Confirmatur secundo, quia Deus decreto communi reprobis et prædestinatis voluit omnibus dare gloriam, quia voluit omnes homines salvos fieri, et hæc voluntas fuit ante prævisa merita: ergo ut efficax reddatur, et propria prædestinatorum, debet esse non ante prævisa merita, sed post.

Respondetur exempla non esse quadrantia respectu Dei, qui non solum est causa finis, sed etiam mediorum, et omnium conditionum, quæ habilitant hunc ut eligatur ad præmium, et finem. Itaque in hac parte comparatur Deus, et eodem modo se habet, sicut ille qui intendit aliquem finem per media, seu opera a se facienda. Eadem enim ra-

tionem Deus est causa mediorum, seu operationum, quas nos facimus, sicut ego sum causa operationum quos ego facio, et per quas consequor finem, quia Deus intime etiam operatur in nobis, et est prima radix, et causa omnium meritorum, et mediorum, et habet in potestate sua voluntates nostras magis quam nos ipsi, ut jam supra ponderatum est. Sic ergo dicimus ad primum exemplum, regem non eligere personam ad præmium, nisi supponat victorem, quia victorem ipse non facit, sed qui certat pro præmio, suis viribus, et industria victor existit. Quare non mirum quod ante hanc conditionem visam in subjecto non eligatur a rege, quia sine illa conditione est inhabilis ut eligatur. Si autem rex ipse deberet facere, et constituere illum victorem gratia sua, et viribus a se datis, et directis, non posset illum eligere ad talem conditionem victoris, et merentis supponendo merita, sed præbendo, et consequenter ante merita ut motiva, non tamen ante merita ut consecuta et effectus talis volitionis. In secundo exemplo non est quod hæreamus cum manifeste constet Deum non sic providere hominibus finem, et media, sicut pater providet filio ut sit doctor, quia homo providet emendicando ab aliis, et dependendo, Deus dando omnia et nullo indigens. Quare magnæ paupertatis intellectus est, qui ex timida, et incerta nostra providentia velit metiri summam illam, absolutissimam, independentissimam, omnipotentissimam providentiam. Omnes creaturæ non magis se extendunt in providentia, et dispositione sua, quam ab aliis causis petendo, mendicando, vellicando, plura supponendo, pauca causando, quia in paupertate sua agunt quidquid agunt. Solus Deus dives est in misericordia, et nullius indigens.

XVII. Ad confirmationem respondetur multa ex his argumentis pati æquivocationem in illo termino gratis, quem non bene applicant, et mutant appellationem. Nam verum est quod Deus gratis eligit ad gloriam et ante prævisa merita, si ly gratis ponatur ex parte motivi, quo Deus movetur ad intendendum, non tamen eligit ad gloriam gratis, id est, ad dandum illam sine meritis; et sic valde diversus est sensus, et mutatio appellationis dicere: Gratis Deus eligit ad gloriam, et: Deus eligit ad gloriam dandam gratis, quia in primo fit sensus quod Deus ex motivo gratuito, et non ex meritis movetur ad electionem hujus ad gloriam; in secundo vero denotatur quod Deus non solum ex motivo gratuito movetur ad intendendum ex parte sui, sed ex parte rei consequendæ titulo gratuito vult illam dare. Et hoc est falsum. Et quando dicitur in argumento, quod si gratis eligit ad gloriam, gratis ponetur in re talis gloria, distingo; si gratis eligit quantum ad motivum dandi illam, et non quantum ad titulum dandi, nego antecedens; si gratis eligit quantum ad motivum intendendi (quod est gratuitum) sed non quantum ad titulum dandi in re, qui est meritum, non quidem per modum motivi, sed per modum effectus consecuti, transeat. Deus autem eligit gratis ad gloriam, ly gratis tenente se ex parte motivi in ipso Deo intendendi, quia non ex motivo meritorum eligit, non autem ly gratis tenente se ex parte tituli in homine sub quo reddenda est, quia titulus quo Deus vult gloriam esse reddendam non est gratuitus, sed meritum, licet motivum quo Deus movetur ad intendendum istam gloriam ut finem, et illum titulum meritorum, ut media, sit gratuitum. Nec est idem motivum intendendi finem, et titulus dandi postea in re, cum iste ti-

tulus sit volitus, et datus a Deo ex aliquo fine; et sic non potest esse motivum volendi ipsum finem. Sed quia quando in re datur ipsa gloria, datur ob titulum, et ille titulus tunc est motivum dandi, quia est meritum quod non attingit finem, nisi movendo voluntatem, æquivocamur ad putandum quod ille etiam titulus est motivum intendendi illum finem sicut in executione movet ad dandum. Sed hoc non est possibile, quia ad intendendum finem nullus movetur titulo mediorum, sed ex ipsius finis convenientia, media autem se habent ut effectus consecuti, quæ ob finem diliguntur: ergo non possunt præbere motivum intendendi finem, sed ex fine intento est volitus titulus quo tamquam merito, et medio detur postea assecutio ipsa finis. Quando vero additur quod illa voluntas sic gratis eligens efficax est, concedo: ergo si non inveniat merita pro alio posteriori signo adhuc sortietur effectum, nego suppositum, quia si est efficax, non est possibile quod in alio posteriori non inveniat meritum, quia ad hoc ipsum efficax est, ut causet ipsa merita, et merita sint effectus ejus, quia illa est efficax voluntas finis, quæ virtualiter continet media, et causat de facto illa, alias non esset efficax, si de facto media non causaret, et in illa influeret, media autem sunt merita: ergo si est efficax ad causandum merita, non potest non in posteriori habere illa; et sic sine illis non sortietur effectum, sed per illa.

Ad secundam confirmationem respondetur concedendo quod inefficax voluntas dandi gloriam, quæ est communis reprobis, et prædestinatis, non est ex prævisis meritis, ut ex motivo, neque etiam habet illa merita pro effectum consecuto. Voluntas autem efficax intendens gloriam, non ex eo redditur efficax, et distinguitur ab inefficaci, quia ha-

betur ex meritis, ut ex motivo, sed quia ex motivo efficaciter intendente habet merita pro effectum consecuto. Et illud motivum ad intendendum efficaciter est divina bonitas ostendenda per misericordiam aut aliud simile motivum, unde derivatur volitio mediorum quæ sunt merita.

XVIII. Ultimo arguitur: Decretum efficax dandi gloriam ante prævisa merita est decretum antecedens nostram liberam voluntatem, nec in ejus manu est tale decretum non dari, aut illi jam dato et posito resistere: ergo tollit libertatem nostram. Patet consequentia, quia efficacia talis decreti non est consequens nostram libertatem, quia non supponit illam; et sic non est consequens ad illam, sed antecedens: et ex alia parte non est in manu voluntatis eam avertere, aut ei resistere, quia ex natura sua infallibilis est, et efficax: ergo non manet in potestate voluntatis exercere libere actum qui prævenitur infallibili determinatione quando exercet illum.

XIX. Confirmatur, quia posito illo efficaci decreto ante prævisa merita, tale decretum est independens in efficacia sua a quocumque actu meæ voluntatis: ergo et in effectum suo. Effectus autem ejus est dare gloriam de facto; ad hoc enim efficaciter fit electio: ergo iste effectus ex vi talis electionis independens est a quocumque actu meo: ergo ex vi illius non repugnat quod ego salutem consequatur independentem ab omni actu meo; consequens est impossibile: ergo etiam quod talis voluntas in Deo detur.

Confirmatur secundo, quia in probatione non datur duplex exclusio a regno, altera ante prævisa demerita, altera post illa prævisa, quia Deus solum uno modo excludit a regno, scilicet puniendo; et ratione culpæ, non ante illam, alioquin

crudelis esset Deus sine culpa damnans. Ergo neque datur duplex electio ad gloriam, altera ordine intentionis ante prævisa merita, altera ordine executionis ratione meritorum.

XX. Respondetur argumentum illud sæpissime a nobis esse solutum, et ostensum quam sit infirmum. Negatur consequentia.

Ad probationem dicitur, quod illud decretum non est consequens nostram voluntatem, sed antecedens, distinguo; antecedentia causativa actus, et libertatis, seu indifferentiæ ejus, concedo; causativa actus solum, et non libertatis ejus, nego. Talis autem suppositio antecedens non tollit libertatem: nec enim quælibet suppositio antecedens eam tollit, sed suppositio necessitans, nempe illa, quæ ita constringit, et determinat voluntatem ad actum quod etiam impedit facultatem ad oppositum, et tollit indifferentiam judicii, et dictaminis. Si autem servata indifferentia judicii, et facultate ad oppositum, antecedit causando in nobis determinationem ad actum, illa determinatio non ligat voluntatem sed solvit, non claudit cor sed aperit, sicut Actor. xvi dicitur de Lydia purpuraria: *Cujus Dominus aperuit cor intendere his, quæ a Paulo dicebantur*. Est enim quædam determinatio cordis, quæ pertinet ad resolutionem, ex applicatione ad opus, et est quædam indeterminatio, quæ pertinet ad suspensionem, et perplexitatem, et ligationem: unde homines parum resolutos solemus appellare ligatos, seu perplexos. Et resolutio hujus perplexitatis, et ligationis causam aliquam, et persuppositionem debet habere, et illa si est causa, antecedit actum, non sequitur, non tollere debet libertatem, sed causare; sic enim si tolleret, non conducireretur ad resolutionem actus. Causa hujus

resolutionis ex parte objecti, est propositio vivacior intellectus, quæ est motio moralis, non sufficiens de se voluntatem applicare, et resolvere, nisi ipsa efficienter se moveat, et determinet. Ejus autem efficientia causari debet elicitive a nobis, sed motive, et primordialiter a Deo, qui est prima causa omnis efficientiæ, in ipso enim vivimus, et movemur; et sic est radix nostræ voluntatis portans hos, non nos portamus illum: ergo prima causa sic efficienter atque adeo antecederet resolvens non tollit, sed causat libertatem, vel lædit eam magis quam nostramet voluntas, quæ in sua etiam libertate est potentia a Deo dependens, et ab eo ut a radice habens libertatem. Et ad instantiam: Illa antecedentia est efficax, et infallibilis, cui non potest resisti, nec est in manu mea illam avertere: ergo impedit facultatem meam, nec conservat potestatem in oppositum, respondetur; est efficax, et infallibilis præcise ad faciendum actum, nego; ad faciendum actum cum libero modo, concedo; et sic erit infallibile quod fiet libere, non quod fiet quomodocumque. Et non possum ei resistere, distinguo; quoad hoc ut fiat libere non possum resistere, concedo; quia totum hoc vult Deus, et hoc est potentia consequenti, et in sensu composito ei non posse resistere; quoad hoc ut fiat absolute, et potentia antecedenti, nego: hoc enim vult Deus, quod possim dissentire, et facere oppositum actum, et quod de facto non faciam; et sic ei non possum resistere, quia in posse resistere semper involvitur potentia consequens, quæ scilicet possit conjungere actum meum contra actum Dei conantem contra meum. Et hoc implicat, quia conatus Dei est factio ipsa rei. Quare non est in potestate mea decretum Dei ponere, quasi aliquid

mihi subjectum, et factum a me, verum est, tamquam dans mihi potestatem, ut ego possim facere hoc, vel non facere, nego. Et hoc sufficit ut non tollat meam potestatem, non quia in mea sit potestate, sed quod mihi det, et conservet potestatem. Solutio hæc tota, et doctrina est ex D. Thoma sæpe a nobis repetita supra disp. v, a. iv, et disp. vii præcedenti, et constat ex hac prima parte, quæst. xix, art. viii ad ii, q. xxiii de veritate, art. v, iii contra gentil. cap. xciv, circa finem, et aliis locis ibi citatis.

XXI. Ad primam confirmationem respondetur, quod posito illo decreto efficaci, est independens in efficacia sua a quocumque actu meo, distingo; est independens ab actu, ut a motivo, vel causa efficaciæ, concedo; ut ab effectu secuto, quatenus vult effectum suum non consequi, nisi per actum meum, nego; et sic licet sit efficax ante prævisa merita, ut motiva talis decreti, non tamen ante prævisa merita ut consecuta, et ut effectus talis decreti, per quæ tamquam per media consequitur suum finem. Et effectus ejus est dare gloriam de facto, non quomodocumque, sed per applicationem talium mediorum, quæ sunt merita tamquam per aliquid consecutum ex tali decreto, non tamquam per motivum habendi decretum.

Ad secundam confirmationem dicemus infra agendo de reprobatione, ubi ostendemus quod exclusio a regno in ratione beneficii indebiti etiam est ante prævisa demerita, quia ista se habent ut effectus voluntatis, et providentiæ circa reprobos, licet in ratione punitionis, et damnationis necessario supponat demerita. Sed tamen est differentia inter electionem, et exclusionem a regno, etiam in ratione indebiti beneficii, quod hæc exclusio nunquam

est ex primaria intentione, neque ex beneplacito Dei, quia in se non est positive appetibilis, cum sit negatio, et exclusio a regno, sed solum propter universalem providentiam in qua debet includi etiam ostensio justitiæ, et locum suum habere, sicut etiam corruptio formatum non est de primaria intentione Dei ratione sui, sed ut conducit ad universalem cursum rerum generalium, et corruptibilium. Electio autem ad gloriam ex se est appetibilis, et ex primaria intentione Dei pertinet ad ejus beneplacitum; et sic optime habet in illa locum quod in ordine intentionis motivum accipitur ex beneplacito Dei, et in executione ex meritis, ut ex mediis dantibus titulum assecutionis finis.

XXII. Ex his etiam solutæ manent rationes aliquæ, quas specialiter accumulatur p. Lessius tamquam maxima inconvenientia; videlicet quod non videtur bonitati Dei congruere, ut in his quæ ante omnia merita efficaciter vult hominibus, tam multos excipiat, et tam paucos eligat, sine demerito istorum præ illis, et e contra. Secundo, quia non recte componitur cum divina sinceritate, quod habeat voluntatem salvandi omnes homines, ut clamat Scriptura, et statim sine ullis meritis, vel demeritis prævisis, eligat quosdam paucos efficaciter, cæteros omnes non eligat, sed efficaciter excludat. Ad quid ergo deservit illa tam pia, tam benigna voluntas salvandi omnes, si statim occulto mysterio nullis prævisis meritis, vel demeritis se excludit, et alterum assumit? Certe ludere videtur sic amans, an illudere? Tertio, quando Deus promittit mihi gloriam, semper intelligitur conditionate, si merita ponantur, si mandata servantur: ergo similiter electio ante prævisa merita non potest intelligi absolute, sed conditionate, si mer-

uero, si per me non steterit; alioquin tollitur omnis sollicitudo, et labor hominum, quia ante talem laborem, et sollicitudinem prævisam absolute jam es prædestinatus, quidquid ergo postea feceris, vel non feceris, gloriam consequeris, quia independenter ab istis voluit Deus tibi gloriam efficaciter.

Respondetur hæc omnia procedere ex quadam inconsequentia, qua regulare volumus universalissimam summi provisoris dispositionem cum nostræ stylo providentiæ, vel cujuscumque providentis creati.

XXIII. Dicimus ad primum, pertinere ad bonitatem Dei, ut sua antecedente, et quasi primaria intentione omnibus secundum se beatitudinem velit, considerata præcise natura humana, et benignitate divina. Pertinere nihilominus ad bonitatem Dei quatenus universalissima, et ad omnia se extendens etiam providere suæ justitiæ et ei locum assignare in universo, nec ita velle omnibus bonum peculiare eorum, quod universale tollat: nam etiam Deus aliquos particulariter, et privatim lædendo, bonus est universo. Nervose Tertullianus lib. III in Marcionem, c. XIII: « Sic totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est. Sic denique omnipotens, quia et juvandi et lædendi potens. Minus est tantummodo prodesse, quia non aliud quid possit, quam prodesse. De ejusmodi qua fiducia bonum sperem, si hoc solum potest? Quomodo innocentiae mercedem secter, si non et nocentiae spectem? Diffidam necesse est, ne nec alteram partem remuneretur, qui utramque non valuit. » Ita Tertullianus. Et hæc ad Dei bonitatem nos respondemus; aliter enim bonitas universalis se diffundit, quam oportet sic aliquorum partes agere, ut non omittat contrariorum, aliter particularis bonitas, cui non inte-

rest omnibus providere, sed suam privatam aut communicare, aut ostentare, aut defendere. Certe argumentum hoc Lessii æque ipsum destruit, si quid valet: nam si Deus prius videt merita, quam eligat ad gloriam, prius demerita, quam excludat a regno, et in manu ejus est procurare aut dare isti merita, et gratiam cui non accipit, inquiri, decetne divinam bonitatem quibusdam dare merita, aliis non? Et certe merita dat, et gratiam, non ex aliis præcedentibus meritis: sic enim esset abire in infinitum. Si ergo non decet divinam bonitatem ut aliquibus det gratiam, aliis totaliter neget, ut parvulis utriusque æquali in massa existentibus, cur indecet bonitatem eamdem intendere aliquibus dare gloriam, aliis omissis? Sed de hoc amplius dicemus disputatione de reprobatione.

XXIV. Ad secundum respondetur utrumque illum actum decere summam pietatem Dei, et incumbere summo provisorii, nec unum inferre supplantationem alterius, aut minus sinceritatis, decet enim piissimum Deum homini in quantum homo est, et omni intellectuali creaturæ velle finem ultimum, qui ipsa visio Dei. Et hæc pietas est bonitatis, qua vult omnes homines salvos fieri. Pertinet autem ad universalissimum provisorium creaturam intellectualem ut defectibilem (non ut præcise intellectualem) permittere in aliquos defectus labi, tum temporales et remittendos, tum æternos et non expiandos, quia utriusque defectus est capax tam ampla, et magna creatura: nec enim magnorum defectuum est capax, nisi aliquid in se magnum: et hoc ipsum ad contingentiam libertatis creatæ spectat: ut non semper indefectibilis maneat, sed deficiat, quia contingens est; et sic non om-

nia suum finem assequantur, ut etiam cognoscatur quam gratuitus, quam admirabilis, quam supremus est ille finis, quam Dei proprius, quam humilibus pervius, quam superbis repugnans: ergo nihil contrarietatis, nihil supplantationis, nihil insinceritatis est in his duabus voluntatibus, quod scilicet velit Deus te intellectualem ordinare ad finem beatitudinis, te defectibilem permittere labi in æternos defectus cum exclusione a regno, omnes homines velle salvos fieri ut homines, et ex eadem massa tamquam supremus figulus facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam. Utrumque nobis manifestavit Deus in Scriptura, nihil in occulto ad supplantandum fecit, aliter loquens, aliter operans. Quid miseri nos et limitatissimi homines volumus illud immensum pelagus iudiciorum Dei, nostra constricta, et incertissima providentia metiri, quasi sic faceret melius Deus, sicut nos cogitamus debuisse facere?

XXV. Ad tertium dicimus promissionem Dei quæ nobis manifestatur, esse de his quæ facturus est in executione nobiscum, non de motivo suæ intentionis: hoc enim non ad rem est in promissione. Omnis autem executio gloriæ sub meritis tamquam mediis fit; et ideo dum promittitur, sub eorum conditione promitti necesse est. Non sic intentio ipsa finis, quæ non sub conditione fieri debet, cum finis non sub conditione alliciat, et moveat, sed de facto causet, et finalizet. Jam vero quod dicitur de sollicitudine, et labore, quia hac ratione removeri videtur, hoc est armis Massiliensium nos impetere, quibus catholicum hominem armari non decet. Arma Goliath suspensa sunt in templo Dei, ab Ecclesia sunt damnata Semipelagianorum tela. Quid illa iterum vibramus, et in quos? Illi

in epistola Prosperi ad Augustinum dicebant: « Removeri omnem industriam, tollique virtutes, si divina constitutio humanas prævenit voluntates. » Non respondit Augustinus, dicendo quod non prævenit divina constitutio, sed supponit prævisas humanas voluntates, ut dicunt scientiæ mediatores. Nec nos id respondemus. Sed dicimus, prævenire Deum nostras voluntates, nec tolli sollicitudinem, et industriam, quia eam causat divina constitutio, et tamquam unum ex mediis præparat ad assequendam gloriam, sicut non tollit merita illa voluntas Dei, sed pro effectu habet, sic habet pro effectu nostram industriam, eamque requirit, ut a se causatam, non ut a nobis præsuppositam: est enim nostri interioris motus, et industriæ dominus, et auctor, et causa per modum causæ primæ, quæ non tollit secundam, sed dat nobis omnia, et sine quo fit nihil.

ARTICULUS V.

Utrum ex parte nostra detur aliqua causa prædestinationis?

In hac difficultate proceditur in prædestinatione secundum ordinem executionis, secundum quod Deus incipit disponere de mediis, et præparare illa ac dirigere ad assecutionem gloriæ. In hoc enim ordine inquiritur, utrum primum medium, et primum effectum prædestinationis Deus in exercitio det intuitu alicujus operis præsuppositi seu occasione alicujus ex parte nostra prævisi, aut præsuppositi, et ita ex parte nostra detur causa, seu ratio, aut motivum dandi primam gratiam, seu primum effectum prædestinationis.

I. Fuit antiquis temporibus valde celebris ista controversia, quia apud plurimos difficile valde videbatur,

quod Deus dona supernaturalia quibusdam daret, aliis denegaret sola sua voluntate, nulla ex parte eorum existente inæqualitate, aut meritum diversitate: hoc enim videbatur pertinere ad acceptationem quamdam personarum, ut expresse dicebant Massilienses, et refert S. Prosper in epistola ad Augustinum. Unde diversas vias aliqui excogitarunt ad assignandum quomodo ex parte nostra aliquid supponeretur vel attenderetur, ratione cujus moveretur Deus ad dandam gratiam uni præ alio, ut S. Thomas refert in hac quæstione xxiii, art. v. Quibus alii modi dicendi additi sunt a recentioribus hujus temporis, circa ea quæ ad efficaciam gratiæ, seu ut gratia prædestinativa sit ex parte nostra, requiruntur. Quæ omnia ut intelligantur, advertendum est, quod ut sæpe diximus prædestinatio est specialis providentia, tum ratione materiæ, quia circa rem supernaturalem versatur; tum ratione efficaciæ, quia efficaciter transmittit ad gloriam, et de facto consequitur finem. Aliqui ergo conati sunt assignare causam nostræ prædestinationis, seu effectuum prædestinationis ex parte nostra respectu donorum supernaturalium, ut supernaturalia sunt, quasi Deus moveretur ad dandum huic præ alio dona supernaturalia, quia in hoc aliquid præ alio attendit ratione cujus donat. Alii vero conati sunt assignare ex parte nostra rationem, et causam prædestinationis nostræ quoad ejus efficaciam, ita quod ex parte Dei paria decernantur auxilia prædestinato et reprobo, et aliquando majora ipsi reprobo: tamen quod ista reddantur efficacia præ illis, ex nostro bono usu, et consensu prævisio est, non sine gratia, sed cum illa. Ex quo tamen non parum aperiebatur via illis primis qui volebant dari ex parte nostra causam,

vel occasionem, ut daretur prima gratia, et primus effectus prædestinationis, quia si ista collatio gratiæ et doni supernaturalis non est efficax, nisi supponendo aliquid in me, quod non in alio prævisum a Deo: ergo habet Deus sufficiens motivum ex parte mei, ut det mihi illam gratiam potius quam alteri, cum non modica occasio sit, nec parva ratio meriti, aut congruitatis, quod ego cooperaturus sum, et non alter, et talem determinationem, et consensum habiturus quod gratiam illam reddam efficacem, licet non sine gratia, non causante illam cooperationem meam, sed comitante. Et saltem quoad hoc quod est gratiam illam reddi prædestinativam, et efficacem, causam habet in me, et consequenter jam prædestinatio ut prædestinatio, seu ut efficax etiam quoad primum suum effectum quem nobis dat, causam habet ex parte mei.

Igitur illi qui assignarunt ex parte nostra aliquam causam, vel rationem dandi gratiam, et effectus supernaturales nobis, in quatuor præcipuas sententias divisi sunt, quas S. Thomas commemorat in hac quæstione xxiii, art. v.

II. Prima fuit error Origenis qui posuit animas hominum extitisse ante corpora, et justa merita vel demerita, quæ tunc habuerunt, recipere ea quæ nunc in corporibus sibi dantur. Ita habet Origenes lib. i periarchon, c. vii, et sequentibus, refertque ex eo S. Hieronymus epist. viii et epist. cxxxix. Cui affinis fuit error Priscillianistarum, et Manichæorum, qui afferebant animas humanas in cœlesti habitatione peccasse, et ob hoc in corpora dejectas, ut quid in hac vita varie, et inæqualiter provenit ex præcedentibus causis videatur accidere, ut refert S. Leo papa epist. xxiii, ad Turibium Asturiensem episcopum,

c. x, et ex illo videtur accepisse, et damnassee Concilium Bracharense primum, c. v.

III. Secundus error numeratur a D. Thoma error Pelagianorum, qui dicebant liberum arbitrium sufficere per se simpliciter ad bene operandum, licet per gratiam facilius posset operari, aut etiam adjuvari postquam haberet bonam voluntatem, non autem converti a malo in bonum per ipsam gratiam, ut ex D. Augustino late in tertia disputatione retulimus. Unde gratia, et effectus supernaturales, ad prædestinationem pertinentes sequebatur dari nobis intuitu alicujus boni operis facti sine gratia tamquam propter meritum; et sic in nobis dari causam prædestinationis.

IV. Tertius error fuit Semipelagianorum, seu Massiliensium, qui asserebant nos quidem non posse sine gratia Dei opera aliqua bona facere, sed debere præveniri voluntates nostras ab ipsa gratia, ut aliquod opus bonum vel inchoetur, vel consummetur, sed tamen dicebant istam gratiam præcedere ex parte nostra, non opera, sed initia quædam operum ut fides, desiderium, oratio: quia istis operibus non medicinam habemus, sed medicum quærimus, et hoc saltem infirma natura potest ut quærat medicum, licet obtinere sibi sanitatem non possit. Hæc igitur initia, dicebant ipsi, in unoquoque prævidens Deus, dat quibusdam gratiam, seu prædestinationis effectum, aliis negat, qui hanc dispositionem non habent; et sic semper aliquid supponitur ex parte nostra, ratione cujus Deus acceptor personarum non sit. In parvulis autem qui hæc initia non habent, dicebant Deum salvare aliquos, et relinquere alios ex prævisione operum quæ facerent si viverent, prout latius retulimus supra disputatione tertia.

Ex hoc autem nascitur quarta sententia quam commemorat S. Thomas loco citato eorum qui dicebant Deum non propter aliquem bonum usum liberi arbitrii, qui ante gratiam aut sine illa præcessisset, sed propter bonum usum futurum post largitam gratiam moveri ad prædestinandum istum præ illo, et dandum ei effectum gratiæ, sicut si rex daret equos militi, et arma in præmium anticipatum futuri laboris. Quos s. doctor reprobat, quia distinguebant in opere, seu usu liberi arbitrii id quod est ex nostra voluntate, et quod est ex gratia seu influxu Dei, cum idem pro indiviso ab utroque principio sit.

V. Sequitur aliquorum catholicorum sententia, qui affirmant illam propositionem: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, intelligi de faciente quod in se est ex virtutibus naturæ, non quidem ratione alicujus meriti, quasi opus ex viribus naturæ factum sit motivum, vel causa dandi gratiam, saltem merito conditionati (nam merito congrui aliquibus antiquis theologis tribuitur quod senserint, opus factum ex viribus naturæ posse esse meritum congrui respectu primæ gratiæ) sed ratione pacti inter Christum et Patrem, quia sic cum ipso statuit ut cuicumque conanti ex se ad gratiam, daretur gratia infallibiliter. Ita Molina in concordia disp. x, qui in hujus pacti confirmationem explicat illud Joannis 1: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*: quomodo enim daret potestatem omnibus filios Dei fieri, si facientibus, et conantibus ex se ad gratiam non illam daret infallibiliter. Ab hac autem sententia non multum abest Vasquez, qui 1-2, disp. cxc, c. xi, n. cxv et cap. xii, num. cxxxii, docet opera bona moralia facta ante fidem, vel in peccato juvare, aut exordium præbere ad fidem, vel ad justifica-

tionem, quatenus sunt per Christum, imo ex eo movetur ad ponendum omnia opera bona esse per Christum, licet sint ordinis naturalis, quia possunt ad justificationem conferre. Et in hoc sensu aliquid docent sententiam hanc etiam apud antiquos valuisse quod facienti quod in se est viribus naturæ Deus daret gratiam, quia existimarunt opera naturalia bona ex libero arbitrio esse dispositionem ad gratiam, quod Scoto, Gabrieli, Cajetano, Soto, et aliis attribuitur. Sed hi auctores non fundant hoc in pacto infallibili Christi Domini cum Patre, sicut Molina, sed in eo quod habent illa opera aliquam rationem dispositionis ad gratiam, non tamen infallibilem. Alii autem recentiores illam Molinæ sententiam de pacto Christi cum Patre defendunt.

VI. In alio ordine assignandi causam prædestinationis ex parte nostra quantum ad id quod efficaciam est in prædestinatione, per extrema quædam videntur processisse illi qui fatalem necessitatem prædestinationi Dei tribuebant respectu actuum liberorum, et qui illam infallibilitatem illi tribuunt in vi causalitatis, sed in vi præscientiæ. Nam primi posuerunt efficaciam prædestinationis talem esse, quod nec pro causa, nec pro effectu respiciebat usum nostri liberi arbitrii, sed totaliter illum tollebat; et sic posuit Calvinus, qui totaliter a decreto prædestinationis nostram libertatem everti docuit. Unde sublata libertate, liber actus, nec causa prædestinationis esse poterat, nec effectus. Quæ fuit quondam hæresis Priscillianistarum, ut retulimus disp. III, art. IV, qui fatalem necessitatem prædestinationi tribuebant, cuius erroris vitandi occasione Massilienses ab Augustino discesserunt, existimantes in idem conveniens incidere Augustini sententiam, qui

ponebat decretum Dei nostras antecedere voluntates, et infallibiliter ab eo duci, licet non necessario, et ideo, ut S. Prosper refert in epistola ad Augustinum dicebant: « Removeri omnem industriam, tollique virtutes, si divina constitutio humanas præveniat voluntates, et sub hoc prædestinationis nomine fatalem quamdam necessitatem induci. » Cæterum sicut tunc Massilienses ut evitarent errorem Priscillianistarum etiam ab Augustino discesserunt, ita nunc ad evitandum errorem Calvinii, aliqui in extremam aliam sententiam recidunt circa prædestinationem, dicentes efficaciam non habere ex se, et in vi causalitatis suæ, et antecederet ad nostrum consensum, sed denominative ab ipso; et sic putant, quod providentia generalis Dei, quæ communis est reprobis, et prædestinatis, et de se non efficaciter inducit finem, ex sola adjunctione consensus nostri redditur efficax, et prædestinativa providentia; et sic licet ex parte nostra non detur causa prædestinationis, quantum ad donationem supernaturalis gratiæ, datur tamen causa quoad efficaciam, ut videlicet de facto efficax sit, quia ex natura, et causalitate sua sentiunt efficaciam non esse, sed ex denominatione extrinseca sumpta a consensu nostro præviso. Quem tamen consensum dicunt non esse Deo motivum propter quod istum præ illo prædestinet, sed Deum ex pura misericordia sua uti illa præscientia, quæ scit istum præ alio consensurum, ut det illi gratiam suam. Ita Molina 1 p. q. XXIII, art. V, disp. I, memb. VI et XI, et alii auctores qui ipsum sequuntur. Imo videtur hoc consequenter poni debere a defensoribus scientiæ mediæ, qui existimant divina decreta ex se non esse efficacia, sed ex præviso consensu nostro, a quo tamquam a conditione

dependet efficacia illa, et consequenter quod providentia sit specialis, et prædestinativa.

ERRORES REJECTI, ALLÆQUE SENTENTIÆ.

VII. Dico primo: Repugnat dari causam prædestinationis ex parte nostra, quæ sit causa, vel motivum, aut occasio, ut Deus nobis det illam. Quæ omnia nomine meriti includimus loquendo de merito, non rigore pro merito justitiæ, et æqualitatis, sed pro quocumque motivo, aut proportionem, vel occasione, unde Deus moveatur. Nam etiam Semipelagiani cum ponebant Deum gratiam ex meritis dare, seu ex aliquo initio nostro bono, non loquebantur de merito rigore tantum, sed etiam de eo quod se habet ut occasio: nam Cassianus qui ex Semipelagianis fuit, collatione XIII, refugit concedere quod gratia dabatur nobis propter merita, sed propter quædam initia, ut propter desideria bona, aut credulitatem, etc. quæ ipse merita esse non concedebat, ut patet illa collatione XIII, c. XIII et XVI, sed vocat ista initia occasiones quasdam, ut Deus det gratiam, ut patet in capite XV: « Præsto, inquit, est Deus occasione tantummodo nostræ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda. » Ista autem quæ ipse vocabat occasiones, S. Prosper dicit merita esse in libro contra Collatorem, c. VI: « Nec enim, inquit, nullius meriti haberi potest petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia. » Qui plane est sensus Augustini qui dixit epist. CV: « Neque enim nullum est meritum fidei, quæ fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori. » Quare nomine meriti intelligimus etiam quamcumque congruitatem, aut occasionem, aut motivum, quod Deus acci-

piat antecederet ad suam prædestinationem ex parte nostra, ita quod illud non sit effectus prædestinationis, sed det motivum, seu occasionem Deo ut prædestinet.

VIII. Conclusio posita fide stabilita est ex determinationibus Conciliorum, Palæstino, Milevitano, Arausicano II, præsertim a canone quarto et deinceps, ubi perpetuo definitur contra Pelagium: « Ut fateatur gratiam Dei non secundum merita nostra dari. » Et quæ Semipelagiani ponebant initia, et non merita etiam sub nomine meriti comprehenduntur ab istis determinationibus Conciliorum. Nam ut loco citato inquit S. Prosper contra Cassianum: « Velis nolis, convinceris gratiam Dei secundum merita dari, cum aliquid ex ipsis hominibus præcedere affirmas, propter quod gratiam consequantur: nec enim nullius meriti est petentis fides, etc. » Et Augustinus agens contra istos Semipelagianos, qui fidem tamquam initium, et occasionem dicebant præcedere, non tamquam meritum, etiam ex meritis dari gratiam, teneri dicere ipsos convincit, ut patet in libro de prædestinatione sanctorum (qui adversus Massilienses est editus) cap. II: « Quis dicat eum qui jam cœpit credere, nihil mereri ab illo in quem credidit? » (Utique merito congrui: quando enim incipit credere nondum est justificatus ut mereatur de condigno.) « Unde fit ut jam merenti cætera dicantur addi retributione divina, ac per hoc gratiam secundum merita nostra dari. Quod objectum sibi Pelagius ne damnaretur, ipse damnavit. » Constat ergo intellexisse Augustinum et patres, et consequenter Ecclesiam in suis definitionibus, cum damnat illam propositionem: Gratiam Dei secundum merita nostra dari, per ly merita intelligi non solum merita rigore, et de condigno, sed etiam

de congruo, et quascumque occasionem, seu motiva quibus Deus uti dicitur ad dandum nobis gratiam, et primum effectum prædestinationis. Sed ut omnis ambiguitas tolleretur, Concilium Arausicanum II, canone VI, expresse numeravit ista initia, quæ ad accipiendam gratiam Semipelagiani ponebant, et ea tollit, dum inquit: « Si quis dixerit, sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam Dei conferri, resistit Apostolo, etc. » prout latius infra in probatione secundæ conclusionis referimus. Denique, Concilium Tridentinum idem definit sess. VI, c. V, dum docet: « Exordium justificationis nostræ desumi ex vocatione Dei, qua nullis eorum existentibus meritis a Deo vocantur. » Sed primus effectus prædestinationis est vocatio Dei ad suam fidem, juxta illud Rom. VIII: *Quos prædestinavit, hos et vocavit, etc.* ergo primus effectus prædestinationis nulla merita supponit quomodocumque illa vocentur sive occasionem, sive motiva, sive congruitates, etc. ergo nec ipsa prædestinatio, quia quando primum effectum dat, jam est prædestinatio, quæ causat illum: ergo si ipse primus effectus nulla merita supponit, neque prædestinatio, sed omnino gratuita est, juxta illud Apostoli ad Ephesios I: *In quo omnes forte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Si ergo forte vocati, et prædestinati, non utique ullis meritis præcedentibus aut occasionibus, vel congruitatibus: qui enim forte eligitur, omnem istam præventionem excludit.

IX. Ratio denique D. Thomæ hoc ipsum manifestat in hoc articulo quinto, nam vel illud motivum, seu occasio propter quam Deus prædes-

tinationis gratiam operatur, est aliquid præordinatum, et directum a Deo ad illum finem, scilicet ut detur gratia, vel non. Si non est ordinatum: ergo præter intensionem Dei, et casualiter, seu fortuito accidit; et ita non erit ex providentia Dei, quod detur gratia, seu primus effectus supernaturalis ipsius prædestinationis, quod est omnino deestandum. Et convincitur quod tunc non prædestinaret Deus, nec daret gratiam intuitu, aut occasione alicujus operis naturalis, quia non respiceret Deus ut meritum, seu ut causam dandi gratiam, id quod a se ordinatum non est ad talem effectum præstandum, seu talem finem. Si vero illud opus naturale est præordinatum a Deo, ut propter illud motivum det gratiam, et prædestinet hominem; ergo illud motivum est ordinatum a Deo, ad vitam æternam, seu ad gratiam dandam, quæ est semen vitæ æternæ: ergo prout tale est effectus providentiæ Dei ordinantis efficaciter in vitam æternam; hæc autem est prædestinatio: ergo est effectus prædestinationis: ergo supponit prædestinationem; et sic non est causa, et motivum illius, nec est ratio primi effectus prædestinationis, cum ipsamet effectus sit prædestinationis; et sic ipsa prædestinatio respectu totius collectionis omnium suorum effectuum non supponit causam, et motivum.

X. Dices: Supponit causam respectu effectuum supernaturalium, et gratiæ, non respectu omnium effectuum absolute, sed unus effectus nempe naturalis, est motivum ad dandam gratiam. Et hoc sufficiebat illis hæreticis, quibus non erat cura an totius prædestinationis detur, vel non detur causa, sed an detur respectu gratiæ, ita quod gratia non omnino detur gratis. Et contra hos non probat illa ratio S. Thomæ.

Sed contra hoc non est necesse aliam rationem urgere quam ipsam D. Thomæ : nam quidquid hominem ordinat ad salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Cujus ratio est quia totum hoc, scilicet quidquid ordinat hominem in salutem, fit per auxilium divinum, ut patet ex illo Threnorum ultimo : *Convertite nos Domine ad te, et convertemur*, auxilium autem divinum ordinans in salutem est effectus providentiæ ordinantis in vitam æternam, quæ est ipsa prædestinationis : ergo totum quod ordinat hominem in salutem est effectus prædestinationis. Rursus illud opus ordinis naturalis quod est motivum dandi gratiam, vel est ordinans hominem in salutem, vel non. Si non ordinat in salutem, neque ordinat in gratiam prædestinationis, quia gratia ista Dei est vita æterna, et est salus : *Gratia enim Dei salvati estis*, inquit Apostolus ; et si non ordinat in gratiam, non est Deo motivum dandi gratiam, quia connexionem non dicit cum ipsa gratia, quod autem connexionem non habet cum aliquo, sed disparate se habet ad illud, quomodo potest esse motivum, vel occasio, aut meritum ad illud ? Nisi solum ex mera voluntate Dei, cum ex natura sua ad id ordinatum non sit. Quod si est ex mera voluntate Dei, jam ibi non est meritum, sed pura gratia, sicut si ob elevationem lapidis vellet alicui dare gratiam aut salutem, esset pura gratia. Si autem ordinat ad salutem, et ad vitam æternam : ergo procedit ex auxilio divino, et ex gratuita Dei voluntate, ordinante in vitam æternam, quia gratia Dei est vita æterna, ut dicitur Rom. vi. Ergo debet illud motivum procedere ex gratia, quæ est auxilium divinum, quatenus ordinat ad salutem ; et sic non est causa, et motivum dandi omnem

gratiam, quia non est causa dandi illud auxilium, sed est effectus ejus. Et sic stat solida ratio D. Thomæ contra illos hæreticos.

XI. Dico secundo : Opera moraliter bona ordinis naturalis, neque ex pacto Christi cum Patre, neque propter auxilium datum per Christum habent infallibilem connexionem cum gratia, vel conducunt infallibiliter ad initium justificationis, et ad habendum primum effectum prædestinationis, etiamsi dicatur Deum non intuitu, et merito illius dare gratiam. Est contra allatas sententias Molinæ, et Vasquez, de quibus latius agere spectat ad 1-2, q. cxii, ubi explicari solet illud axioma : Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam : non enim intelligitur quod facienti quod in se est viribus naturæ Deus infallibiliter det gratiam ; sed facienti quod in se est ex ordinatione gratiæ.

XII. Nunc tamen breviter illa prima pars conclusionis probatur ex Concilio Arausicano II, can. vi, ubi sic definitur : « Si quis dixerit sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus, nobis misericordiam Dei conferri, non autem divinitus ut credamus, velimus, vel hæc omnia ut oportet agere valeamus per infusionem Spiritus sancti in nobis fieri confitetur, resistit Apostolo, etc. » Ubi Concilium aperte excludit illam intelligentiam, quod facienti quod in se est ex viribus naturæ, Deus non denegat gratiam, aut infallibiliter dat illam, cum tam multa opera bona numeret Concilium, quæ si fiant sine gratia, atque adeo ex viribus naturæ, non sunt ratio dandi gratiam : et tamen si tale pactum daretur inter Christum, et Patrem, ratione cujus propter illa opera naturalia Deus daret gratiam, non bene decerneret Con-

cilium in re tanti momenti, et dogmatica absolute negare, quod facientibus talia opera gratia detur, et sine ulla distinctione, si in quodam sensu de facto, et in re oppositum est verum attendendo ad pactum Christi cum Patre. Et præterea, quia facienti opera naturalia bona ex pacto Christi cum Patre datur gratia, et misericordia Dei : ergo ante gratiam nos incipimus, et postea per gratiam Dei adjuvamus posito illo pacto. Patet consequentia, quia ubi intervenit pactum inter duas personas ut hoc facienti detur illud, qui facit id quod ad se pertinet, ratione cujus debet aliud dari, jam incipit implere pactum, et ponit requisitum ex parte conditionis, ut alter compleat. Ergo si Christus fecit pactum ut facienti opera bona naturalia detur misericordia Dei, et gratia, ille qui facit talia opera, jam incipit ante gratiam, et postea per gratiam adjuvatur, et completur. Dicit autem idem Concilium citatum can. xxv : « Salubriter profiteamur quod in omni opere nostro, nos non incipimus, et postea per misericordiam Dei adjuvamus. » Loquitur Concilium de omni opere nostro, utique ante gratiam, et ex naturæ viribus facto : ergo nullum est opus naturale in quo nobis sine gratia incipientibus, postea per misericordiam Dei adjuvemur ; si non per misericordiam adjuvamus, multo minus per pactum, sed gratia si adjuvat, etiam antecedit.

XIII. Dices : Sensus Concilii non est quod facto aliquo bono opere ex viribus naturæ, non detur gratia adjuvans, etiam pro alio opere, sed quod respectu unius, et ejusdem operis non est dicendum quod nos incipimus, et postea Deus adjuvat, sicut dicebant Pelagiani negantes prævenientem gratiam, et hoc est quod Concilium definit, scilicet non sufficere adjuvantem gratiam, sed

requiri prævenientem ut incipiamus.

Sed contra, quia illud pactum quod ponit Molina, non est solum ut Deus facienti unum opus bonum naturalis ordinis det gratiam pro alio, aut det gratiam pro remissione peccatorum, quia hæc remissio ratione operis naturalis dari non potest, ut de se constat, cum exigit dispositiones supernaturalis ordinis, nempe credere, sperare, diligere, pœnitere ut oportet, ut nobis justificationis gratia infundatur, quod sine præveniente Spiritus sancti gratia fieri non potest, ut definit Concilium Tridentinum sess. vi, can. iii. Similiter pactum Christi non est quod posito uno bono opere naturali, detur gratia actualis, seu auxilium supernaturale pro alio : ridiculum enim est dicere esse infallibile, et ex pacto Christi statutum quod quoties aliquis operatur bonum opus naturale operabitur aliud supernaturale, cum plerumque videamus homines peccatores, imo et justos facere aliquod opus pietatis, et moraliter bonum, nec postea facere aliud opus supernaturale. Et præterea incredibile est quod Christus ita aestimaverit opera naturalia, quod posito aliquo opere ex illis fecerit pactum, et obligationem dandi gratiam pro alio faciendo opere supernaturali, et non fecerit pactum quod posito aliquo opere supernaturali quod excellentius est, detur gratia pro alio opere supernaturali : alias majus commodum reportaret aliquis ex minori, et imperfectiori opere, et consulendus esset aliquis, ut securam haberet gratiam, quod potius exerceretur in operibus naturalibus bonis. Quod si etiam pro quolibet opere supernaturali fecit Christus istud pactum ut gratiam haberet pro alio, qui semel habuit opus supernaturale, non posset jam carere talibus operibus, nec decidere a fide usque

ad mortem. Patet, quia posito hoc opere, est pactum quod detur sibi gratia ad aliud : ergo etiam posito illo alio est pactum quod pro alio sibi detur gratia, et sic de reliquis, quia pro omni opere est tale pactum, et quodlibet opus supernaturale debet regulari per fidem : ergo non posset deficere a fide, qui semel habuit opus supernaturale. Restat ergo quod illud pactum non intelligitur, neque de danda gratia remissionis facienti quod in se est tantum ex viribus naturæ, neque de danda gratia supernaturali pro alio opere habendo, et consequenter intelligitur quod facienti quod est in se, id est, conanti, et incipienti facere quod potest, Deus dat gratiam, et misericordiam ut tale opus perficiat. Contra hoc autem directe loquitur canon relatus Concilii Arausici : ergo destruit, et evacuat illud pactum Molinæ, et id quod tæcite sub Molinæ dicto continetur, scilicet quod respectu ejusdem operis facienti, et conanti ex viribus naturæ Deus ex pacto adsit per gratiam ; quod valde oportet advertere.

XIV. Denique, non constat ubi tale pactum firmatum sit, et factum a Christo, unde omnino fingitur, nec nobis licet pactum asserere, si revelatum nobis non est. Non esse autem revelatum constat, quia non adducitur locus, ubi sit revelatum : quod enim adducit Molina ex illo Joan. I : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, nec leviter insinuat, quod dedit hanc potestatem operantibus ex viribus naturæ, sed : *His qui credunt in nomine ejus*, ut ibi dicitur. Supponit ergo potestas ista fidem, non antecedit, atque adeo datur operantibus ex fide supernaturali, non ex viribus naturæ, et liberi arbitrii. Unde dicit Augustinus lib. I contra duas epistolas Pelagianorum, c. III : « Datur ergo potestas ut filii Dei fiant qui credunt in eum,

cum hoc ipsum datur ut credant in eum. Quæ potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio. » Si ergo datur ipsa potestas, cum credunt in eum, et nulla est ex libero arbitrio, quomodo Molina dicere potest contineri his verbis pactum Christi cum Patre dandi gratiam his, qui ex viribus naturæ bene operantur ?

XV. Contra Vasquez autem eodem modo probatur secunda pars conclusionis, quia etiamsi auxilium detur per Christum, si est ad opus morale ordinis naturalis, tamen illud opus fit vigore naturæ, non viribus gratiæ, si quidem hoc quod est dari per Christum, non elevat illa opera ultra ordinem naturalem : nec enim facit illa esse supernaturalia, sed intra ordinem naturæ manent, et consequenter non excedunt vigorem naturæ : fiunt ergo vigore naturæ, licet concursus, et auxilium illud naturale detur per Christum : esse enim per Christum datum, non tollit illa esse ordinis naturalis, nec excedere vigorem naturæ, alias si essent ordinis supernaturalis, essent ex principiis supernaturalibus, et non essent ordinis naturalis, ut præsupponimus. Dicit autem Concilium Arausicanum II, can. VII : « Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet vitæ æternæ cogitare ut expedit posse confirmat, absque illuminatione, et inspiratione Spiritus sancti qui dat omnibus suavitatem in consentiendo, et assentiendo, hæretico fallitur spiritu. » Unde sumitur argumentum : Illa opera ordinis naturalis facta per auxilium datum per Christum, vel conducunt, et pertinent ad salutem, et ad exordium justificationis, vel non. Si non pertinent, nec conducunt, nihil ad præsens ; et intentum habemus, quod opera naturalia etiam auxilio dato per Christum, nihil juvant ad gratiam,

et justificationem. Si pertinent, et conducunt : ergo possumus per naturæ vigorem aliquid cogitare quod pertinet ad salutem vitæ æternæ, quod negat Concilium : idem enim est conducere ad vitam æternam, et pertinere : ad id enim aliquid pertinet ad quod ordinatur. Fiunt autem per naturæ vigorem etiamsi fiant auxilio dato per Christum, ut ostensum est, quia dari per Christum non extrahit illa ab ordine naturæ, nec supra vigorem naturæ ponit, sed illud ipsum, quod naturale est, dependenter a Christo dicit causari, tamquam a Christo, ut a causa efficiente, vel merente datum : ergo semper verificetur quod opera facta ex naturæ vigore, seu non supra ipsum, pertinent ad salutem vitæ æternæ sine illuminatione Spiritus sancti sed cum illuminatione luminis naturalis ante fidem : illuminatio enim Spiritus sancti illuminatio fidei est, atque adeo supernaturalis. Nec potest dici quod illa opera naturalia deserviunt, non ut dispositiones ad justificationem, sed ut removementia obstaculum, et impedimentum ad gratiam, quia videlicet minus induratum est cor, quod bonis operibus exercetur. Contra enim est, quia, ut dicit S. Thomas ad Hebr. XII, lect. III, hoc ipsum quod est removere obstaculum, est ex gratia Dei. Et sumitur ex Augustino libro de prædestinatione sanctorum, c. VIII, ubi ait : « Hæc gratia a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur ; » ergo tolli duritiam, seu obstaculum cordis ex gratia est, cum ad hoc tribuatur. Et ratio est, quia obstaculum et duritia cordis non removetur per hoc solum, quod quis negative se habeat, et cesset a peccando, vel ab operando totaliter, aut quod aliquod opus bonum ex particulari fine agat, sed per hoc quod aliquis cogitet, et moveatur circa ea

quæ ad salutem pertinent. Cogitare autem quæ pertinent ad salutem non potest haberi ex vigore naturæ, ut dicit Concilium : ergo nec tollere obstaculum.

XVI. Confirmatur hoc idem ex loco allato contra Molinam ex canone sexto ejusdem Concilii, ubi tam multa opera bona numerantur, sicut est credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, petere, etc. quibus tamen docet misericordiam Dei non conferri, sed illa omnia divinitus fieri debere in nobis per infusionem Spiritus sancti : ergo etiamsi ista fiant ex viribus naturæ ante infusionem Spiritus sancti nihil conducunt ad gratiam, et justificationem. Denique, hoc idem deducitur ex Tridentino sess. VI, cap. VIII, ubi docet quod : « Prima radix, et initium justificationis est fides. » Et capite V, quod : « Exordium justificationis in adultis sumitur a præveniente gratia Dei per Christum, hoc est ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur. » Ergo opera quæ antecedunt fidem, et vocationem gratiæ, sed sunt mere naturalia, non conducunt ad talem justificationem, nec quidquam ad illam conferunt. Patet consequentia, quia id quod juvat, aut confert ad justificationem, aliquid initium ei præbet, alias nullo modo ad eam conferret, aut juvaret, si aliquo modo non disponderet, dispondere autem est initiare ad formam. Neque hoc negat Vasquez qui disputatione illa CXc, num. CXV, dicit quod non solum ista bona opera conducunt ad justificationem tamquam removementia impedimentum, sed quod ad illam obtinendam non alio modo quam merito suo conducunt. Et numero CXXXII, inquit, Concilium Tridentinum non negare quod in aliquibus præcedunt bona opera ante fidem ex gratia Christi, a quibus exordium justificationis sumatur, quia

tamen hoc exordium in omnibus necessarium non est; ideo Concilium illius mentionem non facit. Solum ergo, inquit, voluit Concilium ostendere fundamentum nostræ justificationis, a quo ut minimum justificationis necessario incipere debet, scilicet a fide, licet etiam incipere possit ab aliis operibus ante fidem, sed non necessario. Cæterum quis non videat hanc solutionem Vasquez violentiam inferre verbis Concilii, imo viam sternere ut doctrina patrum adversus Semipelagianos enervetur? Et urgeo contra illum verba Concilii sess. VI, c. VIII, ubi inquit quod: « Ideo per fidem justificari dicimur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis. » Si est radix, et initium omnis justificationis, et salutis humanæ: ergo non est aliqua justificatio cujus fides non sit initium, fundamentum et radix, quia ly omnis, totum complectitur: sed parte potest dari aliqua justificatio, cujus initium sint aliqua bona opera ante fidem, licet non requiratur de necessitate tale initium, sed sufficiat initium fidei: ergo non omnis justificationis est initium, et fundamentum fides, cujus contradictoria propositio est illa a Concilio definita: « Omnis justificationis est initium, et fundamentum fides. » Nec potest glossari, seu restringi illa universalis posita a Concilio, quod sit fides initium omnis justificationis, non de necessitate, sed sufficienter, vel ad minus, quia in his propositionibus dogmaticis non licet glossas, vel restrictiones inducere: sic enim nihil certi habebimus in definitionibus universalibus, et per propositiones universales factis, si licet illas restringere, et secundum glossas superadditas intelligere.

Et confirmatur, quia quælibet justificatio quæ fit per gratiam supernaturalem, computari debet inter

res sperandas a nobis, quia gratiam et gloriam sperare debemus a Deo, et remissionem peccatorum speramus; per quam fit justificatio: sed juxta Apostolum ad Heb. XI: *Fides est sperandarum substantia rerum*; ergo quæcumque opera fiant ante fidem non præbent initium, fundamentum, aut substantiam rei sperandæ, qualis est justificatio, quantumcumque detur per auxilium Christi.

Denique, enervari per hanc doctrinam probationes patrum, et Conciliorum contra Semipelagianos ex eo patet, quia patres docent non solum bona opera esse ex gratia Dei præveniente, sed etiam quæcumque bona initia, et desideria esse ex gratia, et non ex viribus naturæ, etiam ipsam primam cogitationem ad justificationem ordinatam; sed posita hac doctrina Vasquez omnes istæ probationes evanescunt, quia posset dicere hæreticus omne initium justificationis ad minimum esse a gratia, non tamen repugnare quod sit ab aliquo intercedente gratiam, scilicet ex opere naturali, licet facto per auxilium Christi: de hoc enim non multum litigarent Semipelagiani quod concursus ille daretur per Christum, dummodo ex vigore naturæ, et viribus liberi arbitrii sit. Nec ipsi recusarent dicere quod aliquando sit a gratia, sed non semper, nec necessario: aliquando enim Deus, ut ipsi dicebant, et videri potest Cassianus citata collatione XIII, videt in nobis boni desiderii scintillam quam fovet, et auget, et gratia sua aliquando subito nos ad se trahit, sicut fecit in Paulo. Et sic sufficiebat ipsis quod aliquando initium justificationis sit a nobis, de quo videri potest S. Prosper contra Collatorem, c. XIII. Ergo juxta doctrinam Vasquez simpliciter fatendum est quod aliquando initium justificationis a nobis sit, licet non semper,

nec necessario, quod nullo modo potest admitti.

NON INCIPIT A NOBIS EFFICACIA PRÆ-
DESTINATIONIS.

XVII. Dico tertio : Providentia divina in ordine supernaturali ut redatur prædestinativa, id est, efficax, et consecutiva gloriæ, quæ est specialis pro prædestinatis, non id sumit ex cooperatione, et consensu nostro præviso, et præsupposito, sed ex divina voluntate efficaci id habet, et in vi causalitatis suæ; et sic nostra cooperatio non est causa, sed effectus prædestinationis, et supponit ejus efficaciam, non eam præbet nec ex illa sumitur. Hæc conclusio est contra Molinam locis supra relatis, et qui eum sequuntur, quam sententiam, et verba Molinæ, quibus eam docet, retulimus præcedenti tomo, disp. xx, art. iv, referendo inconvenientia scientiæ mediæ, quorum unum, et non ex minoribus est, quod providentiam communem, et generalem pro reprobis, et prædestinatis, specialem et prædestinativam reddit non ex ipsa efficacia electionis, et causalitatis divinæ, ut a Deo descendit, sed ex designatione sumpta a consensu nostro, et determinatione voluntatis nostræ prævisa, quam Deus supponit cognitam, et determinatam ante omne decretum suum. Ubi etiam adduximus expressum locum S. Thomæ q. vi de veritate, art. iii, ubi e diametro opponit sententiæ Molinæ, ubi sic inquit: « Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit, nisi certitudinem præscientiæ, ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato sit, quod non deficiet a salute: sic enim dicendo, non di-

ceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinatis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem. » Ita D. Thomas. Quem locum ibi late ponderavimus, et rejecimus solutiones quas illi adhibet Molina tamquam incongruentes. Nec potest dici retractasse D. Thomam in hac prima parte id quod in prædicto loco asseruit, cum omnino concordet huic loco id quod affirmat in hac quæstione xxiii, art. vi et vii. Nusquam autem salvat Molina id quod tam aperte docet S. Thomas, scilicet quod certitudo seu infallibilitas prædestinationis supra providentiam communem qua Deus etiam non prædestinatum ordinat ad salutem, non solum est certitudo præscientiæ, sed etiam ordinis ipsius prædestinationis. Præscientia autem condistincta contra ordinem est præscientia ejus quod a Deo supponitur prævisum, non ex decreto ejus causatum: quod enim ex decreto causatur, ex ordine seu ordinatione Dei causatur; et sic non est sola certitudo præscientiæ, sed etiam ordinis. Et individualiter rejicit D. Thomas hoc quod est prædestinationem Dei habere certitudinem ex illa præscientia, qua Deus videt hunc prædestinatum non deficere a salute habendo circa illum eandem providentiam generalem, quam circa non prædestinatum. Quod est individualiter rejicere sententiam Molinæ, quod communis providentia dans æqualia auxilia reprobis, et prædestinatis, fiat prædestinatio per hoc quod præsciat illa scientia media, quæ non oritur ex decreto aut prædestinatione, istum non defecturum.

Et dicit D. Thomas, quod hoc est ponere prædestinatum differre a non prædestinato ratione præscientiæ eventus, non ex parte ordinis, seu decreti ordinantis, nec ratione electionis ipsius prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, et dicta sanctorum.

XVIII. §. Omissis autem pluribus aliis quæ ponderavimus citato loco disputationis xx, nunc sufficit ponderare vim rationis D. Thomæ quam citato loco insinuat, quæ reducitur ad tria inconvenientia. Si cooperatio mea prævisa, esset causa cur mea prædestinatio redderetur efficax, et specialis, distinctaque a providentia generali, sequeretur quod prædestinatus differat a non prædestinato tantum ratione præscientiæ, non ratione ordinis, seu decreti ordinantis: sequeretur secundo, quod præscientia illius cooperationis esset causa prædestinationis: sequeretur tertio, quod prædestinatio non esset per electionem prædestinantis. Sed hæc tria omnino sunt rejicienda, et evitanda: ergo, etc. Minor, quod videlicet ista tria sint inconvenientia, et nullo modo admitenda, manifesta est, nam prædestinationem omnino esse per electionem Dei prædestinantis, non autem per aliquid ex parte nostra se tenens, Scriptura apertissime dicit, ad Ephes. 1: *Elegit nōs in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu ejus in charitate, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ.* Et infra: *In quo etiā et nos forte vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Ex quo loco colligit Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, cap. xix, contra Pelagianos, non supponere divinam electionem et prædes-

tinationem aliqua bona opera ex parte nostra, quia elegit nos ut essemus immaculati, non quia eramus. Contra Semipelagianos autem colligit non supponere etiam aliqua initia bonorum operum, quia fit prædestinatio secundum propositum ejus, quia operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ; si autem operatur omnia, utique etiam illa prima initia: illa enim aliquid sunt. Ex eodem autem testimonio recte probatur ex electione, et consilio voluntatis divinæ provenire quod prædestinatio sit efficax, et specialis providentia, non ex præsuppositione consensus voluntatis humanæ, quia etiam illud quod prædestinatio redditur efficax, aliquid est, et ad prædestinationem spectat: ergo ex consilio, et electione divina est, quia secundum propositum voluntatis suæ operatur omnia: ergo et illud quod efficacius est. Similiter prædestinationem esse per electionem Dei manifeste constat ex illo Rom. xi: *Reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* Et infra: *Quod quærebat Israel, hoc non consecutus, electio autem consecuta est, cæteri vero excæcati sunt:* ergo quidquid secundum electionem non est, excæcatum est, et non salvatur. Denique, Joan. xv: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat;* sed afferre fructum, et manere fructum pertinet ad efficaciam prædestinationis, et ad specialem rationem, qua distinguitur prædestinatus a non prædestinato: ergo si hoc est ex electione Dei, et non ex electione nostra quod fructum afferamus, nec erit ex præviso, et præsupposito consensu nostro, sed ex causalitate Dei. Ex quo etiam sequitur, quam magnum inconveniens sit, quod præscientia nostræ cooperationis sit causa, et motivum nostræ prædestinationis: cum

enim prædestinatio sit gratiæ præparatio, si prædestinatio ex præscientia alicujus nostri consensus tamquam ex motivo daretur, gratia daretur ex meritis, seu intuitu ex parte nostra se tenentis, quod recte negat Molina, quia et hoc postulatum est ut Pelagius anathematizaret, scilicet quod gratia detur ex meritis. An vero id sequentur ex sententia Molinæ statim videbimus. Denique, eadem ratione magnum inconueniens est dicere quod prædestinatus differat a reprobo, ratione solius præscientiæ, non ratione ordinis, seu decreti Dei ordinantis: si enim quidquid habet prædestinatus in quantum prædestinatus, habet ex electione Dei, non vero ex præsuppositione præscientiæ, et electio est decretum ordinis, seu ordinationis divinæ, idem est differre prædestinatum a non prædestinato ratione ordinis, ac fieri prædestinationem secundum electionem Dei. Ista ergo tria magna inconuenientia sunt, si admittantur contra Scripturam, et dicta sanctorum.

XIX. Restat ergo probare sequentem, videlicet quod ista inconuenientia sequantur ex doctrina Molinæ. Et primum inconueniens probatur, quia in sententia Molinæ prædestinatio ut est specialis, et efficax providentia, differt a providentia communi, quæ est communis reprobo, et prædestinato, non ratione ordinationis, et causalitatis divinæ, sed ratione præscientiæ mediæ supponentis consensum, et determinationem consensus nostri, non causantis efficacia sua antecedenti ipsum: ergo etiam prædestinatus differt a non prædestinato, non ratione ordinis, seu decreti ordinantis, sed ratione præscientiæ consensus prævisi. Consequentia patet, quia prædestinatus, et prædestinatio correlative se habent tamquam actus et objectum:

ergo si prædestinatio differt a providentia communi, in qua includitur non prædestinatus, solum ratione præscientiæ, non ordinis, seu decreti ordinantis, idem dicendum est de prædestinato, quia prædestinatus, prout sic, subest prædestinationi formaliter, et ab ea denominatur. Antecedens autem patet ex ipsis verbis Molinæ prima parte, quæstione vigesima tertia, articulo quinto, disputatione prima, membro undecimo, §. Nos vero, ubi inquit: « Collocantes præterea certitudinem totam divinæ prædestinationis, non in decreto quo Deus ei quem prædestinabat providere statuit de mediis quibus libertate sua perventurus in vitam æternam prævidebatur, neque etiam in ratione ipsa providendi, sed in præscientia, qua id prævidebat, ratione cujus tale decretum ac providentia sortita sunt rationem prædestinationis, asseveramus, sicut præscientia illa, esto originem habuerit ex altitudine, et perfectione divini intellectus, pendet tamen tamquam a conditione sine qua non fuisset in Deo, ex eo quod arbitrium creatum eo pacto pro sua libertate sit cooperaturum, ut ad vitam æternam perveniat; ita etiam quod decretum illud, providentiaque illa rationem prædestinationis fuerint sortita, ex eo fuisse dependens tamquam a conditione sine qua illam non sortirentur, quod arbitrium eo modo pro sua libertate sit cooperaturum, Deusque altitudine sui intellectu certo id præscierit. » Ecce quomodo reducit Molina totam rationem, et certitudinem prædestinationis, qua differt prædestinatus a non prædestinato, et ob quam providentia divina rationem prædestinationis sortitur, non ad decretum, seu ordinationem divinam, neque ad rationem procedendi ipsius, sed ad præscientiam illam, ratione cujus dicit illam pro-

videntiam sortiri rationem prædestinationis. Si ergo ratione præscientiæ sortitur illa providentia rationem prædestinationis, ratione quoque præscientiæ, et non ratione ordinis, seu decreti prædestinatus differt a non prædestinato, licet per generalem providentiam sit ei provisum. Unde sicut præscientiam illam dicit pendere a cooperatione nostræ voluntatis, ut a conditione, ita et decretum illud ut sit prædestinativum a nostra cooperatione pendere dicit, quod postea ponderabimus. Et sic tandem ipse Molina eadem quæstione XXIII, art. VI, in parvo commentario illius, affirmat: « Prædestinationem esse certam, in ea tamen non aliam esse certitudinem, quam divinæ præscientiæ, qua Deus prævidet per media, per quæ unusquisque prædestinatus est perventurus ad vitam æternam. » Reducit ergo Molina totam infallibilitatem prædestinationis ad præscientiam, et non agnoscit aliam, sed iste prædestinatus differt a non prædestinato solum ratione infallibilis directionis ad consequendam gloriam: si ergo tota illa est a præscientia, non differt a non prædestinato ratione ordinis, seu ordinationis, et decreti divini, sed ratione præscientiæ, quod est inconveniens illatum a D. Thoma.

XX. Deinde, probatur quod sequatur secundum inconveniens ex sententia Molinæ, scilicet quod præscientia sit causa prædestinationis, id est, præscientia ejus quod tenet se ex parte nostra sit causa, et motivum ut nos prædestinet Deus: id enim refugit Molina concedere. Quod ut explicet, advertit loco illo citato disputatione I, membro XI, §. Illud magnopere, et sequentibus, quod aliud est quod præscientiæ usus, et operationis nostri liberi arbitrii sit causa prædestinationis, aut gratiæ, et auxiliorum, quasi pro qualitate,

aut propter qualitatem illius usus tamquam pro ratione mensuræ, aut motivo, vel conditione Deus distribuat dona sua, aut unum prædestinet, vel reprobet; aliud quod non sine tali præscientia boni usus detur prædestinatio, ita quod sicut ab illo bono usu dependet in re ipsa executio perveniendi in vitam æternam, ita ab eodem pendeat, quod voluntas illa habeat rationem prædestinationis, vel solius providentiæ. Et in primo sensu docet, bonum usum liberi arbitrii prævisum non esse rationem, vel motivum aut conditionem, ut iste prædestinetur, vel accipiat gratiam, et in hoc sensu a D. Augustino et Thoma quæstionem istam disputari. At vero in secundo sensu dicit ibidem conclusione nona, quod prædestinatio adultorum fuit secundum præscientiam boni usus liberi eorum arbitrii. Unde infert §. quinto, quod: « Ex æternitate fuimus prædestinati per ea media quibus re ipsa prædestinati fuimus, vitamque æternam consecuturi sumus, non pendet solum ex divina voluntate, qua Deus ad hæc ipsa media nobis opitulari constituit, sed simul etiam ex libera cooperatione et influxu nostri arbitrii præviso, neque voluntas divina ita nobis opitulandi, rationem habere prædestinationis, nisi de libero arbitrii nostri influxu præscientiam haberet. » Et tandem §. postremo, concludit, quod: « Voluntas Dei æterna, qua adultis ea media ex sua parte conferre statuit, quibus in beatitudinem perveniunt, rationem prædestinationis habuerit, tamquam a conditione sine qua eam rationem non habuisset, ex eo fuit dependens, quod adulti ipsi eo modo pro suainnata libertate usuri erant suo arbitrio, ut ad eam pervenerent, idque Deus altitudine sui intellectus præviderit. » Itaque vult Molina quod ille bonus usus prævisus non sit ra-

tio, et motivum ut Deus istum prædestinet, aut ei gratiam largiatur, nec tamen sit effectus ex ipsa prædestinatione, ab ejusque causalitate et efficacia descendens; sit autem conditio quædam prævisa a Deo, cui adjungens media, et auxilia a se decretata, effectus consurget, prædestinatioque ad finem perducetur efficaciter.

XXI. Contra hunc sensum Molinæ deducimus secundum inconveniēns, et dicimus quod hoc ipso, quod Molina concedit illum bonum usum prævisum, non ut effectum descendentem a causalitate prædestinationis, sed ut conditionem ex parte nostra se tenentem, et adjungendam auxiliis, et mediis a Deo datis, hoc ipso, inquam, tenetur concedere illud, quod verbis conatur effugere, nempe ex nostra parte dari motivum, et rationem, ita ut pro qualitate, aut propter qualitatem seu mensuram illius usus arbitrii Deus det gratiam.

Et ratio est, quia ille bonus usus sic prævisus prout descendit a me et a libero arbitrio est aliquid bonum et placens Deo, cum per illum voluntas subjiciatur gratiæ, eique velit cooperari, et consentire, et tale bonum est, quod eo præviso si media sua Deus applicet, redditur illa providentia divina dandi talia media efficax, et prædestinativa, ita ut ex hoc solo quod providetur voluntas consensura illi gratiæ a Deo oblata providentia, quæ de se communis erat reprobo, et prædestinato, redditur propria et specialis prædestinati; atque adeo Deus speciali amore diligit illum hominem sic bene cooperantem, et strenue agentem cum gratia, quam alterum ignarum, et torpentem, licet eandem gratiam recipiat; sed illud quod ex parte hominis est ita placens Deo, et dignum speciali amore, etiam est dignum aliqua recompensatione, et

retributione Dei: ergo habet sufficiens motivum ex parte ipsius hominis, ut det illi talem, vel talem gratiam, quia prævidetur bene usus: quod si Deus noluerit propter illud motivum dare gratiam, sed liberaliter, non erit ex defectu motivi ex parte hominis, sed quia ipse Deus non vult illo uti. Nobis autem sufficit pro inconvenienti inferre, quod ex parte nostra detur id quod sufficit ut Deus inveniat motivum dandi nobis gratiam, et prædestinandi nos, et quod si non utitur isto motivo, non est quia non detur ex parte nostra, sed quia non vult eo uti. Probatur ergo minor, quod ille bonus usus sic prævisus habeat rationem sufficientis motivi ad prædestinationem, et gratiam, quia si petitio, et desiderium bonorum operum cæteraque initia, quæ ponebant Semipelagiani, darentur in nobis ante gratiam, et non essent effectus illius, et dona Dei, revera sufficiens motivum esset ut Deus daret gratiam, et prædestinaret homines: hoc enim nunquam negavit Augustinus, imo expresse Semipelagianis concedit quod illa initia si non essent dona, et effectus gratiæ, merita essent gratiæ; imo inde arguit contra illos, et probat quod gratia daretur ex meritis, si illa initia præcederent in nobis, et non essent ex gratia: « Quis enim, inquit Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, c. II, dicat eum qui jam cœpit credere ab illo in quem credidit nihil mereri. » Et S. Prosper libro contra Collatorem, c. VIII: « Nec enim nullius meriti haberi potest potentis fides, quærentis pietas, pulsan-
stantia. » Igitur in hoc conveniebant patres quod illa initia bonorum operum, petendo, pulsando, desiderando, aliqua merita erant respectu gratiæ, ac per hoc gratia daretur ex merito, si illa initia præcederent, et non essent effe-

ctus, et dona gratiæ. Et non dico quod erant merita de condigno, nec id dicebant Semipelagiani, cum non essent ex gratia justificante: sed talia qualia erant, rejiciebantur a patribus, ut non intuitu eorum gratia daretur. In eodem gradu, et sensu dicimus nos rejiciendum esse quod bonus usus prævisus ex parte nostra sit motivum, et meritum dandi gratiam. Sed bonus usus liberi arbitrii quem habet unus posito auxilio, et non alter cum eodem auxilio, non est effectus, et donum ipsius gratiæ, et prædestinationis Dei, sed effectus liberi arbitrii, requisitus tamen ut conditio ad effectum gratiæ, et in se non est minoris bonitatis, et excellentiæ, quam illa prima initia, quæ ponebant Semipelagiani ante gratiam: ergo non minus erunt merita, et motiva ad prædestinandum, si supponuntur in præscientia Dei ante prædestinationem, ut supponit Molina, quam illa initia quæ ponebant Semipelagiani, et quæ rejicit Augustinus tamquam merita gratiæ, si ponantur ante gratiam, seu independentur a gratia. Frustra ergo Molina ponit illam bonam cooperationem nostram qua prævidet Deus nos cooperaturos gratiæ, cum possemus non cooperari, esse solum conditionem ut gratia habeat effectum, et efficax sit, non autem posse habere rationem motivi, et meriti, ut intuitu illius, et pro qualitate ejus gratia detur, si quidem est cooperatio illa de se bona, et placens Deo, non minus quam desiderium petentis, aut fides pulsantis: est enim obedientia, et consensus, seu subjectio voluntatis ad gratiam, quod non minus bonum est, quam desiderare, et petere ipsam gratiam, et alias non est effectus causatus a gratia sed cooperatio simul influens cum gratia, et solum procedens a libero arbitrio, si autem non procedit a gratia, nec

est effectus ejus, non minus est independentus a gratia, et prædestinatione, quam illa initia bona antecedentia quæ ponebant Semipelagiani, quia tota independentia ad hoc reducitur, quod non est effectus ejus. Habet ergo quidquid requiritur ut sit motivum, et meritum dandi gratiam.

Et confirmatur, quia tunc verificatur quod pro qualitate illius cooperationis detur gratia, quando ratione minoris conatus, et cooperationis datur minor gratia et ratione majoris conatus major: sic enim pro qualitate ejus mensuratur, et distribuitur gratia: sed si stante æquali auxilio ex parte Dei in duobus hominibus, unus majori, et intensiori conatu cooperetur, et alter minori, illi dabitur major gratia, quam isti, si quidem ille plus laborat, et meliorem actum elicit: ergo pro qualitate illius cooperationis, ut cooperatio est, datur gratia diversa: ergo habet rationem motivi, et meriti, ut detur gratia, et etiam potest eamdem habere, ut detur majus auxilium.

XXII. Denique, tertium inconueniens supra illatum ex D. Thoma, scilicet quod prædestinatio non esset per electionem prædestinantis probatur, quia illud solum est per electionem prædestinantis, quod ab ipso prædestinante sit per electionem gratiæ, et liberalitatis suæ, non quod aliunde supponitur, et expectatur, sed posita, seu electa a Deo eadem gratia pro duobus, quod in isto habeat efficaciam, et non in illo, tollat in hoc impedimentum, et non in illo, non est ex ipsa gratia, sed ex mea cooperatione, et consensu præviso: ergo illa efficacia, prout sic, non est ex electione Dei, quia non est ex gratia Dei, sed adjungitur a nobis ipsi electioni, et gratiæ Dei. Minor est ipsa doctrina Molinæ, et sequacium, qui ponunt

totam efficaciam gratiæ esse denominationem extrinsecam ex ipso consensu nostro præviso provenientem, et adjunctam gratiæ, non ipsius gratiæ vim, et causalitatem in consensum: ergo illa efficacia non provenit ex gratia, et liberalitate Dei, sed adjungitur ipsi gratiæ ex alio principio præsupposito, nempe ex voluntate mea. Major constat, tum quia electio prædestinationis est electio ad salvandum; et sic tota illa electio est gratiæ, et liberalitatis: dicitur enim Roman. XI: *Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ factæ sunt*: ergo quidquid non est gratiæ, seu ex gratia, non est per electionem salvantis: ergo nec prædestinantis: tum quia id quod Deus eligit potest dare, et promittere, nihil autem dat, et promittit quod non faciat, etiamsi sit per actus nostros faciendum: ergo nihil eligit quod non faciat, sed supponat. Unde dicit Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, c. x: « Quod cum Deus promisit Abrahæ fidem gentium, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit; promisit enim quod ipse fuerat factururus, non quod homines, quia etsi faciunt homines bona, quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcipit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit. » Cum ergo id quod Deus eligit possit dare, et promittere, et quando promittit quod per nos faciendum est, ut actum fidei, ipse facit ut faciamus quod præcipit, non nos facimus ut ipse faciat quod promisit, etiam quando eligit actus nostros, non nos facimus ut ipse faciat quod eligit, sed ipse facit, ut nos faciamus quod ipse vult.

XXIII. Nec dici potest quod Deus eligit efficaciam futuram ex consensu nostro, et non ex vi causalitatis suæ, quia providens in tali occasione, et cum tali auxilio nos con-

sensuros, cum posset tunc negare auxilium, elegit dare illud tunc ut effectum haberet; et sic illam occasionem cum auxilio elegit.

Contra enim est, quia etiamsi Deus eligat occasionem, et auxilium, tamen effectus inde resultans adhuc ex vi talis electionis non sequitur, quia illa electio non est ex vi sua potens illum effectum ponere, sed si ponitur, non ex vi electionis est, sed ex eo quod prævisum est ante electionem: nam Deus solum eligit occasionem, et talem, vel talem gratiam, quam in illa tribuit. Hoc autem totum stare potest sine hoc quod sequatur effectus, sed si sequitur, ex eo est quod voluntas se voluit in tali occasione determinare, et Deus id prævidit ante decretum suum, et consequenter ante electionem suam: ergo licet ex electione Dei sit illa occasio, et illa gratia quam dat, tamen illa consecutio effectus, et illa efficacia pro tali occasione non est ex electione prædestinantis, sed ante electionem prævisa: et sic bona est consequentia D. Thomæ quod ille effectus non erit ex electione prædestinantis, quantum ad efficaciam scilicet, et consecutionem de facto ex tali gratia, et ex tali occasione.

Denique, confirmantur hæc omnia contra Molinam, quia non evitat difficultates, quæ intendit: sed easdem, quas nobis objicit, tenetur in sua sententia solvere: nam difficultates præcipuæ sunt duæ.

Altera, quod non decet divinam bonitatem ex una parte velle omnes homines salvos fieri et ex alia ante omnem eorum cooperationem prævisam prædefinire illis efficacem gratiam, aut non dare independentem ab eorum cooperatione.

Altera est, quod ex hac antecedente efficacia destruitur libertas nostra, quia non possumus illi resistere voluntati. Cæterum illa prima

difficultas eodem modo currit in sententia opposita, et fortius: nam si ex una parte voluit Deus omnes homines salvos facere, et ex alia vidit per illam scientiam mediam infinitos rerum ordines, et modos, quibus posset omnes illos homines de facto salvare, et potuit tali tempore, et occasione, aut tali auxilio vocare, quo consentiret de facto, quomodo docuit tantam bonitatem ex omnibus illis modis, et mediis eligere illud quod non est habiturum effectum, relicto eo quod effectum sortiretur, cum in manu ejus esset eligere quod vellet? Et quomodo facta illa Dei electione non inducimur in desperationem, si videmus quod posset Deus eligere vocare nos in alio tempore, vel alio auxilio, quo consentiremus, et noluit; eligendo autem id quod prævidit nos facturos, id est, non consensuros, cum illud sit objectum scientiæ necessariæ, non est possibile stante tali scientia retrocedere, et aliud contingere, alias scientia Dei frustraretur. Ergo idem inconveniens remanet huic sententiæ solvendum, et tanto fortius, quanto minus fundatur in voluntate benignissima Dei, et innititur determinationi nostræ voluntatis quæ semel prævisa, non est revertibilis.

Illam autem secundam difficultatem etiam currit in opposita sententia, quia posita semel illa scientia media de meo consensu, seu cooperatione quam adhibiturus sum, non est amplius in manu mea, neque Dei, avertere illam præscientiam, quia illa est omnino necessaria, et infallibilis, nec minus est irresistibilis scientia Dei, quam voluntas: ergo semel posita illa scientia de eo quid factururus sum, non est oppositum factibile illa scientia stante, et illam ego non possum avertere, quando operor, imo nec Deus potest

frustrare scientiam suam, quæ omnino necessaria est: ergo oppositum illius, stante illa scientia, non potest contingere; et sic vel petit libertas in conspectu scientiæ mediæ, vel non perit in dependentia ab efficacia divinæ voluntatis. Nec dici potest, quod scientia supponit suum objectum, quod est mea voluntas libere consentiens; et sic procedit ex suppositione libertatis meæ, unde non destruit illam, sed necessitas inde secuta est solum necessitas consequens, non antecedens, quia sequitur ex suppositione ipsius libertatis. At vero efficacia voluntatis est antecedens, et non supponit libertatem, sed antecedit, nec est in manu libertatis avertere illam. Sed contra, quia licet illa scientia non causet, sed supponat objectum futurum, tamen antecedit executionem illius operis, seu actus in tempore quando fit. Tunc autem quando fit in executione supponit quamdam scientiam necessariam in Deo, quam non potest avertere, et alias non causat ipsam libertatem, sicut voluntas divina, quæ causat omnia: ergo alligatus est ille actus, qui hic et nunc exercetur, cuidam conditioni necessariæ, quam avertere non potest, et sic supposita illa scientia non stat oppositum exequi in tempore propter necessitatem antecedentem ab æterno ad executionem in tempore. Quid enim refert quod non antecedit illam in ratione futuri, si quando hic et nunc exercetur, supponitur alligatio illius actus ad quamdam scientiam necessariam, quam avertere nullo modo potest; et sic non aliter exhibit, quam illa scientia prævideat? Voluntas vero divina, licet in ratione causalitatis antecedit, tamen quia ob suam eminentiam est etiam causa ipsius libertatis creatæ, non tollit eam sua efficacia, sed statuit, quia vult ut ille actus libere fiat, sicut

scientia media scit quod libere fiat. Quare ergo magis illa voluntas destruet libertatis exercitium, quam ista scientia.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXIV. Primo arguitur: Non repugnat ex viribus naturæ facere hominem aliqua bona opera moralia, et evitare aliqua peccata; ut, verbi gratia, facere aliquam eleemosynam, aut jejunare, aut orare, sicut Cornelius, Actorum x, aliqua bona opera faciebat, et non erat adhuc instructus in vera fide, ante fidem autem solum possunt dari opera bona ex viribus naturæ. Et Apostolus ad Romam. ii dicit, quod: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*; ergo ex ductu naturæ, et ex ejus viribus possunt fieri aliqua bona opera, ergo illa placent Deo: ergo habet in illis sufficientem congruitatem ut moveatur ad dandum gratiam his, qui sic operantur: congruum est enim ut operanti bene secundum suam facultatem Deus retribuatur secundum suam magnificentiam. Valde autem absurdum videtur quod homini bene utenti viribus naturæ Deus nihil plus retribuatur, quam abutenti, nec magis respiciatur, et moveatur ab illis bonis operibus, quam ab eo, qui nihil boni operatur.

Quod si dicas posse quidem illa opera deservire pro motivo, ut Deus det gratiam, sed de facto nolle Deum illo uti, sed mere gratis gratiam suam condere, ut non glorietur omnis caro coram illo, contra est, quia in primis non constat Deum de facto noluisse uti tali motivo, cum posset. Deinde, quia si de facto Deus non vult, non est ex defectu motivi, quod nos habemus, sed quia non vult Deus illo uti. Unde

æque bene posset gloriari caro coram illo, dicendo quod habet sufficiens motivum ut detur sibi gratia, sed Deus non vult uti illo. Et præsertim, quia illa bona opera, licet sint naturalis ordinis, sunt tamen per Christum, et ex auxilio Christi; unde jam non in se, sed in Domino gloriabitur.

Confirmatur, quia aliquando propter prævisa peccata Deus rapit aliquos, ne malitia mutet intellectum eorum, licet non semper ad id alligetur, sed aliquando etiam permittit cadere in peccata, et non salvat: ergo similiter propter aliqua bona opera naturalia potest Deus dare gratiam, licet non semper ad id alligetur, sed ex misericordia sua possit etiam in peccatis existentes ad se convertere. Et evitamus illam difficultatem quod non est Deus acceptor personarum, sed distribuit dona sua juxta voluntatem prævisam, aut bene operantem, licet ex abundantia pietatis etiam peccatores, et non bene operantes convertere dignetur.

XXV. Respondetur bona opera naturalia non habere congruitatem fundatam in aliquo merito, aut proportionem ipsius operis, sed fundatam in mera misericordia ex parte Dei, quia in omnibus verum est, quod: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*. Si autem congruitas ista fundatur in sola Dei misericordia, sic etiam ad misericordiam pertinet quod peccatoribus det gratiam, et congruum est Deum misereri, et parcere congruitate fundata in ipsa misericordia Dei. Opera autem bona ordinis naturalis etsi non avertant a Deo, nec impediunt, sicut peccata, et ex hac parte congruitatem habeant quasi negativam, tamen positivam congruitatem aut meritum vel proportionem non habent, sed ex mera misericordia dantur a Deo, non autem infallibiliter

datur gratia a Deo, ex aliquo pacto, sed sæpe non datur. Nam inquiri : Si Deus produceret hominem in natura integra, sed sine gratia supernaturali, vel Angelum, aut quamlibet excellentissimam creaturam, quæ in suis naturalibus esset perfectissima, omnia hæc quid conducere, aut mererentur, ut daretur ei gratia supernaturalis ? Si quidem omnis natura creata quantumcumque excellens, nihil momenti ad gratiam affert, sed sola Dei misericordia, cum ille sit ordo supernaturalis, et divinus ad quem non habet proportionem, sed solum potentiam obedientialem quæcumque natura intellectualis, quantumcumque excellens. Quod si Deus in distribuenda gratia sua attenderet ad ista opera naturalia quantumcumque excellentissima, certe in supremo Angelo Lucifero majores perfectiones naturales invenit, quam in qualibet alia inferiori creatura, et tamen illum non elegit Deus, nec attendit ad tam excellentes perfectiones ejus, ut eum in gratia conservaret. Et homines fuerunt excellentissimi ingenii, magnarumque perfectionum, et hos non elegit Deus, sed elegit pauperes, et convertit peccatores, et suscitavit de terra inopes, et de stercore elevavit pauperes, et ignobilia, et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia, et miserius est cui misertus est, et misericordiam præstitit cui voluit, nec est alia ratio quærenda in his, nisi voluntas divina, quia Dominus est. Quapropter opera bona naturalia non magis conducunt ad hoc ut Deus det gratiam supernaturalem infallibiliter, quam reliquæ naturales perfectiones in excellentissimis creaturis. Nec tamen purificamus bona opera peccatis, et bene operantes ac studiosos remissis, et pigris, quia peccata impediunt, et avertunt a Deo, bona autem opera naturalia relin-

quant hominem minus impeditum gratiæ Dei ; et sic habent congruitatem negativam, id est, ablationem impedimenti, quod est peccatum, non proportionem positam aut motivum ex parte nostri, ut gratia detur.

Ad confirmationem respondetur, quod Deus cum rapit aliquos ex hac vita prævidens eorum peccata, non respicit peccata ut motiva eripiendi illos, sed ex sua misericordia prævenit ipsos ne cadant in peccata : at vero bona opera naturalia ponuntur ut motiva, seu ratio ut Deus det gratiam ; et sic non est par ratio de illis, et de his quæ Deus eripit a peccatis quæ prævidet facturos si viverent.

Quod vero evitetur illa difficultas de acceptione personarum, respondetur quod Deus non est capax acceptionis personarum, cum gratis et sine aliquo debito det omnibus omnia, præsertim dona gratiæ suæ. Unde non facit injuriam quod det aliquibus gratiam sine ullis meritis aut motivo, cum id quod dat, sit gratia, quæ ex nullis meritis, aut debito datur ; et ideo licet illi quod vult facere, et dare huic, sicut et illi, vel denegare, quia gratuitum est. Si autem ad evitandam acceptionem personarum in Deo debemus recurrere ad aliquid quod ipse præsupponat prævisum in hoc potius quam in illo ; hoc ipso in eo quod præsupponere debet, id extrahimus ab ejus causalitate, et gratia, quia si ex ipso etiam est, curret eadem difficultas, cur illud dedit uni, et non alteri : ergo in datore omnium nullum est vitium acceptionis personarum.

XXVI. Secundo, arguitur aliquibus exemplis, in quibus videtur posse anticipata solutione dari præmium intuitu eorum quæ quis facturus est. Nam bene potest rex dare militi equum, et arma in præmium

futuri laboris, et militiæ, et tamen non meretur illa, nisi per opera subsequencia: ergo etiam poterit Deus dare gratiam prædestinationis propter opera postea facienda ab ipso homine per gratiam.

Quod si dicatur opera militis correspondere ejus virtuti, et strenuitati, non equo, vel armis, et ita illud præmium non esse principium meriti: at vero in prædestinato totus valor meriti correspondet gratiæ, non naturæ; et sic principium meriti caderet sub meritum, quod implicat, contra urgeri potest, quia saltem in aliquo casu non repugnet correspondere primam gratiam merito, seu operi non procedenti ab illa, sed ab alia gratia, et intuitu illius dari illam primam gratiam, non intuitu sui; sicut, v. g. vocatur quis ad finem, et ad justificationem: verum quidem est quod opera procedentia ab ista gratia non possunt mereri illam, nec intuitu illorum dari potest talis gratia, sed tamen potest iste homo in gratia crescere, et elicere in ultimo vitæ aliquod opus non procedens ab illa prima gratia vocationis, aut ab illa prima justificante gratia, sed ab ultima, et tunc illud ultimum opus potest deservire ut meritum, cujus intuitu et ex cujus prævisione Deus det primam vocationem: ergo non repugnat omnes effectus prædestinationis cadere sub meritum, saltem operis prævisi. Idem argumentum fit de eo, qui emit vineam solutione facienda ex fructibus vineæ: vere enim emit et solvit postea, et tamen illud pretium procedit ex re quam emit: ergo bene potest aliquis solvere Deo gratiam, quam accipit ex operibus procedentibus ab illa gratia, quasi ex fructibus.

Confirmatur, quia Christus Dominus meruit antiquis patribus gratiam, sicut et nobis, quia de plenitudine ejus omnes accepimus, sed

non potuit mereri orando, et petendo pro ipsis ut daretur eis gratia, quia jam data erat; et sic oratio illa inanis esset: ergo solum potuit mereri agendo gratias Patri pro illo beneficio collato patribus, et Deus intuitu illius actionis gratiarum faciendæ, ipsis contulit illam gratiam. At gratitudo, seu gratiarum actio supponit beneficium collatum: ergo si gratia illa patrum erit præmium illius actionis gratiarum, supponebat in quantum præmium se ipsam, quia actio gratiarum supponit beneficium pro quo agit gratias. Fortius etiam urgeri potest in opinione eorum, qui ponunt ipsos sanctos patres per gratiam a Christo acceptam meruisse de congruo ipsam substantiam incarnationis: sic enim principium meriti, quod est incarnatio cadebat sub meritum de congruo per aliquid ortum ex ipsa: ergo etiam justi per opera subsequencia possunt mereri ipsam primam gratiam, et primum effectum justificationis.

XXVII. Respondetur ad argumentum solutione data, quæ est expressa D. Thomæ in hac quæstione xxiii, art. v, ubi adducit illudmet exemplum de milite accipiente equum, quia eo est bene usus; et iterum 1-2, q. cxiv, art. v ad iii, idem exemplum affert, et utrobique solvit eodem modo, quod scilicet actus procedens a libero arbitrio indistincte procedit a gratia, et gratia est principium totius valoris, qui est in opere; actus vero militis utentis equo non habet valorem ab equo, sed a virtute, et strenuitate militis, et hanc non dat rex, sed supponit, et ideo potest per actum suum ut procedit a virtute sua mereri ipsum equum ut mercedem, et præmium. Valor vero meriti in homine justo procedit a gratia, et hæc datur a Deo; unde non potest gratia esse præmium illius valoris, quia dat ip-

sum. Nec obstat quod aliqui dicunt ad illum bonum usum equi, ut est actualis usus, concurrere equum, saltem partialiter, nam equus non concurrit nisi ut instrumentum militis, non ut partialiter dans valorem, sed totus valor est ex virtute ipsius militis utentis equo, sicut etiam utitur in se, et aliis armis, quæ tamen potest accipere in pretium sui laboris, et meriti. Addo quod equus, et arma, et alia similia, quæ quis potest accipere anticipate in præmium futuri laboris, habet duplicem considerationem, et quatenus est instrumentum militis laborantis, et quatenus est res mensurabilis per pecuniam, et habet suum pretium, et valorem. Non cadit in præmium equus, quatenus est instrumentum militi ad pugnam, sed quatenus valet tantum pecuniæ, aut æstimationis publicæ; et sic non est præmium ut equus, sed ut pecunia æquivalenter. At vero gratia, et virtutes, et auxilia Dei solum habent rationem virium influentium, et elevantium animam ad operandum, non autem accipiuntur ut mensurabilia valore aliquo fruibili per modum pretii, quia gratia respectu rerum naturalium est superior, et non potest reputari ut mensurabilis per illa tamquam per pecuniam, et valorem suum: respectu autem gloriæ habet se ut semen, et jus, et inchoatio illius: non ut continens actu totum quod illa est. Unde non est idem accipere gratiam, quod accipere totum valorem gloriæ, ut per modum præmii se habeat gratia: jus enim ad aliquam hæreditatem non est ipsa hæreditas in valore, sicut equus valet tantam pecuniam.

XXVIII. Ad replicam contra hanc solutionem, respondetur quod ultimum opus gratiæ, licet procedat ab alia gratia vocante, quam a prima, vel ab alio augmento gratiæ justificantis, si forte crevit, tamen virtua-

liter ibi perseverat prima gratia vocans, a qua tota justificatio sumpsit exordium, et formaliter est prima gratia justificans, quæ non separatur ab ea parte vel perfectione, quæ est augmentum, et a tota illa gratia procedit operatio illa ultima. Et licet gratia aliquando interrumpatur per peccatum, et redeat alia per poenitentiam, tamen illa solum est materialiter diversa, et in valore eadem, sicut pecunia data in his nummis, vel in aliis numero, et materialiter diversis, est idem formaliter in valore. Unde signanter dicit D. Thomas loco citato ex prima secundæ, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio; quia videlicet prima gratia, si est actualis, verbi gratia, auxilium, vel vocatio prima, semper manet virtualiter in suo effectui; si est habitualis, manet vel ipsamet in sua entitate, vel similis in suo valore si sit interrupta, et reparatur. Si tamen vere daretur alia distincta gratia, seu distinctum principium merendi a gratia prima, et non continuaretur cum illa, posset ex uno esse meritum ad aliud, sine hoc quod principium meriti caderet sub meritum, ut mox dicemus de incarnatione et gratia nostra.

XXIX. Ad confirmationem respondetur illud argumentum a multis judicari difficile, spinosum, et fere inextricabile, sed fateor inscientiam meam, ergo non video in eo difficultatem. Respondeo enim Christum mereri potuisse gratiam antiquis patribus, nec per orationem petendo illam, nec per solam gratiarum actionem, quamvis gratias pro illa etiam egerit, sed aliis actibus, ut effusione sanguinis sui, et aliis multis laboribus, quos ex summa charitate, et patientia tolerabat, et offerebat Deo. Et istæ actiones vere, et non fecte fuerunt meritoriae, etiam pro antiquis patribus, et intuitu illa-

rum Deus dedit gratiam patribus, et ob illam sic datam Christus gratias egit Patri. Deinde, dicitur quod etiam pro re jam posita, et exhibita potest oratio fundi ad Deum, non quomodocumque, sed representando in oratione tempus illud pro quo res dari debebat. Sic enim Ecclesia orat pro defunctis, ne absorbeat eos tartarus, ne cadant in obscurum, et tamen cum hoc orat, jam animæ illæ non habent periculum cadendi in tartarum, hoc est in infernum : sed quia Ecclesia representat tunc diem mortis illorum, orat, ac si essent in illo instanti mortis. Similiter ergo Christus potuit orare Patrem pro justificatione omnium hominum, etiam antiquorum patrum, repræsentando tunc tempus illud quo gratiam receperunt. Denique, gratiarum actio exhibita in tempore non semper supponit beneficium jam esse collatum, sed potest actio gratiarum dari pro voluntate conferendi, licet beneficium nondum collatum sit. Nam Christus Dominus gratias egit Patri pro beneficiis, non solum collatis, sed conferendis generi humano, quia egit gratias pro tota redemptione, et pro illa voluntate æterna quam Deus habuit conferendi gratiam intuitu Christi tam antiquis patribus qui ante præcesserant, quam hominibus tunc præsentibus, et deinceps venturis. Non ergo illa gratiarum actio supponit necessario gratiam, seu beneficium collatum in re, sed sufficit quod supponat in voluntate largientis, qui propter illam gratiarum actionem prævisam vult in tempore conferre gratiam patribus ; et sic non valet illa consequentia : si gratia patrum erat præmium gratitudinis Christi, supposebat se ipsam ut præmium ad talem gratitudinem : dico enim quod sufficit supponere se ipsam ut contentam in voluntate divina, non ut in re exhibitam ut, pro illa age-

ret Christus gratias, et intuitu illius actionis daretur in re. Certe Christus Dominus Joan. xi, Lazarum resuscitaturus dixit : *Pater gratias ago tibi quoniam exaudisti me* ; et tamen nondum tunc oraverat, nec miraculum pro quo exaudiendus erat, et orabat, factum erat, et tamen jam agit gratias quoniam exauditus erat, scilicet in voluntate Dei, de qua certus erat quod exaudiret ipsum : *Ego*, inquit, *sciebam, quia semper me audis*. Possunt ergo referri gratiæ etiam pro beneficio nondum recepto, sed in voluntate dandi contento ; et sic ex gratiarum actione prævisa potuit dari patribus gratia, et illa gratiarum actio non supponere beneficium collatum, sed voluntatem conferendi ; et sic non supponit se ipsam ut præmium, sed in executione datur in præmium illius actionis gratiarum secundum diversas considerationes, scilicet prout in executione, vel prout in voluntate donantis contenta. Quare illud argumentum non habet vim.

XXX. Ad id quod dicitur de merito sanctorum patrum respectu substantiæ incarnationis, latius pertinet ad materiam de incarnatione III p. q. II, art. XI. Pro nunc dicimus quod etiam admissa illa sententia, quod patres meruerunt de congruo incarnationem, dicimus non sequi quod principium meriti cadat sub meritum, licet verum sit quod per incarnationem Christus meruerit patribus gratiam, per quam ipsi meruerunt de congruo, ut Christus veniret, et executioni mandaretur incarnatio. Cujus ratio est, quia hic intervenerunt duo diversa principia merendi, quorum unum dat valorem distinctum ab alio, licet unum esset causa ut alterum daretur, et poneretur in diverso genere causæ, et in diverso tempore. Nam gratia patribus data licet intuitu incarnationis prævisæ data sit, tamen

valorem merendi non habebat formaliter ab incarnatione, sed in se distinctum valorem merendi habet ab ipsa incarnatione, ut patet quando gratia datur non intuitu incarnationis, ut in Angelis, et in statu innocentiae, vere enim est meritoria, licet non sit data per incarnationem. Quando ergo distinctus valor intervenit, et est duplex principium merendi, bene potest unum esse causa alterius ut ponatur in executione, et alterum ut prævisum in intentione esse causa ut illud prius anticipate detur; et sic incarnatio prævisa est causa ut detur gratia patribus, et gratia per suum valorem est causa congrua ut incarnatio executioni mandetur. Nec obstat, quod incarnatio est principium huius meriti quod provenit a gratia; quia non est principium ejus, ut dans illi valorem, sed solum ut causa existentiae ejus: aliqua enim oriuntur a principio meriti ut trahentia valorem ab ipso, sicut opera quæ fiunt a gratia, vel ab incarnatione habent totum suum valorem a tali principio; et ideo illud principium non potest esse præmium illius operis. Alia vero oriuntur a principio meriti ut habentia in se, et ex se valorem, et solum se habent ut effectus, seu præmium talis principii merendi, non ut opera ab eo orta; et sic se habet gratia nostra, vel patrum respectu incarnationis: est enim effectus, et præmium meriti Christi, non tamen habet valorem formaliter ab illo, sed in se habet valorem distinctum a valore incarnationis, cum constet quod gratia data, non intuitu incarnationis, ut si duraret status innocentiae, valorem merendi haberet. Eum ergo qui nunc habet, distinctum ab incarnatione habet. Et ideo licet in re ponantur, et detur quoad existentiam intuitu incarnationis, tamen semel data ex suo valore, et non ex

valore hausto ab incarnatione dat congruitatem operi ut mereatur incarnationis executionem. Unde principium meriti nunquam cadit sub meritum. De vinea empta fructibus vineæ, dicimus, quod illi habent distinctum valorem a vinea, et pendunt ab industria, et labore coloni; et sic possunt converti in pretium vineæ.

XXXI. Ultimo, arguitur argumentis Molinæ disputatione illa prima, membro xi, quibus nititur probare prædestinationis efficaciam ex præscientia liberi arbitrii desumi, et ex parte consensus ejus prævisi. Nam Scriptura reducit hanc prædestinationis vim ad præscientiam, secundum quam Deus elegit prædestinatos. Ad quod plura congerit loca, ut est illud Rom. viii: *Nam quos præscivit, et prædestinavit*. Prius ergo præscivit quam prædestinavit, quia scilicet non voluit Paulus in negotio prædestinationis excludi liberum arbitrium, sed illius rationem haberi, ac proinde quos præscivit futuros pro sui arbitrii libertate conformes imagini Filii sui, ex hypothesi quod Deus ex sua parte eos adjuvaret auxiliis misericorditer impensis, etiam hos prædestinavit. Et sic ly præscivit, est idem quod præscivit scientia media; tales sic prævisos prædestinavit. Quæ expositio juvatur ex illo Augustino lib. vi hypognosticon: « Propterea prædestinavit, quia quale futurum sit præscit; ideo et Apostolus: « Nam quos præscivit, inquit, et prædestinavit. » Adde, et D. Thomam qui iii p. qu. i, art. iii ad iv, dicit quod: « Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum; et idcirco prædestinat salutem aliquorum implendam per orationes aliorum. » Alter locus est Rom. xi: *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit*; non repellere autem est prædestinare: ergo prædestinatio supponit præscientiam il-

lius plebis Dei. Et idem deducitur ex illo I Petri I : *Petrus Apostolus Jesu Christi electis advenis secundum præscientiam Dei Patris* : et iterum II Petri I : *Satagite fratres, ut per bona opera certam vestram vocationem, et electionem faciatis*, ubi significat ex arbitrii libertate pendere, quod vocatio, et electio certa sit.

Confirmatur, quia eo modo prædestinat Deus justificandos, et salvandos, quo ipsi in re postea justificantur, et salvantur, sed adulti in tempore justificantur, et salvantur dependenter ab eorum libertate, et auxilio Dei, et in eorum potestate situm est nec salvari, nec justificari : ergo ab æterno etiam prædestinantur cum prævisione, et dependentia a libero arbitrio, sine quo voluntas divina qua vult nobis opitulari rationem prædestinationis non haberet, nisi haberet adjunctam præscientiam de influxu futuro liberi arbitrii.

Confirmatur secundo, quia cum æqualibus auxiliis imo cum majoribus aliqui reprobantur, et alii salvantur, ut deducitur ex illo Matth. XI : *Si in Tyro, et Sidone factæ fuissent virtutes, quæ in te, etc.* Et Judas majorem gratiam recepit quam multi qui nunc sunt in cælo : ergo ex prævisa cooperatione liberi arbitrii in his, et non in illis, isti salvantur, non illi : nam ex parte gratiæ, et auxiliorum æquales sunt, aut etiam aliqui reprobi plura acceperunt.

Respondetur illas omnes auctoritates Apostoli, et alias similes loqui de præscientia, quæ est ipsamet prædestinatio, seu in illa fundatur, non quæ antecedit omne decretum Dei : dicit enim Augustinus lib. de prædestinatione sanctorum, cap. x : « Prædestinatione Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus : » et c. XVII : « Electi sunt ante mundi

constitutionem ea prædestinatione, in qua Deus sua futura facta præscivit : » et generalius libro de bono perseverantiæ, c. XVIII : « Prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus. Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præscientiam et agitur de vocatione electorum, eandem prædestinationem intelligere ? » Qua Augustinus expositione omnia loca ex Scriptura allata non urgent : nec enim loquuntur de præscientia aliqua media, seu antecedente decretum, et prædestinationem Dei, sed illam consequente, vel quæ est ipsamet prædestinatio. Ad locum Augustini ex libro sexto hypognosticon (præterquam quod non est liber ille indubitatus Augustini, sed est auctoritatis dubiæ) tamen ipsum sustinendo dicimus, quod non urget auctoritas, quia cum dicit : « Propterea prædestinat quia quale futurum sit præscit, » non explicat ibi causam antecedentem ad prædestinationem, sed præscientiam, quæ est ipsa prædestinatio, quasi dicat, propterea ad Deum pertinet prædestinare, seu præordinare de futuris, quia pertinet ad ipsum præscire futura, sicut si diceremus : Ideo Petrus est homo, quia est rationalis : anima est actus corporis organici, quia est organicum per animam. Non vero est necesse, quod præsciat Deus futurum per aliam præscientiam quæ non sit prædestinatio. Est enim causa per modum includentis, et inclusi, non per modum causæ antecedentis, et extrinsecæ. Ad locum D. Thomæ dicitur quod cum dicit prædestinationem supponere præscientiam futurorum, non loquitur de prædestinatione adæquate, et pro collectione omnium effectuum, sed inadæquate prout tangit unum effectum, et potest supponere prævisionem alterius, ex quo alium causat : unus enim effectus prædes-

tionis potest ex alio causari, et ex illo prævisio, iste ordinari; sicut oratio Stephani prævisa, fuit causa, et motivum salutis Pauli; sed tamen illa oratio Stephani, etiam sub prædestinatione aliqua, et decreto Dei fuit conclusa, et prævisa, non ante omne decretum.

Ad confirmationem primam respondetur eo modo prædestinari aliquos, quo in re postea salvantur, et justificantur, quantum est ex parte rei prædestinatæ. In re autem mandatur executioni justificatio, et salvatio per liberum arbitrium, distinguo; ut subordinatum gratiæ, et voluntati Dei, et ab ea efficaciter moti, concedo; ut præbenti suo consensu, et determinatione efficaciam decreto indifferenti, nego. Et sic ex prædestinatione divina, et decernitur actus, et salvatur libertas, quia etiam ipsum libere esse, a Deo est, quod abunde in superioribus explicatum est.

Ad secundam confirmationem respondetur omnino negandum esse quod cum æquali auxilio efficaci unus damnetur, et alter salvetur, sed semper, qui salvatur habet donum perseverantiæ, et auxilium efficax, quo caret damnatus, licet verum sit quod damnatus possit habere æqualia, vel majora auxilia sufficientia. Et hoc solum probat ille locus de Tyriis, et Sidoniis, quod cum æquali auxilio sufficienti convertentur præ Judæis, licet cum dispari efficaci. Quod quomodo stet cum justa querela Christi de Judæis, quod non sunt conversi, diximus abundanter præcedenti tomo, disp. xx, art. v, ubi hunc locum late explicavimus.

ARTICULUS VI.

An merita Christi sint causa nostræ prædestinationis, etiam in singulari?

I. Dupliciter possumus loqui de meritis Christi in ordine ad prædestinationem hominum (de Angelorum enim prædestinatione nunc non loquimur.) Primo, de ipsa absolute sumpta, et secundum se, seu ex parte dilectionis Dei, et rei prædestinatæ, scilicet quod detur prædestinatio hominum ad gloriam absolute. Secundo, comparative respectu personarum, quatenus unus præ alio eligitur, et prædestinatur, alius vero reprobat, an sit Christus Dominus causa hujus electionis unius præ alio. In primo sensu minor est difficultas, et sine dubio asserendum est Christi incarnationem, et merita esse causam prædestinationis nostræ, ut ex parte nostra se tenet, seu ex parte effectuum prædestinationis: est enim Christus auctor salutis nostræ taliter, ut omnes effectus gratiæ, etiam primus, dentur nobis per Christum. Et dico prædestinationis ex parte nostra, seu ex parte objecti, quia prædestinationis, ut est actus Dei, et ex parte Dei se tenet, nullus est ita insanus, ut dicat D. Thomas hic articulo quinto, quod ponat causam illius: actus enim Dei causari non potest ab aliquo, et ita causam non habet in se.

II. Hæc assertio est communior sententia inter theologos; et solum videtur posse negari ab aliis, qui sentiunt merita Christi non esse causam omnium auxiliorum, et gratiarum quæ nobis dantur, aut fuisse ante originale peccatum prævisum homines prædestinatos ad gloriam in voluntate divina. Unde incarna-

tio Verbi quæ decreta est de facto in remedium peccati originalis post ejus prævisionem, non potuit esse causa electionis, et prædestinationis nostræ ad gloriam, licet deservierit ad præparanda media, et removenda impedimenta, quæ consecutionem illius retardare poterant. Quæ sententia attribuitur Scoto, Almaino, Driedoni, et aliis, quos citat M. Gonzalez 1 p. disput. LXXIV, sect. IV. Cæterum nostra sententia est expressa S. Thomæ III part. qu. XXIV, art. IV, et videri etiam potest ibidem qu. XIX, artic. IV et quæst. VIII, art. I et in III, distinct. X, qu. III, articulo unico, quæst. III et Joan. I super illa verba: *De plenitudine ejus omnes accepimus*. Sequuntur D. Thomam communiter ejus commentatores, et discipuli ad illum locum III par. q. XXIV, ubi videri potest Cabrera, et Suarez disp. XLVII, sect. IV et lib. II de prædestinatione, c. XXIV; Vasquez hic disp. XCIV, c. II; Gonzalez loco citato; Zumel super hanc quæstionem XXIII, art. V. disput. II et Cajetanus super eundem locum, et alii quos citat Gonzalez, et alii citati.

III. Fundamentum nostræ sententiæ sumitur tum ex Scriptura, tum ex ratione. Ex Scriptura, quia dicitur Ephes. I: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*: et subditur: *Qui benedixit nos omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo Jesu*. Si ergo omnis benedictio nostra est per Christum: ergo omnis effectus gratiæ est per Christum, omnis enim effectus gratiæ, benedictio aliqua est. Unde etiam dicitur Joan. XV: *Sine me nihil potestis facere*: et: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, ita et vos nisi in me manseritis*. Ex quo loco Concilium Tridentinum sess. VI, c. XVI, dicit, quod: « Ipse Christus Jesus tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites in ipsos justificados ju-

giter virtutem influit, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata, et meritoria esse possent: » sed omnis effectus prædestinationis, prout talis, est Deo gratus; ergo prout sic est ex Christo, et sic ipse est causa influens in totam prædestinationem nostrum, seu in omnes ejus effectus. Ratione quoque probatur, quia nullus hominum præter Christum est prædestinatus, qui non sit redemptus: ergo nullus est effectus prædestinationis, qui non sit effectus redemptionis. Patet consequentia, quia omnes effectus prædestinationis ipsi prædestinationi, ut causæ subordinantur, et ab ea deducuntur: ergo si prædestinatio ipsa est redemptiva, effectus ejus ex vi redemptionis procedunt, quia ex vi talis prædestinationis procedunt. Antecedens vero manifestum est, quia illi sunt prædestinati qui salvi fiunt, nullus autem salvatur ex hominibus nisi per sanguinem, et redemptionem Christi, juxta illud Actorum IV: *Non est aliud nomen datum sub cælo in quo oporteat nos salvos fieri*: et ad Rom. V: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ita et per unius justitiam in omnem homines in justificationem vitæ*: et I ad Corinth. XV: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*: et ad Heb. II: *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per mortem consummare*. Unde est illa electorum vox Apocalyps. V: *Redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione, et fecisti nos Deo nostro regnum*. Quare omne quod pertinet ad regnum Dei, redemptum est in sanguine Christi: si ergo omnis prædestinatus est redemptus, omnis prædestinatio per

redemptionem est, et consequenter omnis effectus prædestinationis, effectus redemptionis Christi est.

IV. Hoc denique declaratur ex eo, quod nullus homo prædestinatus est ante prævisionem peccati originalis, nec ante prædestinationem Christi: supponimus enim pro nunc sententiam D. Thomæ de qua latius III p. qu. I, art. III, quod Christus non est prædestinatus nisi ut redemptor, ita quod non existente peccato, ex vi præsentis decreti non veniret: ex hoc enim manifeste sequitur, quod prius fuit prævisum peccatum originale, quam Christus prædestinatus, et decretus. Ergo a fortiori ante Christum prævisa est gratia aliqua innocentiae in Adamo, qua privatus est ipse, et totum genus humanum per peccatum. Hæc autem gratia non prævidebatur pro illo statu ante peccatum originale, ut data per prædestinationem, et efficacem transmissionem, et consecutionem gloriæ: nam si ante peccatum originale esset data ex vi prædestinationis, talis prædestinatio vel frustraretur, et destrueretur sicut ipsa gratia per peccatum originale, vel non. Si frustraretur, non esset prædestinatio, quia infrustrabilis est. Si non frustraretur: ergo æque bene consequerentur homines gloriam, non obstante peccato originali, ex vi antecedentis prædestinationis, quæ adhuc habitura esset effectum: ergo gratis pro eorum salute Christus mortuus est, quia etiam si non veniret, et moreretur, salvarentur ob prædestinationem ante factam, et non frustratam per peccatum. Quod si illa prædestinatio antecedens non efficaciter perducebat ad gloriam nisi in vi sanguinis Christi post peccatum prædestinandi: ergo illa collatio gratiæ non erat prædestinativa seu effectus prædestinationis ante Christum prædestinatum, quia ante illum efficax

non erat pro gloria assequenda. Quare necesse est, quod omnis gratia ut prædestinationis effectus, et ut efficaciter ad gloriam ordinetur, dependeat a salvatore, et redemptore Christo, quia non est effectus prædestinationis, nisi quatenus respicit, et ordinatur ad salutem, non post autem post peccatum ordinari ad salutem nisi dependenter a salvatore, salvator autem omnium est Christus: ergo ab illo dependet omnis effectus gratiæ, et beneficium prædestinationis, salutem quoad absolutam rationem electionis, et voluntatis salvandi homines.

V. In secundo sensu est aliquanto major difficultas, an merita Christi Domini fuerint causa electionis comparative sumptæ, et in individuo, ita quod fuerit causa ut istæ in individuo præ alio eligeretur, et non solum fuerit causa designationis formalis, quæ tenet se ex parte ipsius gloriæ ad quam fit electio, ita, quod meruerit aliquos ex tota hominum collectione prædestinari ad gloriam. Designatio autem materialis tenet se ex parte personarum, ita quod assumitur unus, et relinquitur alter, et de hoc est dubium, an fiat ex meritis Christi, an ex sola, et nuda designatione divina.

Et ratio majoris dubitationis pro hac parte est, quia si hæc comparativa electio datur ex meritis Christi, videtur totalis causa nostræ prædestinationis esse humana voluntas Christi, non divina, si quidem divina non elicit, nisi quos Christus designat, et sic tota ratio, et causa prædestinationis erit voluntas humana, cum tamen communiter Scriptura, et patres ad divinam voluntatem referant hujus mysterii altitudinem, sicut est illud Matth. XI: *Quia abscondisti hæc a sapientibus, et prudentibus, et revelasti ea parvulis: ita Pater, quia sic placitum fuit ante te.*

Nec apparet quomodo verificetur, quod prædestinati dati sunt Christo a Patre, sicut ipse dicit Joan. xvii: *Tui erant, et mihi eos dedisti*, si ex meritis Christi erant electi, et a Patre possessi. Denique, si Christus merebatur, ut isti præ illis eligerentur, utique ad hanc voluntatem habendam movebatur a voluntate divina, et regulabatur per eam: ergo prius Deus volebat ut Christus vellet, et applicaret merita sua pro istis, quam quod Christus id faceret: ergo prius divina voluntas eos eligebat quam voluntas humana Christi.

VI. Dicendum nihilominus est, electionem prædestinatorum ad gloriam formaliter, et explicate consideratam in Deo etiam quoad materiale designationem unius præ alio fuisse ex meritis Christi efficaciter applicatis istis potius quam illis: regulative autem, et motive ex divina voluntate antecedente merita Christi ortam fuisse; sed hoc idem dicendum est de electione ipsa ad gloriam formaliter, et absolute sumptam. Probatur conclusio (quæ videtur communiter teneri ab his qui ponunt merita Christi esse causam nostræ electionis absolutæ, quos supra retulimus) quia Scriptura simpliciter attribuit electionem prædestinatorum meritis Christi, non potest autem electio recte intelligi sine comparatione unius præ alio, quia non potest intelligi electio ad gloriam, nisi sit electio personarum in individuo, ipsa enim gloria non eligitur, sed personæ eliguntur ad gloriam, sicut ad dignitatem aliquorum fit electio personæ, non ipsius dignitatis: hæc enim est res quam volumus ipsi personæ electæ, non vero est id quod eligimus. Electio autem personæ non est in communi, et vage, sed determinate hujus præ alio qui rejicitur: electio enim si est inter plura, procedit cum discre-

tionem, et determinationem unius præ alio, si autem est unius medii tantum, ibi maxime est determinata, et in singulari. Quare non potest intelligi electio proprie, et vere, nisi cum determinatione rei electæ, et separatione ab eo quod rejicitur, seu non eligitur: velle enim in communi quod aliqui homines intrent in gloriam, nondum est electio: ad ipsam enim intentionem pertinet velle gloriam hominibus, ut sic, electio autem applicat, et determinat personas, unde et electio dat jus electo ad rem, ex illa autem electione in communi, et vage nulli acquiritur jus, quia ex vi illius nullus in particulari eligitur, aut rejicitur: ergo si proprie, et vere fit electio per Christum, fieri debet electio ipsarum personarum materialiter, et in individuo. Quod autem proprie, et vere eligamur per Christum, et in vi meritorum ejus, constat ex Apostolo dicente ad Ephes. i: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, ubi ly nos, designat personas determinatas, et in singulari: et Joan. xv: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*: et iterum: *Nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Electio ergo personarum in particulari pertinet ad Christum, si quidem elegit illos duodecim in singulari designando personas. Eadem ratio est eligendi Apostolos in particulari, et reliquos prædestinatos. Non loquitur autem Christus solum de electione ad dignitatem apostolatus, sed etiam ad gratiam, et ad gloriam, præsertim in illo primo loco: *Ego elegi vos*, et cum dicit: *Ego elegi vos de mundo*, ut constat ex Augustino libro de prædestinatione sanctorum, c. xix: « Electionem, inquit, quam significavit Dominus, dicens: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, nec fides ipsa præcedit. » Et libro de correptione et gratia, c. vii: « Cum

audimus, inquit: Nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est, illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per iudicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum. » Loquitur ergo in his locis Dominus de electione ad regnum, et tamen est electio comparativa, et personarum in singulari præ aliis: ergo ista fit ex meritis Christi.

VII. Confirmatur, quia si non est electio comparativa, et in singulari determinate per Christum, neque explicari potest quomodo sit electio vage, et in communi, seu quoad formalem rationem per Christum. Nam vel est prior electio vaga, et in communi per Christum, et postea per solam divinam voluntatem determinantur personæ in singulari sine ordine ad merita Christi, vel e converso, prius est Deum eligere determinatas personas ad gloriam sine meritis Christi, et postea merita Christi attendi ad electionem vage sumptam, et sine determinatione personarum. Hoc secundum est intolerabile absurdum: si enim supponitur prius facta electio determinata singularium personarum, ad quid postea deservit electio vaga, et in communi per Christum, si jam personæ in particulari sine meritis Christi electæ sunt. Si vero dicatur primum: ergo jam supponuntur merita Christi quando electio determinate, et in singulari fit, siquidem antecedit electio in communi facta per Christum: ergo eadem merita in quantum efficacia, et applicata possunt esse ratio, et causa determinate eligendi has personas, quia possunt determinate applicari potius pro istis, quam pro illis; et sic applicata erunt causa, et ratio electionis eorum, si quidem valor meritorum Christi, cum infinitus sit, etiam potest extendi ad de-

terminandum, et designandum personas: quis enim posuit eis limitem, ut possint valere pro gloria vage, et in communi, et non pro designatione personarum? Christus autem applicavit determinate pro aliquibus efficaciter merita sua potius quam pro aliis: nam applicavit orationem, et oratio meritoria erat. De Petro enim dixit Lucæ xxii: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*: et Joan. xxvii: *Ergo rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*: et Joan. xxvii: *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi*: et infra: *Pro eis ego sanctifico meipsum* (id est, in sacrificium, et victimam trado) *ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me*. Ecce oratio pro omnibus prædestinatis, et non pro aliis. Quæ oratio ad hoc erat, ut daretur eis vita æterna, ut infra dicit: *Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi*. Ergo per orationem, et merita Christi applicate, et efficaciter, quidam electi sunt præ aliis ad divinæ visionis claritatem.

Quod autem regulative, et motive fuerit hæc electio ex divina voluntate antecederet ad merita Christi patet, quia voluntas humana Christi dependebat a divina ut a movente, et regulante: ergo debebat Deus dirigere, et movere voluntatem Christi, ut hos potius quam illos eligi vellet; et sic antecederet ad voluntatem humanam Christi, Deus habebat voluntatem, et amorem erga illos potius quam erga alios, quia ad eos movebat voluntatem Christi, licet nondum formaliter illos eligeret, ut jam explicamus in solutione dubitationis supra factæ.

VIII. Ad rationem ergo dubitandi, respondetur reduci totam causam,

et beneficium prædestinationis nostræ ad Christum, ut ad causam meritoriam, et redemptivam; ad voluntatem autem Dei, ut ad causam simpliciter primam motivam, et regulativam istius voluntatis Christi. Unde simpliciter ad divinæ voluntatis placitum reducitur mysterium nostræ prædestinationis, sed per Jesum Christum, quia sumus electi in ipso. Ex hoc autem placito emanavit illa voluntas Christi, et merita ejus, et adventus ejus: *Quia sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret: et proprio Filio non pepercit, sed pro omnibus tradidit illum.* Unde hujus amoris, et hujus beneplaciti sola voluntas Dei est causa, qui voluit abscondere hæc quibusdam, et revelare aliis ex sua voluntate, ut ex causa prima simpliciter; per Christum autem, ut per causam meritoriam: *Nemo enim novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare;* pertinet ergo etiam ad Filium ut hominem revelare illis quos vult Pater. Nec inferri potest ex hoc, quod merita Christi erunt effectus prædestinationis nostræ, si quidem ex dilectione nostra movet Deus voluntatem Christi, ut hos eligat potius quam illos. Respondetur enim, quod licet hoc aliqui concedant, tamen simpliciter non debet hoc concipi, quia merita Christi non procedunt a decreto nostræ prædestinationis, sed antecedunt, si quidem merita Christi sunt causa prædestinationis nostræ: in ipso enim electi sumus, et sic non sunt effectus ejus, sed causa. Procedunt autem a decreto prædestinante Christum ut redemptorem, et salvatorem omnium; in quo decreto virtualiter continebatur nostra salus, et prædestinatio, quia decernebatur Christus venturus ad salvandum nos, et pro nostra salute; ubi in ly nostra salute, prædestinatio nostra virtute continebatur, sed

nondum explicite, et formaliter intelligebamur prædestinati; et sic ex nostra prædestinatione formaliter, et expresse sumpta non emanaverunt merita Christi, sed præcesse-
runt. Et præterea constat non esse incarnationem effectum nostræ prædestinationis formaliter, et expresse, quia nostra prædestinatio solum habet pro effectu ea quæ pertinent ad gratiam adoptivam, quia: *Prædestinati sumus conformes fieri imaginis Filii Dei,* ad Roman. viii. Incarnatio autem non est gratia adoptiva sed filiationis naturalis; et ideo est altior prædestinatione nostra. Imo, et effectus meritorum Christi etiam tangunt non prædestinatos, ut plura auxilia sufficientia, quæ dantur reprobis; et ideo non possunt ejus merita solius nostræ prædestinationis esse effectus.

IX. Ad illum locum, qui adducitur ex Joan. xvii: *Tui erant, et mihi eos dedisti,* respondetur sensum illius non ob stare nostræ sententiæ: potest enim intelligi quod tui erant per æternam prædestinationem, et mihi eos dedisti tempore per executionem, quæ est expositio S. Thomæ super Joannem: sed tamen in illa prædestinatione æterna erant tui ex meritis meis prævisis, quia in me elegisti eos. Vel secundo tui erant per creationem, et mihi eos dedisti per redemptionem ut eligerentur. Vel denique tui erant quantum ad voluntatem illam primam, et regulativam, qua Deus movebat, et dirigebat voluntatem Christi ad applicandum merita pro istis potius quam pro aliis. In hac voluntate sic directiva, et regulativa jam erant Patris, et erant voliti a Deo isti ad quos movebat Christum ut eligerentur, et dedit eos Filio, movendo ejus voluntatem, ut pro illis applicaret merita sua; et sic eligerentur de facto, et explicite: illa enim prior voluntas Dei nondum

erat electio, sed ad eam movebat, et dirigebat.

X. Ad ultimam rationem dicitur ex dictis quod Deus movens voluntatem Christi, ut pro his potius, quam illis offerret merita sua, volebat, et intendebat eos eligere, sed nondum de facto eligebat, sed media proponit, et adhibet ad eligendum. Et ita in illa priori voluntate Dei solum originative, et directive est electio, seu virtualiter, nondum expresse, et formaliter: alias idem argumentum probaret quod nec posset esse electio absoluta per merita Christi, quia etiam ad illam moveri, et regulari debet a voluntate divina ut a causa prima et suprema: ergo si hoc non obstante est electio absoluta per Christum, etiam comparativa.

Argumenta seu difficultates, quæ contra primam conclusionem posunt proponi, nullius sunt momenti. Nam quod aliqui dicunt, merita Christi non esse causam auxiliorum quæ dantur prædestinatis, aut prædestinatos ante prævisionem originalis peccati fuisse electos ad gloriam, utrumque falsum est, cum ipsum primum exordium justificationis, quod sumitur a gratia Dei præveniente, detur nobis per Christum, ut determinat Concilium Tridentinum sess. vi, c. v. Et non dari prædestinationem hominum ante Christum qui est primus prædestinatorum, nec incarnationem ante prævisionem originalis peccati, jam ostendimus. Quod vero objici potest incarnationem esse præcipuum medium quo prædestinati ducuntur ad gloriam; et sic inter effectus prædestinationis censendam esse, jam ostendimus non esse medium, nec effectum prædestinationis, sed causam, et superiori modo se habere ad ipsam, sicque maxime conducere ad nostram salutem, sed ut causam, auctoremque salutis; est

autem incarnatio propter nostram salutem tamquam propter finem effectum, non propter finem ejus gratia, sed tamen vere habet rationem motivi, sine quo Christus non veniret. Sed de his latius ad tertiam partem in materia incarnationis.

DISPUTATIO IX.

DE EFFECTIBUS PRÆDESTINATIONIS.

ARTICULUS I.

Quæ conditiones requirantur ut aliquid sit effectus prædestinationis?

I. Distinguere oportet in primis subjectum prædestinationis, et effectum. Subjectum est persona quæ a Deo transmittitur in finem supernaturalem, et hoc solum convenit creaturæ rationali, quia ipsa sola est capax beatitudinis, et fruitionis Dei. Effectus est omne beneficium gratuitum quod in ordine ad talem finem supernaturalem ordinatur, et conducit, eo quod prædestinatio, ut dicit Augustinus: Est præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur; et specialiter prædestinatio versatur circa ea quæ gratis, et supernaturaliter a Deo dantur; et sic est gratiæ præparatio. Et quidam effectus sunt immediate, et quasi elicitive ab ipsa prædestinatione, alii mediate, et quasi imperative: et hoc ideo quia gratia utitur naturam ut sibi inferiori, et subjecta; et sic providentia, seu præparatio supernaturalis gratiæ imperat naturali providentiæ, et dirigit illam ad finem suum, non quod imperium exerceatur inter actum et actum, cum in Deo non sint plures actus, sed inter

objectum et objectum, finem et finem.

II. Effectus ergo prædestinationis ad tria præcipua capita reducuntur.

Primo, ad effectus supernaturales qui proprie, et elicitive ad prædestinationem pertinent, sicut glorificatio, justificatio, et similia.

Secundo, ad effectus ordinis naturalis, qui subijciuntur prædestinationi, et pertinent ad ipsam imperative, quia licet ab illa ordinentur ad finem altiorem supernaturalem, per causas tamen naturalis ordinis exercentur, quæ ministerialiter deserviunt prædestinationi supernaturali, sicut vita ipsa prædestinati, longior vel brevior sanitas, bona indoles, ingenium, et similia quæ ad naturales facultates spectant, et tamen deservire possunt ad effectus gratiæ, quia hæc non deservit, sed perficit naturam.

Tertio, reduci possunt effectus prædestinationis ad permissiones peccatorum, quæ utique ad aliquos fines utilitatem suam habere possunt. De omnibus his in præsentī disputatione agimus.

III. Conditiones autem requisitæ ut aliquid sit effectus prædestinationis sive elicitus et immediatus, sive imperatus et mediatus, sunt quatuor. Duæ tenent se ex parte causæ efficientis, tertia ex parte subjecti, quarta ex parte finis. Ex parte efficientis requiritur.

Primo, quod aliquid sit a Deo tamquam effectus ejus.

Secundo, quod talis effectus oriatur ab ipso efficiente ex intentione efficaci dandi gloriam: cum enim prædestinatio sit præparatio mediorum ad gloriam, talis causa præparans et ordinans, necessario debet moveri ex fine dandi efficaciter ipsam gloriam. Et ratione hujus conditionis incarnatio, et merita Christi non sunt effectus prædestinatio-

nis, licet maxime ad obtinendam gloriam conducant, quia conducunt ut causa prædestinationis, non ut effectus: nec enim sunt ex intentione dandi nobis gloriam, sed potius intentio dandi gloriam ex ipso Christo, et meritis ejus causatur: *Elegit enim nos in ipso ante mundi constitutionem*, ut inquit Apostolus Ephes. I.

Tertia conditio requisita ad effectum prædestinationis, tenet se ex parte subjecti, scilicet quod pertineat ad creaturam intellectualem ordinatam ad finem supernaturalem, quod totum ex parte subjecti se tenet.

Quarta ex parte finis, quod talis effectus conducat, vel ordinetur ad obtinendum dictum finem supernaturalem; et sic in genere causæ finalis debet esse causatus a beatitudine ipsa supernaturali, eique subiectus.

IV. De prima conditione, non potest dubium esse inter catholicos: constat enim quod quidquid non est effectus Dei, est defectus, et peccatum quoad formale suæ malitiæ, et aversionis. Quod nullo modo potest esse ex prædestinatione Dei: nam prædestinatio est providentia specialis orta ex speciali dilectione, et voluntate Dei, qua eligit, et diligit eos quos prædestinat, juxta illud Psal. xvii: *Salvum me fecit, quoniam voluit me*: Romanorum ix: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*: Joan. iii: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam*: Lucæ xi: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*. Sed peccatum quantum ad suam malitiam non potest procedere a voluntate Dei, cum potius sit aversio a Deo: *Odio enim sunt Deo impius, et impietas ejus*, ut dicitur Sapient. xiv, nihil autem pro-

cedit a Deo per odium, sed per amorem, juxta illud Sapient. xi: *Nec enim odiens aliquid constituit, aut fecisti*: ergo nullo modo peccatum quoad suam malitiam potest esse effectus prædestinationis; sicut nec voluntatis, et amoris, in quo prædestinatio fundatur. Unde hoc ipsum, scilicet quod peccatum sit ex prædestinatione Dei, damnat S. Prosper ad objectiones Vincentianas, responsione x et xii, et Augustinus libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. iii et Concilium Arausicanum II, in fine, et Tridentinum sess. vi, can. vi, et multis probari solet a theologis 1-2, qu. lxxix, ubi ostenditur Deum non esse auctorem peccati, cum tamen sit auctor omnium eorum quæ prædestinavit, et consequenter omnium effectuum prædestinationis, quia specialiter ab ejus providentia ordinata, et præparata sunt, et consequenter causata.

V. Ex quo obiter advertes rejiciendas esse aliquorum minus cautas locutiones, qui absolute docent peccatum causari vel prædestinari a Deo, et formale peccati etiam quantum ad malitiam esse ex prædestinatione Dei, saltem quoad secundariam intentionem: quibuscumque enim formis vel locutionibus aut distinctionibus res ista pallietur, aut obscuretur, vel sumit formale peccati pro ipsa malitia, et aversione, ut communiter sumi solet, et secundariam intentionem Dei sumit pro vera, et propria voluntate, et præparatione, licet non prima, sed præsupponente aliam priorem, aut non. Si hoc secundum, nihil dicitur præter communem sententiam, quod peccatum nullo modo sit a Deo, nec ab ejus prædestinatione, sed solum verbis luditur, significando quod est a Deo, cum id non dicatur in re, nec ita sit. In rebus autem theologicis, et præser-

tim dogmaticis ludus iste verborum non licet. Si primum dicatur, inciditur in sententiam damnatam a Conciliis, et patribus, quod Deus causet peccatum, non solum permissive, sed etiam proprie, et per se, cum ex ejus prædestinatione, et speciali providentia dicatur descendere, quod tamen sub his verbis damnatur a Concilio Tridentino citato loco. Nihil enim ita proprie, et per se Deus operatur, quam quod ex speciali præparatione, et prædestinatione facit, et ex intentione, quantumcumque dicatur secundo id facere, quia ly secundo non tollit quod proprie, et vere efficiat, aut si tollit, nihil dicitur per illa verba, nisi communis sententia. Plura de his occurrent iterum infra articulo sexto agendo de permissione peccati.

VI. Secunda conditio si solum explicetur in hoc sensu, quod ut aliquid sit effectus prædestinationis debeat præsupponere, et oriri ex aliquo fine intento supernaturali, extra controversiam est, quia non est dubium quin effectus prædestinationis sit ex præordinatione Dei, et non a casu, et fortuito, et consequenter ex intentione finis: quod enim non est a casu, ex fine et intentione est. Quod autem iste finis sit efficaciter intentus, et non sufficiat simplex voluntas, jam supra ostensum est, licet aliquid dubitent, contra quos egimus. Quod vero iste finis debeat esse ipsamet beatitudo ex cujus efficaci intentione procedant in executione omnes effectus ab ista prædestinatione præparati, pendet ex illa quæstione superiori disputatione jam discussa, an efficax intentio ad gloriam præcedat nostrorum meritorum præscientiam tamquam causa, et motivum illorum, de quo jam satis dictum est.

VII. Tertia denique, et quarta

conditio ex ipsa propria ratione prædestinationis manifestæ fiunt : est enim prædestinatio transmissio creaturæ rationalis in beatitudinem per certa, et determinata media : ergo subjectum quod transmittitur tamquam persona, de qua hujusmodi providentia disponit, est creatura rationalis, quia hæc sola est capax illius transmissionis ad gloriam. Finis autem ad quem talis persona transmittitur est vita æterna, seu beatitudo ; et sic providentia prædestinativa solum potest esse de persona ut ordinata ad talem finem. Ergo ut aliquid sit effectus prædestinationis, oportet quod aliquo modo conducat ad hoc ut talis persona, seu creatura intellectualis transmittatur, et assequatur illum finem, quia ille solum est effectus alicujus providentiæ, et præparationis, qui ad finem ad quem fit illa præparatio conducit. Et vero quæ non conducunt ad finem prædestinationis, sunt communia reprobis, et prædestinatis : non ergo sunt proprii effectus prædestinationis, ut segregat prædestinatos a reprobis.

VIII. Potest ultimo addi alia conditio requisita ad effectus nostræ prædestinationis, ut de facto fit, scilicet quod sint per Christum : nam cum omnis nostra gratia ab ipso sit, si quidem : *De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia*, ut dicitur Joan. I, consequenter omnis effectus prædestinationis est per Christum, quia omnis effectus prædestinationis est beneficium gratiæ, eo quod prædestinatio, ut Augustinus dicit : « Est præparatio beneficiorum Dei, etc. » Unde dicitur Actorum IV, quod : *Non est aliud nomen datum sub cælo, in quo oportet nos salvos fieri* : et Paulus ad Ephes. I : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum*. Cæterum hæc conditio non est per se, et

intrinsece requisita ad prædestinationem absolute, sed ut de facto fit in nobis, quia sine ipsa dari posset absolute, ut si Filius Dei non fieret homo, et si status innocentia durasset, adhuc homines prædestinarentur. Et Angelos non recepisse ex Christo gloriam, et gratiam essentialem probabilius fert opinio, eo quod non fuerunt prædestinati ut redempti, et gratia per Christum redemptiva est. Solum ergo hæc conditio est necessaria supposita voluntate, et beneplacito Dei, qui præordinavit incarnationem Christi, ut esset causa nostræ salutis, nec nisi per ipsum haberemus accessum ad Patrem in confidentia in sanguine ipsius. De quo D. Thomas III part. quæst. XXIV, art. IV ad III.

ARTICULUS II.

Utrum glorificatio, et justificatio, et quæcumque efficax vocatio sint effectus prædestinationis ?

I. In hoc articulo jungimus omnes effectus supernaturales, de quibus aut nulla, aut modica difficultas esse potest, quod sint effectus prædestinationis : hos enim videtur enumerare Apostolus ad Rom. VIII, dicens : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit, hos et glorificavit*. Glorificavit autem, inquit Augustinus c. XVII de prædestinatione sanctorum : « Eo fine qui non habet finem. » Nec movere debet quod Paulus loquitur de præterito, justificavit, vocavit, glorificavit, etc. id enim ponitur, ut inquit S. Thomas in capite VIII ad Romanos, lect. VI, vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum.

Non defuerunt ergo aliqui theologi, qui dixerunt solam gratiam

esse effectum prædestinationis, non gloriam, ut Durandus in 1, dist. xli, qu. ii, num. xix. Alii vero e contra solam gloriam dixerunt esse effectum prædestinationis, non vero gratiam, quod tribuitur Gabrieli, Othamo, et aliis.

Cæterum communis sententia inter theologos est glorificationem, seu consecutionem finis omnino debere computari inter effectus prædestinationis. Ita D. Thomas in quæstione præsentis art. iii ad ii, ubi inquit, quod : « Prædestinatio est causa ejus quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsentis, scilicet gratiæ. » Idem sumitur ex citatis verbis Apostoli ad Romanos viii : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, etc. quos autem justificavit, hos et glorificavit.* Ubi inter effectus prædestinantis Dei ponitur glorificatio; et videri etiam potest Augustinus libro de correptione et gratia, c. ix, ubi hoc testimonium explicat, et de prædestinatione sanctorum, cap. xvii, cum quo alii patres, ut Fulgentius, Origenes, et alii, intelligunt hunc locum de glorificatione alterius vitæ, quamquam alii etiam de gloria, seu magnificatione in præsentis vita id intelligant. Ex D. Thoma super epistolam ad Romanos, c. viii, lect. vi, utroque modo locum hunc intelligit.

Fundamentum est, quia glorificatio, seu consecutio gloriæ est aliquis effectus de novo in rerum natura a Deo factus : ergo et provisus, si quidem Deus nullum effectum facit nisi providentia sua. Vel ergo ille effectus est ex providentia generali, seu communi reprobis, et prædestinatis, vel tantum prædestinatorum propria. Primum stare non potest, cum reprobi cadant a gloria, nec illam consequantur, et in hoc præcise a prædestinatis distinguantur : ergo debet esse a providentia spe-

ciali prædestinatorum, seu ab ipsa prædestinatione; et sic est effectus ejus.

Confirmatur, quia ponit media de se consecutiva, et perductiva ad finem, hoc ipso est effectus ejus, consecutio talis finis, si quidem adhibet causam consecutivam ejus, sed prædestinatio adhibet media consecutiva gloriæ : ergo ipsa consecutio gloriæ est effectus ejus. Major negari non potest, quia media ad hoc adhibentur ut consequantur finem : ergo sunt causa consecutionis ejus, et consecutio effectus illorum est : si enim media non sunt causa consecutiva finis, quomodo conducunt ad finem, et quomodo efficacia dicuntur ex se ad talem finem, si per se non causant illam consecutionem, sed alio indigent ad causandum? Minor vero certa est ex definitione prædestinationis, quæ est transmissio efficax rationalis creaturæ in beatitudinem, et secundum Augustinum est præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur, sed media quibus aliqui certissime liberantur sunt media consecutiva gloriæ, seu liberationis : ergo prædestinatio quæ adhibet talia media, adhibet media consecutiva gloriæ.

II. Dices : Media illa quæ prædestinatio adhibet sunt consecutiva gloriæ meritorie, non physice, et efficienter : actus enim nostri qui per gratiam, et auxilia Dei fiunt, solum meritorie causare possunt gloriam : ergo non sequitur quod si prædestinatio adhibet, et præparat media ad consecutionem gloriæ, ipsa consecutio sit effectus prædestinationis, si quidem media quæ adhibet, non consequantur illam effective.

Sed contra est, quia media quæ adhibet prædestinatio, non solum sunt ea quæ actibus nostris exercentur, sed quæ a solo Deo fiunt pro

talis finis consecutione, quæ est ipsa visio Dei : multa enim Deus se solo facit, ut est prima vocatio, infusio habituum supernaturalium, eorumque augmentum, infusio luminis gloriæ, unio divinæ essentiæ in ratione speciei, et tandem sequitur visio in qua consistit glorificatio. Ergo licet actus nostri solum meritorie attingant glorificationem, et non effective, tamen multa alia quæ Deus se solo facit, effective attingere possunt glorificationem, et illa cadunt sub aliquam specialem providentiam Dei, et non solum sub generalem, et communem reprobis ac prædestinatis : ergo sunt effectus illius specialis providentiæ quæ prædestinatio est : ergo, et ipsa glorificatio quæ a talibus mediis causatur.

III. Unde colligitur quid nomine glorificationis intelligendum sit, cum dicimus glorificationem esse effectum prædestinationis : dicemus enim nomine glorificationis intelligi ipsam consecutionem beatitudinis, et actum quo illa consecutio fit : hæc enim est substantialiter ipsa glorificatio. Quæ vero consequuntur ut dotes animæ, et corporis in homine glorificato, non sunt ipsa glorificatio, sed accidentia ad illam consecuta. Quæ vero antecedunt illum actum visionis tamquam principia ejus, ut lumen gloriæ, unio divinæ essentiæ in ratione speciei, non sunt formaliter ipsa consecutio gloriæ, sed principia quibus fit. Omnia tamen ista sunt effectus prædestinationis, quia a providentia Dei speciali sunt destinati, et non sunt imperati ab ipsa prædestinatione, sed elicit, quia proprii, et immediati sunt illius providentiæ supernaturalis prædestinativæ, nec ab alia providentia inferioris ordinis eliciuntur, et ab illa superiori imperantur, cum ipsi in se supernaturales effectus sint, et

maxime proprii prædestinatorum.

IV. Obicies pro sententia Durandi, quia prædestinatio est providentia de mediis, non voluntas de fine, quia, ut diximus, est imperium dirigens executionem; et ita præsupponit electionem mediorum, et intentionem finis; unde est quod reprobatio non opponitur præcise, et directe prædestinationi, sed electioni ad beatitudinem, ut docet S. Thomas, q. VI de verit. art. I ad ultimum, eo quod qui eligit ad finem unum, rejicit alium, prædestinatio autem quæ electionem ad gloriam supponit, solum versatur circa media in ordine ad effectum consecutionis finis, ipsa autem realis consecutio non est medium ad consequendum, nec est beneficium præparatum a Deo, ut per illud certissime liberentur prædestinati, solum autem prædestinatio est præparatio talium beneficiorum : ergo realis consecutio non est effectus prædestinationis, sed ex effectu ejus consequitur, scilicet ex præparatione mediorum tamquam terminus ejus, non ut effectus.

V. Secundo, obicies pro secunda sententia, quia solum iste effectus, qui est glorificatio, est proprius prædestinatorum : reliqui enim præter istum communes sunt reprobis, et prædestinatis : quæcumque enim gratia, si ad glorificationem non pervenit, non repugnat inveniri in reprobo qui a glorificatione deficit : ergo sola glorificatio est effectus proprius prædestinationis, in quo distinguuntur a reprobis, et ratione ejus cæteri effectus ad prædestinatos pertinent.

Ad primum respondetur, quod prædestinatio versatur circa media ut perducentia ad consecutionem finis, unde supponere debet finem in intentione, sed causare debet finem in executione. Argumentum ergo probat quod intentio finis, et electio

hominum ad talem finem antecedit prædestinationem, et non sit effectus ejus, sed causa, non tamen probat, quod executio, seu assecutio finis non sit effectus ejus. Et quando dicitur quod non est medium ad consequendum, nec beneficium præparatum a Deo ad consecutionem finis, concedo non esse medium ad consecutionem, sed terminum qui est ipsa consecutio: sed negamus non esse effectum prædestinationis, quia media non sunt effectus prædestinationis abstrahendo a consecutione, sed concernendo assecutionem, et terminando ad ipsam, quia ad hoc diriguntur media, ut consequatur finis, et usque ad realem terminationem ad finem non desinunt esse effectus prædestinationis simul cum ipsa consecutione: hæc enim præcipue efficitur, et intenditur.

Ad secundum respondetur, quod glorificatio est principalis effectus prædestinationis, et qui prædestinatos a reprobis distinguit, sed non solus: nam alii effectus sunt qui ad glorificationem tendunt, ipsamque consequuntur efficaciter, ut vocatio, justificatio, opera bona, etc. et licet hæc possint in reprobis inveniri, non tamen eo modo quo in prædestinatis, quia in his inveniuntur cum ordinatione efficaci, et perseverantia usque ad consecutionem gloriæ in reprobis sine illa, unde non eodem modo se habent.

ARTICULUS III.

An vocatio inefficax, et gratia interrupta per peccatum sint effectus prædestinationis?

I. Hoc solum restat explicandum in effectibus ipsis supernaturalibus, quia cum sæpe gratia data interrumpatur, et pleraque auxilia ef-

fectu frustrentur, non apparet an ista, prout sic, sint effectus prædestinationis, qua est efficax transmissio ad vitam æternam. Unde nihil quod est inefficax, nihil quod est mortuum, videtur effectus illius esse, et ex ipsa, ut efficax est, descendere.

Gratia ergo interrupta per peccatum potest dupliciter considerari. Primo, ut in suo prima illa collatione, quando primo a Deo data est, et prævidebatur interrumpenda. Secundo, in statu ipso interruptionis, quæ est gratia prout deletur per peccatum. Tertio, in statu reparationis, ut per pœnitentiam reviviscit. Et rursum tam in statu suæ primæ collationis, quam reparationis potest considerari, vel absolute secundum se, vel cum respectu, et continuabilitatē ad perseverantiam, mediante qua continuatur cum gloria. Si consideretur gratia ut reparata per pœnitentiam, sic non est dubium quod sit effectus prædestinationis, antecedens enim interruptio non nocet subsequuta reparatione: sic enim est perinde, ac si non interrumpetur. Quod si rursum post reparationem quis peccet, et amittatur gratia, rursum se habebit ut interrupta, et non reparata; et sic rursus considerabitur vel in statu interruptionis, vel in statu reparationis postea faciendæ, quia etiam illa interrupta rursum reparabilis est; et sic procedemus quousque vel sistamus in ultima reparatione non amplius interrumpenda, et hæc habet adjunctam perseverantiam, vel sistamus in ultima interruptione non amplius reparanda, et hæc habet adjunctam finalem impœnitentiam. Quare formaliter loquendo de gratia, ut reparata sub hac formalitate, effectus est prædestinationis, nisi ab hac formalitate deficiat per novam interruptionem, quod est jam non manere ut reparatam. Si-

militer est certum, quod gratia sub statu interruptionis actualis, non est effectus prædestinationis, sed defectus ab ipsa : sic enim non est gratia, sed corruptio gratiæ, seu interruptio ipsius, et defectus. Peccatum autem, et effectus peccati, qui est tollere gratiam, non est a Deo : ergo multo minus ab ejus speciali providentia, quæ est prædestinatio. De permissione quidem peccati opiniones variæ sunt, an sit effectus prædestinationis, de ipso vero peccato, et effectu ejus, qui est corruptio, seu interruptio gratiæ non est dubium quod effectus prædestinationis non sit, cum a Deo non sit, sed deficientia a Deo.

II. Quare punctus difficultatis est de ipsa gratia quæ interruptioni subjecta fuit, si consideretur non ut subest interruptioni actuali, quæ est defectus, et corruptio gratiæ per peccatum, sed considerata secundum se, et ut primo collata est a Deo ante interruptionem, an sub hoc statu, et consideratione sit effectus prædestinationis. Et si est necessarium quod consideretur cum ordine ad perseverantiam, vel etiam præcindendo ab illa, ut sit effectus prædestinationis.

Similiter inefficax vocatio potest dupliciter considerari. Primo, secundum entitatem suam, et id quod habet a Deo, quod pertinet ad rationem sufficientiam auxilii. Secundo, quantum ad resistantiam voluntatis adjunctam, quam non superat illud auxilium ; et sic inefficax est, quia caret auxilio efficaci, et consequenter habet adjunctam voluntatis resistantiam. Hoc secundo modo non est effectus prædestinationis pro parte resistantiæ voluntatis : hæc enim pertinet ad obdurationem ejus, quæ non est a Deo effective, sed solum permissive non largiendo gratiam. Pro parte vero denegationis auxilii efficaci, hoc pertinet ad per-

missionem divinam, quæ consistit in degeneratione auxilii efficaci, et de hac dicemus infra an sit effectus prædestinationis, et quomodo. De ipsa ergo vocatione inefficaci quantum ad ipsam substantiam et entitatem, quatenus talis est, difficultas procedit, an sit effectus prædestinationis. Et dato quod sit, an per se immediate sit effectus prædestinationis, an mediante alio auxilio efficaci, quo illa inefficax in memoriam reducit, sic effectus prædestinationis reddatur.

III. In hoc puncto p. Vasquez sentit neque vocationem inefficacem secundum se, neque gratiam, seu sanctificationem interruptam esse effectum prædestinationis. Ita de inefficacibus vocationibus docet i p. disp. xciii, c. i et iii. Et illum sequuntur plures ex recentioribus, Valentia i p. disp. ii, q. xxiii, puncto iii; Villegas contr. xvi, disp. i, c. ii et alii. De gratia justificante idem affirmat eadem disputatione xciii, c. iii et de meritis primo collatis ; licet non desint auctores qui distinguunt inter gratiam primo collatam ex opere operato, vel ex meritis, quod primam non ponunt effectum prædestinationis, sed secundam, eo quod merita semel facta semper eadem numero manent in acceptione Dei, quantumvis per peccatum impediuntur. Quare illa merita semper dantur a Deo ex intentione, et ordine ad gloriam, quantum est ex vi suæ dignitatis, quia cuicumque merito semper correspondet sua gloria independentem a poenitentia, vel ab alia gratia, v. g. merita ut duo semper connexionem habent cum gloria ut duo, independentem ab alia gratia, vel poenitentia, quæ non dignificat illa merita, sed si sint impedita, solum removel impedimentum. Quod vero exigant pro conditione quod aliquis moriatur in gratia, ut obtineat glo-

riam, est conditio generalis omnium meritorum.

IV. Sententiam Vasquez ita explicat, et intelligit p. Alarcon, tract. iv de prædestinatione, disp. iv, c. iii, quod quando dicit merita ut primo collata, et gratiam non esse effectum prædestinationis, intelligit cum præcisione, scilicet merita illa prout præscindunt a perseverantia, et intelliguntur sic primo collata, quod nondum conjuncta cum ultimo effectu, qui est perseverantia. Et in hoc, inquit, pari fortuna currunt gratia interrupta, vel non interrupta: utraque enim ut primo collata præcise, et nondum continuata cum perseverantia non est effectus formaliter loquendo prædestinationis, quia adhuc non distinguit a reprobo, cum etiam reprobis habere possit primam gratiam, sed non ultimam. Si autem prima gratia, aut gratia interrupta sumatur specificative prout re ipsa, conducit ad gloriam, sic est effectus prædestinationis. Addit quod in opinione eorum qui dicunt intentionem efficacem dandi gloriam, seu electionem efficacem præcedere prædestinationem, revera debere consequenter dici, quod prima gratia, et prima merita sunt effectus prædestinationis, quia ut procedunt ab illa efficaci intentione, jam infallibiliter ordinantur, et influunt in gloriam, et sunt propria prædestinatorum. In quo optime dicit hic auctor, et hoc ipsum corroborat nostra sententiam supra late explicatam de præcedentia electionis efficaci ante prædestinationem, id est, ante præparata merita. Et insinuat fundamentum suæ sententiæ, et p. Vasquez reducit ad hoc quod gratia, et merita prout primo collata, et ante suam interruptionem sunt effectus communes reprobis, et prædestinatis, non prædestinatorum proprii ut prædestinati sunt: nam prout sic nondum

intelliguntur coordinata cum ultima perseverantia, et ex alia parte non supponuntur procedentia ab efficaci, et infallibili voluntate dandi gloriam, quia hanc intentionem hæc sententia non admittit: ergo prout sic nondum intelliguntur esse effectus prædestinationis, quousque connotent ordinem ad ultimum effectum perseverantiæ. Et ita in hac sententia prædestinatio non est unica voluntas Dei, sed omnes voluntates dandi media ordinata ad gloriam cum colligatione, et continuatione usque ad ultimum effectum perseverantiæ, sine cujus respectu, et connotatione, reliquæ non denominantur voluntates prædestinativæ.

V. Nihilominus cum apud nos oppositum fundamentum sit supra satis stabilitum, scilicet quod præcedit in Deo prædestinationem meritorum efficax intentio dandi gloriam, indubitanter debemus dicere, quod in prædestinato vocationes inefficaces, et gratia interrupta etiam ut primo collata, sunt effectus prædestinationis. Dixi consulto in prædestinatione, quia gratia ista, et vocationes, seu auxilia non decernuntur a Deo in abstracto, et antecederent ad prævisionem personæ, sed concernendo ipsam. Et cum concernunt personam prædestinatam, seu electam a Deo electione illa efficaci, et intentiva, qua segregat eos a massa perditionis, quia sic placuit illi, omnia dona, et beneficia gratiæ, quæ ex illa voluntate circa talem personam derivantur pro effectibus prædestinationis computanda sunt: quæ enim dantur personæ reprobæ, et non electæ, licet sint dona supernaturalia, effectus prædestinationis non sunt. Hæc sententia est communis inter Thomistas, de quo videri potest m. Gonzalez hic disp. lxxi, sect. iii. Eam docet p. Suarez lib. iii de prædestinatione, c. iv et

VI; Arrubal. disp. LXXXIII; Herice disp. xxx, c. II, et quoad gratiam interruptam etiam eam docet Villegas ubi supra, licet quoad vocationes inefficaces subscribat p. Vasquez. Sumitur etiam ex D. Thoma, tum in epistolam ad Rom. c. VIII, lect. VI, ubi explicans quomodo electis omnia cooperentur in bonum, id docet verificari de omnibus quæ accidunt prædestinatis, idque etiam extendit ad gratiam amissam per peccatum; tum etiam III p. q. LXXXIX, art. II ad I, ubi inquit quod: « Non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt, et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt iterum casuri: sed his tantum qui secundum propositum vocati sunt sancti, id est, prædestinatis, qui quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. » Ubi s. doctor aperte ponit fundamentum nostræ sententiæ, quomodo scilicet interrupta gratia serviat prædestinatis, et cooperetur illis in bonum, sitque effectus prædestinationis, quia scilicet procedit ex proposito Dei, quo vocati sunt prædestinati, quod est aliud quam intentio illa efficax, ex qua sunt electi, ut jam explicavimus.

VI. Fundamentum igitur nostræ assertionis, licet nostris principiis suppositis videatur concludens, scilicet supponendo quod intentio efficax, et electio ad gloriam præcedit prædestinationem, seu merita præparata, et prævisa, tamen non ita facile oppositam sententiam coarctat. Nam ex duplici principio potest deduci. Primo, quod gratia interrupta, et vocatio inefficax, aliquem effectum sive essentialis, sive accidentalis præmii in cœlo habere potest, dummodo ultimate aliquis decedat in gratia: hoc enim se habet ut generalis conditio omnis meriti, licet non se habeat ut ratio formalis

ad præmium, sed per se semper correspondet sibi ratione sui præmii aliquod. Secundo, potest deduci ex eo quod procedit vocatio inefficax, et gratia interrupta in prædestinato ex intentione efficaci dandi illi gloriam, quidquid autem procedit ex tali fine, oportet quod aliquem respectum efficacis ordinationis ad gloriam induat, alias non causaretur ex voluntate efficaci dandi gloriam.

Cæterum Vasquez non multum constringetur his fundamentis, nisi amplius explicentur. Nam hoc secundum principium ipse non admittit, scilicet quod præcedat prædestinationem meritorum electio efficax personæ ad gloriam. Et dato quod præcedat, dicet ipse quod præcedit respectu eorum effectuum, qui sunt in statu habili, ut intentioni efficaci deserviant per se. Qui autem non persequuntur ad consecutionem finis, sed deficiunt, et dejiciuntur ab illo, non a tali efficaci intentione procedunt, etiam in prædestinatis, sed a generali, et communi providentia, qualis etiam est erga plures reprobos, quibus et gratia interrumpenda datur, et beneficia communia, seu inefficacia non negantur. Primum vero fundamentum non multum videtur constringere, quia Vasquez non negat gratiam illam absolute, et in se posse esse effectum prædestinationis, subjiciendo scilicet, et continuando illam reparationi, et perseverantiæ. Non esse autem effectum prædestinationis prout subest alii formalitati, scilicet prout antecedit, et præscindit a tali perseverantia, et non concernit illam, inconveniens non est; sic enim consideratur in sui prima collatione, ut præcise est prima, et sub hac formalitate non est a prædestinatione ut causante, sed a generali providentia in genere supernaturali. Semper autem difficile convin-

citur sententia, quæ reducit punctum controversiæ ad formalitates.

VII. Dicendum nihilominus est, quod tam in nostris principiis, quam in principiis oppositæ sententiæ, si recte explicentur gratia interrupta, et vocatio inefficax etiam ut primo collatæ, effectus prædestinationis, non tamen præscindendo ab ordine et respectu ad perseverantiam, et gratiam finalem, quia sine isto respectu et connexionione, seu ordine ad illam, nihil est effectus prædestinationis. Et hoc est nostrum intentum, quod gratia illa jam in sua prima collatione induat istum respectum hoc ipso quod datur prædestinato, et similiter vocatio inefficax, non vero solum induat illum postquam interruptio facta est, reparatio facta, in quo recedimus a sententia Vazquez, sed quod in prima sua egressione a Deo jam egrediatur cum illo respectu, et ordine, ratione cujus ad effectus prædestinationis pertinet et inter illos numeratur.

Ratio est, quia de facto modo nulla gratia auxilium datur, quod vel non sit pro prædestinatis, vel pro reprobis, quia omnes homines vel salvantur, vel condemnantur; et in his qui reprobantur nullum est dubium, quod non sit effectus prædestinationis in illis. In his autem qui prædestinantur nulla gratia etiam interrupta, et nullum auxilium etiam inefficax est quod secundum se ita perdatur, et evacuetur, ut omni effectui et ordine ad gloriam prædestinati careat, cum constet ex Scriptura omnia prædestinatis cooperari in bonum, ad Rom. VIII, non cooperarentur omnia, si isti effectus gratiæ totaliter evacuantur: constat etiam gratiam, et merita interrupta redire per sequentem reparationem, ut ex illo ad Hebr. VI: *Non enim injustus Deus ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis quam ostendistis*

in nomine ipsius, deducunt, et admittunt communiter theologi in materia de pœnitentia. Et certum est, quod gratia quæ interrumpitur in prædestinatis, reparatur, alias prædestinati non essent, si semel cadentes non repararentur. Hæc omnia certa sunt, nec Vazquez, et ejus sequaces negant, admittentes quod gratia illa secundum se, prout continuata ipsi perseverantiæ, et reparata, est effectus prædestinationis, non prout in prima sui collatione data. Infero ex his principiis: Ergo etiam in prima sui collatione illa gratia interrumpenda, vel illa vocatio inefficax habet hunc ordinem, et respectum ad ultimam reparationem, nec a tali ordine præscindit: ergo etiam in prima sui collatione est effectus prædestinationis. Hæc secunda consequentia est manifesta, quia ut habet illum respectum, et coordinationem conducit ad proprium effectum prædestinationis, qui est ultima perseverantia, et assecutio gloriæ, et cum illo connectitur: ergo pertinet ad ipsam prædestinationem prout sic connectitur, quia talis connectio non reperitur in gratia, quæ datur reprobo: solum ergo est propria prædestinatorum. Prima vero consequentia probatur, quia talis gratia in sui prima collatione non datur ut abstrahens a respectibus, et connexionione cum aliis effectibus, si quidem in re, et in isto homine prædestinato connectitur cum aliis effectibus, et coordinatur cum illis, ita quod ex omnibus fit una integra via, et dispositio hominis ad gloriam, ut ad finem ultimum: ergo cum illis respectibus, et coordinatione produciatur in re etiam quando primo produciatur. Patet consequentia, quia illa prima gratia, etiam in sui prima collatione, et illa vocatio inefficax de facto produciunt, cum respectu, et coordinatione ad aliquem finem: nam revera se habent ut media, et ut via

ad finem, media autem, et via ab aliquo primo medio, et ab aliquo primo principio viæ incipere debent. In illa ergo prima collatione gratiæ incipit via ad aliquem finem et primum medium ad illum et consequenter quando primo producit cum respectu, et ordine ad talem finem producit, quia ut initium viæ, et medium ad talem finem producit. Sed in isto homine prædestinato, quando de facto consequitur gloriam, omnes illi effectus, et tota illa gratia a principio usque ad finem habet connexionem actu, et de facto cum tali fine assecuto: ergo quando primo conferebatur, jam habebat ordinem ad talem finem ut assequibilem per talia media, et per talem gratiam, quia cum illo fine cum quo connectitur, et coordinatur aliquod medium, et via, tamquam cum fine, quando est assecutus, cum eodem coordinatur, et connectitur a principio tamquam cum assequibili, si quidem a principio datur ut initium viæ, et tendentiæ ad illum finem, et ut medium unde incipit, vel quod ad illum conduit, ut postea in ipso effectu patet, quia cum assequitur ipse finis, de facto illa gratia, et illa vocatio inefficax cum tali fine assecuto in gloria connectitur, nec hoc negat Vasquez, nec potest negare quod ita sit in re, cum de facto coronetur illa gratia in cœlo, et omnia cooperentur ipsi prædestinato in bonum etiam inefficaces vocationes saltem pro accidentali gaudio: ergo si ista omnia quando a principio dantur, respiciunt per modum viæ illum eundem finem, quem in re postea assequuntur, et cum quo coronantur, et glorificantur a principio: ergo cum tali ordine, et respectu producuntur, et consequenter jam habent quomodo pertineant ad prædestinationem, et sint effectus illius etiam a prima sui collatione,

quia jam habent in se coordinationem, et respectum ad gloriam, et ad ultimam perseverantiam, quæ est conditio requisita ut aliquid sit effectus prædestinationis.

VIII. Et hinc probatur conclusio a fortiori in nostra sententia, et secundum nostra principia, quia Deus antequam det primam gratiam, et primam vocationem, etiam inefficacem, supponit personam illam cui dat ista dona, esse efficaciter electam, si quidem electio fit ante prævisa merita, ut supra late probatum est: ergo omnes effectus gratiæ qui ponuntur, et dantur isti personæ, procedunt ex illo fine gloriæ efficaciter intento, et subjiciuntur illi: ergo respiciunt illum ut causam finalem, et sub respectu ad illum dantur, sed quidquid datur ut respiciens efficaciter gloriam, et ad illam tendens, est effectus prædestinationis, quia effectus prædestinationis sunt media præparata ad gloriam efficaciter: ergo omnia ista quæ ex tali electione efficaci procedunt, effectus prædestinationis sunt. Patet consequentia, quia omnia quæ procedunt ex tali electione efficaci, et habent illam pro causa finali, ordinantur efficaciter ad illam, et conducunt ad illam: ergo præparantur ad illam, et consequenter sunt effectus prædestinationis, id est, præparationis ad gloriam.

Denique, probatur eadem sententia quoad utramque partem, non solum supponendo quod procedunt ex efficaci electione ad gloriam tamquam ex fine efficaciter influente; nec solum quia a principio gratia collata; et si interrumpenda datur ut via, seu initium viæ ad tenendum usque ad ultimam assecutionem gloriæ; sed etiam assignando eis aliquid quod in gloria tali gratiæ interruptæ, et tali vocationi inefficaci correspondet: nam si aliquid in gloria datur intuitu illorum, vio-

lenta probatio est, quod sint effectus prædestinationis, etiam prout sic dantur, quia eis correspondet aliquis effectus, et præmium in gloria. Quod ergo ita sic probatur: nam quod attinet ad gratiam interruptam constat, quod quando aliquis efficaciter eligitur ad gloriam, eligitur ad determinatum gradum gloriæ, quia efficax providentia ducens ad finem, non ducit ad finem indeterminate, et in abstracto, sed in singulari, et determinate. In his autem prædestinatis, qui non sunt innocentes, sed peccant, et resurgunt (inter adultos est sine dubio major pars) non potest eligi determinatus gradus, nisi componatur ex gradu interrupto, a quo per peccatum deceditur, et ex gradu reparante, quia ex utroque consurgit illa determinata pars gloriæ in cœlo reddenda: ergo illa prima pars gratiæ etiam pertinebit ad gloriam prout primo data est, dummodo conditiones generales non desint, scilicet quod decedat in gratia, et non in finali impœnitentia, et determinetur via per mortem, etc. ita tamen quod gradus dandus in gloria non correspondet soli gratiæ reparanti, et ultimæ perseverantiæ, sed etiam primæ gratiæ ut primæ: sic enim ut prima est reparata, quia id reparatur quod prius est datum, unde si ille determinatus gradus gloriæ, ad quem quis prædestinatur, integratus ex primo gradu reparato, et ex secundo reparante, sub utraque ratione est effectus prædestinationis, quatenus uterque est pars unius integri, et determinati gradus dandi in gloria, et quando primo datur, datur per Christum, et in statu ordinabili de facto, et respiciente gloriam pro isto subjecto: ergo non est cur excludatur ab effectu prædestinationis, etiam prout primo collata, dummodo ly prout primo, non dicat talem præcisionem quæ sit ne-

gatio a secundo statu reparationis, sed potius ordinabilitatem ad illum; quod enim primum est, ad secundum de se ordinatur. Quod vero attinet ad vocationes inefficaces, etiam constat quod licet illis de facto desit consensus, tamen de se sunt beneficia divina, quæ inclinant ad gratiarum actionem, et rursum recogitata excitant ad pœnitentiam, et dolorem de earum amissione, et de non correspondentia ad illas, et in cœlo gaudium de illis habetur, tamquam de beneficiis a Deo collatis, et ad ordinem supernaturalem pertinentibus: ergo de se pertinent, et conducunt ad gloriam, et ad prædestinationem tamquam effectus ejus. Sufficit autem ut aliquid sit effectus prædestinationis, quod pertineat ad gloriam accidentalem: nam glorificatio corporis, ejusque dotes, et revelationes extra Verbum, prædestinationis effectus sunt, et tamen ad gloriam accidentalem pertinent. Et hac ratione etiam probatur, quod gratia interrupta etiam ut primo collata est effectus prædestinationis, quia ut primo collata, et pro illius temporis circumstantia, est beneficium speciale Dei, potestque peculiari modo excitare ad Dei laudem, et amorem, et ad pœnitentiam, considerando quod tali tempore, et in ipso initio, cum nihil boni fecissemus a Deo collata est, quod certe valde suscitatur voluntatem in amorem Dei sic prævenientis nos: ergo etiam prout primo collata conducentis est ad gloriam prædestinationis; et sic est effectus illius, quia valde incitat ad continuandum Dei amorem.

Dices instari hanc rationem multipliciter.

IX. Primo, in sententia S. Thomæ et plurium Thomistarum, quod peccator resurgens a peccato, non semper resurgit ad totam gratiam quam amisit, sed juxta præsentem dispo-

sitionem aliquando resurgit in minori gratia : ergo aliqua gratia præcedens aliquando ita interrumpitur quod totaliter evacuatur propter tepidam dispositionem resurgentis ; et sic illa pars gratiæ quæ non resurgit, totaliter non est effectus prædestinationis.

Secundo instatur : In gratia collata Adamo in statu innocentiae, quæ prout postea reparata per Christum pertinuit ad prædestinationem et pro illa recipit gloriam Adam, et tamen pro illa statu innocentiae non fuit data per Christum, supposita sententia D. Thomæ quod Christus pro illo statu non veniret, et consequenter pro illo statu non fuit effectus prædestinationis, quia in illo statu nulla prædestinatio facta fuit, quæ solum per Christum facta est, et ante Christum nullus est prædestinatus, et sic ille status non duravit, nec continuatus est cum gloria.

Tertio, instatur quia in sententia opposita prædestinatio non differt a providentia generali penes efficacem intentionem antecedentem ipsa merita, et collationem gratiæ, sed penes ordinem, et connotationem ad ultimum effectum, qui est perseverantia ; et sic quando gratia primo confertur, ex providentia generali confertur, ex adjuncta vero reparatione, et perseverantia redditur ad prædestinationem pertinens : et sic tota ratio quare pertinet ad prædestinationem, est quatenus reparata, et perseverans.

Quarto, instatur quia si solum ponimus illam gratiam ut primo collatam, et vocationem inefficacem esse effectum prædestinationis, quia pertinet ad gaudium accidentale, et potest esse occasio excitandi ad laudem Dei, et pœnitentiam agendi, eadem ratione omnia bona naturalia, et ipsa substantia prædestinati, imo et amissio gratiæ possunt di-

ci effectus prædestinationis, quia possunt esse occasio aut motivum excitandi pœnitentiam, aut dandi laudes Deo, etc.

Ad primam instantiam dicitur, quod D. Thomas absolute non negat gratiam priorem non redire, sed redire, et instaurari juxta quantitatem dispositionis in pœnitente, ut docet III p. q. LXXXIX, art. v, et ad minus semper ei correspondere gaudium accidentale in gloria de operibus prius factis, ut ibi docet ad III. Et communiter Thomistæ docent reparari etiam quoad gloriam essentialem adveniente ferventiore, et intensiori dispositione, quæ si non datur in hac vita dabitur in anima separata a corpore, et juxta quantitatem ejus reparabitur tota gratia amissa, aut remissis operibus correspondens. Quare semper salvatur, quod illa gratia non evacuatur simpliciter, sed ad vitam æternam, et gloriam pertinebit, sive essentialem sive accidentalem ; et sic effectus est prædestinationis.

X. Ad secundam instantiam dicitur esse disparem rationem de gratia pro statu innocentiae ; etsi reparanda in statu lapso, et de gratia modo in isto statu collata, et postea reparanda, quod in statu innocentiae, quantum est ex vi status, neque procedebat ex efficaci intentione dandi gloriam, neque ordinem dicebat ad reparatorem, neque ad reparationem, sed reparatio omnino extrinsecus illi advenit, et ex vi alterius status, quia voluit Deus dare illi statui reparationem, quod omnino extrinsecum illi fuit, et ex alia providentia ortum, quia complacuit Deo reparare in Christo quæ in cœlis sunt, et quæ in terra. Unde per se, et in eadem linea, et providentia, ista non connectebantur. At vero gratia quæ modo primo confertur, et postea perditur, etiam pro illo primo statu, et quando primo

datur, per Christum est, et ordinabilis ad finem gloriæ, ut efficaciter assequendum per se loquendo, et in vi hujus status in quo datur, sine hoc quod alium statum expectet in quo ordinetur ad consecutionem efficacem gloriæ, quia hic status in quo datur est efficaciter ductivus ad gloriam, licet intra hunc statum expectet conditiones aliquas generales, et requisitas ad omnem effectum prædestinationis, videlicet quod interveniat mors ipsius hominis, quod habeat finalem perseverantiam, et similia, sine quibus nullus effectus potest prædestinationis effectus esse. Quare non est tota ratio effectus prædestinationis, si ly ut dicat adæquatam rationem effectus prædestinationis, bene tamen si ly ut dicat conditionem requisitam, sine qua non erit effectus prædestinationis, sicut sine morte nullus effectus perveniet ad finem prædestinationis, nec ad gloriam pertinebit, et tamen non sola mors est effectus prædestinationis. Et similiter non sola perseverantia finalis est prædestinationis effectus, licet sine illa nullus effectus perveniet ad prædestinationem.

Ad tertiam instantiam respondetur nullo modo dici posse quod gratia, ut primo collata pertineat ad solam providentiam generalem in prædestinato, pari enim ratione continuatio gratiæ, et augmentum in illa et reparatio a lapsu non pertinebunt ad prædestinationem, sed ad providentiam generalem, quia omnia illa possunt inveniri in reprobo usque ad finalem perseverantiam, quæ sola est propria prædestinatorum; et sic sola finalis perseverantia dicetur effectus prædestinationis. Quod tamen falsissimum est, quia non sola finalis perseverantia constituit viam, et meritum gloriæ, sed etiam alia antecedentia opera meritoria, perseverantia au-

tem solum consummat, et terminat viam, non totam constituit. Si ergo ante perseverantiam finalem dantur merita, datur via, dantur effectus conducentes ad gloriam per se, et ex sua formali ratione, licet dependeat a perseverantia ut a conditione: ergo ea quæ antecedunt finalem perseverantiam, et pertinent ad ordinem gratiæ, effectus sunt prædestinationis, utpote ad gloriam efficaciter ordinata, et postea in alia vita præmiata; quidquid sit an electio efficax antecedit prævisionem meritorum, vel non.

Ad quartam instantiam respondetur, quod ea quæ naturalis ordinis sunt, non pertinent ad effectus prædestinationis formaliter, et proxime seu elicitive, sed remote et imperative, ut postea dicemus, quia non se habent ut media per se, et ab intrinseco conducentia ad gloriam; quod multo magis currit in ipsa substantia prædestinati, quæ se habet ut subjectum, non ut medium ad prædestinationem, de quo postea dicemus: aliqui enim etiam concedunt esse effectum prædestinationis. Quæcumque ergo se habent ut media aliquo modo conducentia ad gloriam, sub ea ratione qua conducunt, effectus prædestinationis sunt; sed quædam conducunt per se, et formaliter, scilicet ea quæ sunt ordinis gratiæ: et sic elicitive pertinent ad prædestinationem, et proxime seu immediate, alia per accidens seu per aliud, et remote, solumque imperative; et sic se habent res naturalis ordinis.

XI. Ex dictis manent soluta fundamenta Vasquez. Præcipuum fundamentum est, quia gratia ut primo collata et præscindens adhuc a perseverantia, et similiter inefficaces vocationes sunt effectus communes reprobis et prædestinatis: ergo non sunt effectus proprii prædestinationis. Consequentia est evidens: et

antecedens constat, quia multæ vocationes dantur reprobis quæ effectui carent, et inefficaces sunt, et similiter sæpe datur gratia quam amittunt et interrumpunt: ergo prout sic, illi effectus sunt communes reprobis et prædestinatis.

Confirmatur hoc exemplis adductis in superioribus instantiis. Et præsertim hoc urget, quia gratia amissa si reparatur non redit eadem numero, sed alia distincta: ergo illa prior nunquam est effectus prædestinationis, sed prorsus evacuatur, et alia subrogatur numero distincta pro illa. Quæ autem evacuatur, omnino prædestinationis effectus esse non potest; et gratia quæ reviviscit, non semper tota restituitur post poenitentiam, nisi juxta dispositionem præsentem, ut docet S. Thomas III p. quæst. LXXXIX, art. II et V ad III et in III, dist. XXXI, q. I, art. IV, ergo aliqua pars gratiæ interruptæ nullo modo reparatur; et sic non pertinet ad prædestinationem; quæ autem pertinet, solum ut reparata pertinet, non autem in se.

Secundum fundamentum est circa vocationes inefficaces, quia istæ per se non conducunt ad effectum prædestinationis, si quidem inefficaces sunt, et fructu carent. Si vero aliquem fructum habent, id totum est per accidens, et mediante alio, scilicet mediante memoria, qua recolit sese non bene usum esse illis inspirationibus; et sic dolet, et poenitet, vel humiliatur, etc. Hæc autem recordatio est ex inspiratione efficaci; et sic vocatio illa prior, ut inefficax, non est effectus prædestinationis: præterquam quod hac ratione etiam ipsum peccatum, et resistentia, quæ fit gratiæ divinæ, potest dici effectus prædestinationis, quia revocata in memoriam possunt esse causa vel occasio humilitatis, doloris, et poenitiæ. Et deinde, quia effectus prædestinationis non

possunt oriri ex ipsa, nisi oriantur etiam ex intentione efficaci dandi gloriam, ex qua oritur præparatio mediorum, quæ dicitur prædestinatio. Ex efficaci autem voluntati aliqujus finis non oriuntur inefficaces vocationes, quia imprudenter aliquis intendens efficaciter unum finem, eligeret inefficacia media, cum in manu ejus sit efficacia ponere, superfluum enim videtur inefficacia adhibere. Denique, suffragatur Augustinus qui in libro de prædestinatione sanctorum, cap. XVI, dicit: « Vocat Deus prædestinatos multos filios suos, sed non ea vocatione, qua vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias. » Et infra: « Sciens esse quamdam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos præscivit et prædestinavit, etc. » Vocatio autem inefficax non est secundum propositum, sed sicut eorum qui noluerunt venire ad nuptias.

Hæc fundamenta ex dictis soluta sunt.

Ad primum enim dicitur, quod isti effectus sunt communes reprobis, et prædestinatis si considerentur secundum suam substantiam præcise, et absolute, non autem si considerentur sub aliquo respectu, et ordine, quo a Deo dantur, et diriguntur ad finem prædestinationis, et ut possunt ad gloriam conducere: nam etiam ipsa auxilia efficacia, et justificatio et bona etiam naturalia, et ut uno verbo dicamus, omnia alia præter ultimam perseverantiam et glorificationem, si secundum se considerentur, et quantum ad suam substantiam, possunt esse communia reprobis et prædestinatis; et tamen non sola perseverantia et glorificatio sunt effectus prædestinationis, sed etiam alia media, quibus in hac vita, et in hac via perducimur ad illam perseverantiam et glorificationem: hæc enim quate-

nus coordinata, et continuata, et respective se habentia ad ultimam perseverantiam effectus sunt prædestinationis, licet non sub præcisione suæ substantiæ, et ut absoluta ab omni isto respectu. Similiter etiam quatenus possunt conducere ad gaudium accidentale in cœlo, et quatenus ex illis sumi potest occasio humilitatis, pœnitentiæ, aut excitationis ad particularem Dei laudem et amorem secundum quod in memoriam revocantur, et ad istos effectus conducunt. Nec solum hoc habent ut reparata, si ly ut dicat rationem formalem: secundum se enim conducunt ad gloriam, et beneficium Dei sunt; bene tamen si ly ut dicat conditionem necessariam, quia sine isto respectu ad perseverantiam, ad reparationem, et revocationem in memoriam non conducunt.

XII. Ad exempla allata jam respondimus in instantiis adductis. Ad illud quod dicitur non esse eamdem numero gratiam quæ reparatur, et quæ ante erat, respondetur non esse eamdem physice, et entitative, bene tamen moraliter, et æquivalenter, et in ordine ad eamdem numero gloriam, quæ datur propter illum gradum gratiæ, quæ antea erat, et modo reparatur: licet enim amissa gratia, postea succedat alia entitative distincta, eamdem tamen gloriam respicit; et sic censetur eadem numero gratia formaliter, licet materialiter una entitas succedat alii, sicut est idem locus numero propter eamdem correspondentiam ad eamdem distantiam, et polos, vel puncta fixa, licet superficies materialiter diversæ transeat, et varientur in eodem ubi, seu distantia. Ad illud vero de reviviscentia meritorum et gratia in minori gradu, quam fuerat a principio, jam respondimus, quomodo gratia reviviscit, juxta dispositionem, quam ali-

quis habet: vel in hac vita, vel in futura secundum varias opiniones, vel ad minus valet quoad gaudium accidentale, si non reviviscat aliqua quoad essentielle præmium, et sic tandem ad vitam æternam et cœlestē præmium potest conducere, quod sufficit ut sit effectus prædestinationis. Et cum dicitur quod solum prodest in quantum reparata, jam sæpe diximus quod in hoc verbo latet æquivocatio, quia ly ut potest reduplicare vel conditionem requisitam, vel rationem formalem: sicut enim cum dicimus quod ignis non calefacit, nisi ut applicatus, et quod non calefacit nisi ut calidus, in primo reduplicatur conditio, et in secundo ratio formalis, ita gratia, quæ primo collata est, si amittitur, non valet nisi ut reparata, neque absolute valet, nisi ut finaliter perseverans, non tamen ita quod totus valor, et ratio formalis ad gloriam sit ipsa perseverantia aut reparatio, cum etiam pro gradu illo, et primo collato correspondeat suus gradus in gloria, et non pro sola reparatione aut perseverantia, sed tamen illemet primus gradus indiget reparatione et perseverantia ut conditione sine qua non consequetur ille valor efficaciter gloriam. Et similiter vocatio inefficax in se habet unde sit beneficium Dei gratuitum et supernaturale, quod possit excitare ad Dei laudem, et amorem, vel ad humilitatem et dolorem pro ejus frustratione, sed tamen nisi in memoriam revocetur, nihil de facto operabitur tamquam propter conditionem requisitam.

XIII. Ad secundum fundamentum patet ex dictis, quomodo vocatio inefficax per se, et ratione sui conducit tamquam ex motivo, et ratione formali excitativa ad bonum, per accidens autem et ratione alterius tamquam ex conditione requisita ut in memoriam revocetur, et

sic applicetur ad movendum, quæ quidem recordatio est ex inspiratione efficaci in ordine ad revocandum in memoriam vocationem illam inefficacem, sed motivum et formalis ratio excitativa doloris aut humilitatis, vel laudis Dei, non est ipse actus recordationis, sed res illa quæ in memoriam recordatur, seu ipsa vocatio inefficax: et quod hoc illud auxilium efficax revocativum in memoriam se habet ut conditio respectu motivi quod est ipsa res vocata, scilicet vocatio inefficax. Quod si in hac vita non recordetur illius vocationis inefficacis in particulari, saltem poterit recordari omnium in communi, vel saltem in alia vita recordabitur, ut inde excitetur ad laudem Dei et gaudium accidentale. Et cum dicitur quod hoc modo etiam peccatum in memoriam revocatum poterit operari ad salutem, et ad pœnitentiam, distingo; per se ut beneficium collatum a Deo, et tendens ad gloriam, nego; per accidens ut materia detestanda et relinquenda, transeat: sed tunc non operatur et conducit ad gloriam ipsum peccatum, sed detestatio ejus, vel permissio, ut infra dicetur articulo ultimo. Ad aliam probationem quod inefficaces vocationes non possunt procedere ex intentione efficaci dandi gloriam, respondetur quod inefficaces vocatione, quatenus inefficaces sunt respectu proprii et immediati effectus quo frustrantur, non procedunt ex efficaci intentione dandi gloriam: sub illa enim formalitate potius ei repugnant; quatenus vero ordinantur extrinsece ad alium finem, seu ad alios effectus, etiam ad prædestinationem pertinentes, sic possunt et sunt effectus prædestinationis: nec superflue, sed valde prudenter intendens efficaciter aliquem finem erogat aliqua media frustrabilia suo effectui, ut sub alia formalitate ex-

trinseca ordinentur ad finem illum, licet ab intrinseco, suo proprio et debito effectui frustrentur, id enim convenit ut homini ostendatur infirmitas sua, contingentia, inconsistentia, ingratitude, etc. et ut sic magis ad inferiora reformatur et trahatur.

Ad loca Augustini respondetur docere in illis Augustinum quod prædestinati, prout sic, et formaliter loquendo non vocantur vocatione inefficaci sistendo ibi, quasi illa sit propria prædestinatorum, sed vocantur vocatione efficaci, et secundum propositum per se loquendo. Si autem aliqua inefficax vocatio illis detur, illa etiam ut ordinata ad aliquam efficacem potest esse effectus prædestinationis, et sic illa vocatio inefficax etiam est secundum propositum, non quidem ex suo intrinseco, et ut respiciens proprium effectum, quo caret, sed ut ad aliquem extrinsecum effectum ordinata, qua ordinatione tamquam conditione requisita posita, de se dat motivum sortiendi effectum, ut explicatum est.

ARTICULUS IV.

An bonus usus liberi arbitrii, ut teneat se ex parte nostra, sit effectus prædestinationis?

I. Multa sunt in mediis quibus prædestinatio nostra disponitur, quæ a solo Deo fiunt, ut prima vocatio, infusio habitualis gratiæ, collatio gloriæ; alia quæ nobis etiam influentibus, et cooperantibus fiunt, ut sunt opera omnia bona, et meritorii actus, et consensus liber, qui Deo vocanti adhibetur. De primo genere mediorum non est dubium a prædestinatione divina procedere, cum a solo Deo supernaturaliter, et specialiter operante fiant. De secundo, etiam pro ea parte qua a Deo

supernaturaliter influente illa opera procedunt, constat a prædestinatione divina esse. Sed difficultas est pro ea parte qua a nostro libero arbitrio exeunt, an etiam prout sic dependeant a Dei prædestinatione, ita ut effectus ejus esse possint. Nec est dubium aut controversia ulla de ipsa ratione formali agendi ex parte ipsorum agentium, quia cum creatura, et Deus in eodem effectui, seu actione sub diverso modo, et sub diversa ratione formali procedant, non potest esse aliqua difficultas, quod prout est a creatura, non sit a Deo, quantum est ex parte rationis formalis, id est, quod ratio formalis qua agit creatura, non sit ratio formalis, qua agit, et influit Deus; sed difficultas est an ipse influxus, et actio qua procedit a creatura, licet sub distincta ratione formali procedat, si tamen effectus Dei, et procedat ab ipso Deo ut a causa superiori, et consequenter sub alia ratione formali, quia sub ratione superiori, et distincta. Itaque quod inquirimus est, an id quod procedit a creatura sub ratione formali creata, et sibi propria, sit effectus Dei ut prædestinantis sub ratione formali increata, atque adeo diversa a formali ratione agendi creata procedentis.

II. Et advertendum est, quod quando inquirimus, an iste bonus usus, ut tenet se ex parte liberi arbitrii nostri, et sub ratione formali creata procedit, sit effectus prædestinationis Dei, non est necesse distinguere de concursu concomitante, vel antecedente, indifferenti, vel determinato, physico vel morali, etc. Supponimus omnes istas distinctiones ex parte divinæ operationis, et influentiæ, sicut etiam supponimus ex parte nostri liberi arbitrii influentiam physicam in opus supernaturale, licet procedat ab illo ut elevato, ita quod ly ut non dicat partiali-

tatem virtutis, sed totalitatem rationis formalis influendi in supernaturalem actum, ut late expendimus, et tractavimus præcedenti tomo, disp. xiv. Sufficit ergo pro præsentī difficultate expendere an ille bonus usus sub ea ratione, qua est a nobis sit a providentia Dei præparatus ea præparatione, et modo, quo res a Deo provisæ procedunt ab ejus providentia, scilicet sic præparando, et ex fine operando, quod etiam causet ut efficiens: nihil enim Deus providet, quod non causet.

III. In hac ergo parte notissima est sententia p. Molinæ hic q. xxiii, art. v, disp. 1, membro x, ubi etsi actibus supernaturalibus tribuat quod sint effectus prædestinationis, non tamen quatenus a libero arbitrio sunt: hoc enim apud Molinam per innatam suam virtutem influit proxime in actum supernaturalem: imo juxta ipsius explicationem in concordia xiv, disp. xxxvii, Deus solum influit in hos actus universali concursu indifferenti ad hoc, vel illud, v. g. ad credendum, vel discrendum, assentiendum vel dissentiendum; ex nostra autem voluntate determinatur ille concursus tamquam a causa particulari, ut sit potius actus credendi, quam non credendi, et ex præveniente Dei gratia, et simul influente cum libero arbitrio habere actum illum quod sit supernaturalis. In quam sententiam non videntur posse non ire qui sentiunt gratiam reddi efficacem vel inefficacem ex consensu nostro prævisio, non ex efficaci decreto, seu voluntate Dei; atque adeo ex natura sua, quæ in divina voluntatis influentia, seu ministerio ipsi deservienti consistit.

Sensum hunc Molinæ satis ex se patentem non tam explicare quam complicare nobis aliqui volunt, ut p. Alarcon hic tract. iv, disp. iv, c. vi, qui fatetur quidem aliquando

Molinam docuisse actiones liberi arbitrii supernaturales, quatenus sunt a libero arbitrio, non esse effectus prædestinationis, sed sensum ejus esse loqui formaliter reduplicative, quia procedere a libero arbitrio formaliter non est procedere a prædestinatione, quod verum est, quia licet sit eadem actio, quæ procedit ab arbitrio, et a gratia, est tamen diversum connotatum, et ab utroque procedit sub diversa ratione formali, licet sit idem effectus. Sed si iste est Molinæ sensus, levissime in tam seria quæstione loquitur, et difficultatem ejus non solvit, sed eludit. Nec enim apud aliquam mentem est difficultas, quod actus procedens a Deo, et a libero arbitrio, non eadem ratione procedat a Deo, et libero arbitrio creato, cum ab illo procedat sub ratione causæ universalissimæ, et supremæ, et modo universalissimo operante, ab isto vero, ut a causa creata, et particulari. Quis enim dubitare potest, quod quando concurrat ad unum effectum Deus, et causa creata, causa superior, et inferior, alio modo, et sub alia ratione concurrat causa suprema seu superior, quam inferior, et quod modus procedendi unius, et alterius ex parte agentis, seu modi agendi non est unus, et idem? Sed difficultas est, an iste modus agendi, et influxus causæ inferioris ita subordinetur causæ superiori, ut effectus illius sit, et ab ejus speciali providentia, et supernaturali concursu, seu gratia derivatus; licet etiam concomitanter cum illo ad suum effectum, et terminum concurrat Deus, et influat.

IV. Communis ergo sententia contra Molinam tenet bonum usum liberi arbitrii etiam prout ipsi libero arbitrio, et modo ejus causandi correspondet, esse effectum prædestinationis, quia est a gratia, et ex speciali beneficio Dei, non solum quod

vocetur homo, sed quod respondeat, et consentiat, hic et nunc. Sed quia solum datur duplex influxus et efficientia Dei, scilicet simultaneus cum ipsa causa creata in effectum, et antecedens qui moveat, et applicet ipsam causam ad operandum, ratione primi influxus præcise, non potest dici quod bonus usus, et efficientia, seu influxus liberi arbitrii sit effectus gratiæ, et prædestinationis, quia concursus concomitans non est causa concursus simultanei a nobis procedentis, eo quod non antecedit ut causa, neque influit in illum, sed cum illo influit in effectum; alias si esset causa illius, non concomitaretur, sed antecederet illum in quantum causa. Restat ergo quod si iste influxus, et bonus usus liberi arbitrii est effectus prædestinationis et gratiæ Dei, hoc verificetur ratione alicujus gratiæ prævenientis. Et tunc est duplex opinio secundum diversos modos sentiendi de gratia præveniente: quidam enim dicunt nostrum consensum, et bonum usum esse effectum gratiæ, et prædestinationis ratione moralis allicientia, et influxus, secundum quod per gratiam excitantem movetur voluntas, in vitando, excitando, vires etiam præbendo, et adjuvando. Alii dicunt quod etiam physice in voluntatem influendo, et determinando. Primam viam sequuntur qui ponunt efficaciam divinæ voluntatis, et gratiæ a nostro consensu desumi; et sic intelligi quod bonus usus nostri arbitrii sit effectus prædestinationis docet cum aliis suæ sententiæ Alarcon ubi supra. Secundam, qui ex ipsa natura decreti, et gratiæ, quæ ex tali voluntate derivatur, desumunt efficaciam, et consensum ipsum talis efficaciam faciunt effectum. In his ergo divisionibus opinionum nunc non oportet immorari, nos enim utrumque modum causandi nostrum consensum,

et usum ut a libero arbitrio est, Deo concedimus, scilicet moralem per excitationem in bonis actibus, et effectivum per adjuvantem gratiam, et deinde simultaneum, qui non causat consensum, aut præparat cor, nec ex nolente facit volentem, sed cum volente, et præparato, et jam influente simul concurrit, et coinfluit. In quantum ergo influxus nostri arbitrii pendet ex gratia præveniente, et adjuvante, dicitur esse effectus prædestinationis, sicut est gratiæ: prædestinatio enim, gratiæ est præparatio.

Quod ergo usus nostri liberi arbitrii in actibus supernaturalibus etiam ut ex nostro procedit arbitrio sit effectus prædestinationis, docet S. Thomas in hac quæstione xxiii, art. v, in corpore, ubi reprobatur aliquorum positionem, qui distinguebant inter id quod est ex gratia, et ex libero arbitrio, quasi non possit idem esse ex utroque, et ita concludit quod bonus usus liberi arbitrii est ex prædestinatione. Et q. vii de verit. art. ii ad 4, docet quod: « Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est in nobis ex prædestinatione. » Et super epistolam ad Hebræos, c. xii, lect. iii, circa illa verba: *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei*, inquit: « Quod hoc ipsum quod est non ponere obstaculum gratiæ, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor ejus ad removendum illud, hoc est ex dono gratiæ Dei vocantis per misericordiam suam. » Sentit ergo aperte D. Thomas quod quidquid ex parte liberi arbitrii se tenet, etiam ipsum non ponere obstaculum; et ipsum velle recipere gratiam, est effectus gratiæ, et prædestinationis. Concordat Augustinus multis in locis. Videri potest libro de prædestinatione sanctorum, c. viii, ubi inquit: « Hæc gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tri-

buitur, a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. » Ipsum ergo non respuere, seu non resistere et ipsum admittere gratiam, effectus est gratiæ, atque adeo prædestinationis: hoc autem est id quod se tenet ex parte liberi liberii, scilicet consentire, non respuere, non resistere. Denique fieri ex nolente volentem, maxime pertinet ab bonum usum liberi arbitrii, et tamen hoc ipsum docet Augustinus esse effectum gratiæ, et operationis divinæ, inquit enim libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. xix, in fine: « Trahitur miris modis ab illo qui novit intus in ipsis cordibus hominum operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. » Unde deducitur argumentum, quod in D. Augustino negari non potest: bonus usus liberi arbitrii, et consensus ipse ad gratiam Dei non potest procedere ex libero arbitrio ut nolente: sic enim non consentiret, sed dissentiret: fit ergo ex libero arbitrio ut volente, sed fieri volentem ex nolente est effectus gratiæ, et operationis divinæ intus in corde operantis, ut dicit Augustinus; ergo est effectus prædestinationis, idem enim est effectum esse gratiæ, atque effectum esse prædestinationis. Et sic in libro primo retractationum, c. ix, circa finem concludit Augustinus: « Quia omnia bona sicut dictum est, et magna, et media, et infima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit et bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, et in magnis numeratur bonis. » Sæpe etiam Augustinus docet non ita tribui Deo operationes nostras, ut pars debeat tribui Deo, et pars nobis, sed totum Deo, quia, ut dicebat Cyprianus: « In nullo gloriantur, quando nostrum nihil sit. » Videatur Augustinus libro de præ-

destinatione sanctorum, c. II, et in aliis capitibus sequentibus. Videatur S. Hieronymus lib. I dialogi contra Pelagianos : « Velle, inquit, et credere meum est, sed ipsum meum sine Dei auxilio non est meum. » S. Bernardus libro de gratia et libero arbitrio : « Ut simul, non vicissim per singulos profectus operentur, non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragant, totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa. » Igitur ipse bonus usus liberi arbitrii, etiam quatenus meus, est ex gratia, non partim a me, partim a gratia, ita quod pro ea parte, qua est a me, non sit effectus gratiæ, seu prædestinationis; alioquin non diceretur esse solius Dei miserentis, sed etiam hominis volentis: sicut enim argumentatur Augustinus in enchiridio, c. XXXII : « Si ideo non est hominis volentis, quia sola hominis voluntas non potest, nisi etiam adsit misericordia Dei: ergo etiam non erit miserentis Dei, quia sola misericordia Dei non operatur sine voluntate nostra. Quod si nullus dicere audebit non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, restat ut propterea dictum intelligatur, non volentis est hominis, sed miserentis Dei, ut totum Deo detur. »

Fundamentum hujus sententiæ potest sumi vel specialiter pro hac materia prædestinationis, vel generaliter pro quocumque usu nostræ voluntatis cum gratia Dei, vel etiam generalius pro quocumque usu, et cooperatione causæ creatæ cum concursu Dei etiam ordinis naturalis.

Primum fundamentum explicatur sic : quia ille bonus usus liberi arbitrii etiam prout a nobis est, conducit ad salutem, et præmiabitur in gloria: ergo est aliquid provisum efficaciter, et de facto a Deo in or-

dine ad effectum salutis: ergo est effectus prædestinationis. Hæc ultima consequentia est manifesta, cum idem sit esse provisum aliquid a speciali providentia suæ prædestinationis, et esse effectum illius, esse enim provisum, et prædestinatum, est esse effectum providentiæ. Prima vero consequentia etiam est constans; quidquid enim ad salutem, et ad gloriam æternam efficaciter conducit, efficaciter provisum est pro ille fine, et sic effectus est providentiæ illius efficacis, et specialis pro vita æterna, quæ prædestinatio est. Antecedens autem manifestum est, quia opera supernaturalia, et meritoria esse libera, et voluntaria maxime conducit ad hoc ut meritoria sint, cum sit conditio essentialiter requisita ad meritum, quod sit liberum, et voluntarium opus. Est autem liberum, et voluntarium in quantum est a voluntate nostra: ergo bonus usus voluntatis, ut a nostra voluntate est, conducit ad rationem meriti, et consequenter ad rationem salutis: ergo qui providet dari merita pro vita æterna, providere debet, ut actus illi sint liberi. Eodem etiam modo præmiabitur illud opus bonum in quantum voluntarium, et laboriosum, et liberum, quia licet valor meriti sit ex gratia, tamen esse humanum, et liberum attenditur in ratione præmiandi, quia si sine his conditionibus non habetur meritum: ergo si istas conditiones habeat, attendentur in præmio; et sic ille bonus usus, quatenus a nostro libero arbitrio est, in præmio æternæ gloriæ attendetur, et ab illo præmio premiabitur: ergo illa omnia respiciunt æternam gloriam efficaciter, et ad illam ordinantur, licet non nisi adjuncta a gratia: ergo sunt effectus prædestinationis, quæ sola est providentia ad gloriam efficaciter dirigens, et deducens.

VII. Secundum fundamentum, quod est generale, sumitur ex variis principiis, quæ supra disputatione quinta, et præcedenti tomo, disp. xv, tractata sunt. Nam ostendimus præcedenti tomo, quod in actibus supernaturalibus qui a nostris potentiis procedunt, tota ratio agendi est ipsa virtus supernaturalis elevans, non quia sola virtus supernaturalis agat, sed quia ipsa naturalis potentia, quæ elicit actum, non nisi sub illa formali ratione eliciat, quia non nisi ut elevata operatur. Hoc principium late ibi tractavimus, et defendimus. Ex illo vero inferimus sic pro præsententi sententia: ergo bonus usus, et conatus, seu cooperatio potentiæ nostræ non egreditur ab illa, nisi in quantum habet pro ratione formali talis conatus, et cooperationis ipsam gratiam, si quidem tota virtus, et ratio formalis agendi, etiam in ipso conatu, et bono usu potentiæ est ex gratia: ergo talis conatus est effectus ipsius dantis, et causantis gratiam, quia ab ipso, ut a causa, habet totam rationem formalem agendi, et conandi, et cooperandi in actibus supernaturalibus, et ex subiectione ad talem elevationem operatur. Alterum principium tractavimus, et expendimus supra disputatione quinta, ubi ostendimus concursum et conatum nostrum, etiam prout egreditur a nostra potentia subordinari Deo, et ab ipso ut a causa esse, quia etiam prout sic est aliqua entitas, et egreditur a potentia nostra ut entitas quædam: ergo ut creatura: ergo ut causata a creatore, et effectus providentiæ ejus. Sed bonus usus, et conatus in actibus supernaturalibus non est effectus solius providentiæ naturalis, et communis, si quidem est cooperatio efficax ad actus supernaturales, et cum ordine ad gloriam: ergo est effectus providentiæ supernaturalis specialis, et effica-

cis, quæ est prædestinatio. Quod enim talis conatus, et bonus usus ad supernaturalia, et ad ipsam gloriam ordinetur et conducat, negari non potest, cum sit ipsa processio, et emanatio actus supernaturalis a potentia nostra: quis autem dubitet quod emanatio, et processio actus supernaturalis a sua potentia conducat ad ipsum supernaturalem actum? Ergo et ad ipsam gloriam ad quam assequendam ipsa emanatio actus dirigitur, et hoc efficaciter, quia de facto eam assequitur, eique continuatur. Nec Deus præbet alium influxum ad elicentiam illius actus ut a nobis est, quam influxum supernaturalem, nec alio modo ad illum movet, quam motione supernaturali: non enim intelligi potest quod ad illum actum, quatenus a nobis est, influat, et moveat motione naturali, et quatenus supernaturalis, supernaturali, sed unico tantum influxu, et motione movet, eaque supernaturali, alias non posset supernaturalitatem ei impartiri, si supernaturalis non esset: ergo ille conatus, et cooperatio ut est a potentia libera, etiam est effectus gratiæ, et causatus a supernaturali influxu; non solum quia in ipso actu, seu opere, et effectum non relucet aliquid quod sit tantum a nostra potentia, et aliud quod sit a Deo, quasi partim ab uno, partim ab alio, cum totum quod entitas est in creatura sit a Deo, sed etiam quia in ipsa causa creatura, ut causa est talis actus, datur subordinatio, et subjectio ad Deum, ut ad causam supernaturalem, eo quod iste actus etiam ut voluntarius, et a nobis efficaciter ad gloriam ordinatur, et ad eam conducit: ergo est effectus providentiæ specialis, quæ est prædestinatio. Principium autem hoc sic propositum, quod actus noster, et consensus etiam secundum quod exit a nobis subordinetur, et causetur a Deo,

late tractavimus disputatione quinta citata.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

VIII. Primo, arguitur in favorem sententiæ Molinæ, illis argumentis quibus probari solet supernaturalem virtutem non esse totam rationem agendi in actu nostro supernaturali libero: illis enim videtur probari aliquid esse in actu libero, quod non sit a gratia, si gratia non est tota ratio agendi: ergo illud aliquid quod non est a gratia, prout sic, et sub illa formalitate, non est a prædestinatione, nec effectus ejus. Consequentia videtur certa, quia idem est aliquid esse effectum prædestinationis, et esse effectum gratiæ, cum prædestinatio sit gratiæ præparatio, et specialis providentia supernaturalium effectuum; id autem quod naturale est, et a naturali causa, non est effectus prædestinationis, nisi ad summum per accidens et imperative, non elicitive: et sic actus liber, seu bonus usus liberi arbitrii in actibus supernaturalibus non erit per se, et directive effectus prædestinationis. Antecedens vero, nempe quod gratia seu supernaturalis virtus non sit tota ratio agendi actum supernaturalem liberum, in primis est valde probabile, et consequenter sub eadem linea probabilitatis manebit sententia Molinæ, quod bonum usus liberi actus, et operis meritorii, ut est a libero arbitrio, non sit effectus prædestinationis. Deinde, quia gratia, et virtus quælibet supernaturalis est principium extrinsecum, et ab extrinseco proveniens, scilicet a Deo infundente, et est forma necessario informans, et influens cum libero arbitrio cum non sit forma indifferens, sed determinata ad supernaturalitatem: ergo id quod in actu

meritorio, et bono usu liberi arbitrii vitalitatis, et libertatis, seu contingentiae est, non potest reduci in gratiam tamquam in propriam, et per se rationem illius, sed reduci debet in principium intrinsecum, quod est ipsa potentia voluntatis secundum innatam, et propriam virtutem, quia solum secundum hanc est principium intrinsecum vitalitatis, et indifferentiae, seu libertatis ad utrumlibet: ergo utraque virtus, scilicet juvata, et infusa influit, et non altera tantum, scilicet infusa: ergo illa non est tota, et adæquata ratio agendi.

Nec dici potest quod influit quidem utraque virtus, sed innata, non ut præbens rationem agendi, sed ut recipiens, ut elevata, et subordinata virtuti infusæ, et supernaturali, quæ est virtus elevans. Nam contra hoc instatur, et simul confirmatur ratio facta ex differentia, quæ est inter potentiam liberam seu vitalem operantem ex dono gratiæ sibi superadjecto, et infuso ab extra, et aquam, v. g. vel ferrum calefacientem ex calore sibi ad extra proveniente. Nam res inanimis, quia se habet ut pure recipiens formam operativam sibi advenientem, et non supponit in se aliquam innatam virtutem activam, quæ etiam influat in effectivum, dicitur habere totam rationem agendi a forma sibi superadjecta, v. g. a calore, quia nullam operativam a se habet, sed solum receptivam. At vero voluntas vel intellectus ita elevantur a virtute supernaturali, et dono gratiæ, quod supponunt in se virtutem innatam operativam, et non pure receptivam, ratione cujus etiam influunt tali modo, scilicet vitaliter, et libere. Ergo non potest tota ratio agendi in ipsis esse virtus elevans, sed etiam virtus innata, et elevabilis, quia hæc etiam in quantum naturalis, seu innata supponitur ut ope-

rativa, seu influens, et nisi esset activa seu operativa, non esset elevabilis: ergo repugnat quod tota ratio agendi in istis sit supernaturalis virtus, et donum gratiæ, quia id. quod supponitur virtuti elevanti, activum etiam est; in rebus autem inanimatis, non supponitur innata virtus activa, sed tota virtus activa est ab extra, et solum ex parte sui est receptiva capacitas, non virtus agens.

Respondetur ad hæc, et ad alia similia argumenta, quæ in hac parte multiplicantur, sed fere ad ista omnia reducuntur, nos late respondisse præcedenti tomo, disputatione XIV, agentes de lumine gloriæ, quomodo sit tota ratio agendi in visione Dei. Breviter dicimus duo.

IX. Primum est, quod in opinione dicente quod virtus gratiæ non est tota ratio agendi in actibus supernaturalibus adhuc bonus usus, et influxus liberi arbitrii, ut a libero arbitrio est, debet dici effectus prædestinationis, non præcise secundum suam substantiam sumptus, sed ut conducens ad actum supernaturalem, quia sine tali influxu, et conatu liberi arbitrii, actus ille non erit. Prædestinatio autem non solum est præparatio gratiæ secundum se, et in abstracto, sed etiam eorum quæ ad gratiam conducunt, eique subordinantur, et ministrant, licet mediate, et imperative, sed non per accidens; aut materialiter, sed per se, et directive, quia ille conatus liberi arbitrii in bono actu non est per accidens, sed per se requisitus, ut talis actus sit, quia liber, et vitalis est. Unde etiam concessa illa opinione de partialitate influxus, ex parte nostræ libertatis, et virtutis innatæ, et ex parte gratiæ, adhuc manet integrum quod ille bonus usus, et conatus noster sit effectus prædestinationis per se, et directe, licet mediate, quatenus per

se conducit ad talem actum supernaturalem, et gratuitum, quia sine tali conatu, per se talis actus non est, perseitate intrinseca, et per se requisita, etiam quarto modo, quia actus ille per se est liber, et vitalis, et in quarto modo per se est a causa libera, et vitali. Unde per se subordinatur prædestinationi talis actus, non sicut aliæ res naturales, sine quibus æque bene potest prædestinatio fieri, ut sine tali ingenio, tali ætate, vitæ brevitate, aut longitudo, tali morte, etc. et tamen etiam hæc quando fiunt, ex prædestinatione fiunt: nam et capillus de capite vestro non peribit, dicebat Christus ad discipulos suos, qui prædestinati erant, Matth. xxiv. At vero quod actus meritorius fiat libere, et vitaliter ita per se requiritur, quod sine hoc non dabitur actus; et sic per se conducit ad effectum prædestinationis, qui est actus meritorius. In alia autem opinione, quod etiam ipse bonus usus, et conatus libertatis nostræ est a virtute gratiæ, ita quod tota ratio boni usus, et conatus ex supernaturali virtute est, a fortiori deducitur, quod bonus ille usus sit effectus gratiæ, et consequenter prædestinationis, quia ab ipsa derivatur.

X. Et hoc est secundum quod dicimus, scilicet quod in rei veritate tota ratio agendi in actibus supernaturalibus, etiam quantum ad ipsum bonum usum, et conatum ortum ex nostra innata libertate habet pro ratione agendi proportionata et habili ad operandum ipsam vim supernaturalem elevantem, non virtutem elevabilem, quæ licet etiam active concurrat supposita elevatione, non tamen proportionatur ad concurrendum, nec rationem formalem motivam habet, nisi ex ipsa ratione supernaturali elevante. Itaque voluntas ipsa, et potentia quælibet naturalis ut sit elevabilis ad

supernaturalem actum, debet esse activa ab intrinseco, et si est libera, debet esse indifferens. et non coarctata ad unum, neque istæ conditiones possunt ab extrinseca forma, seu principio provenire: sed tamen proportio, et coaptatio, seu ordinatio proxima ad eliciendum actum supernaturalem, tota provenire debet a forma elevante, et supernaturali, ita quod etiam ipsa vitalitas, et libertas actus supernaturalizari debent: constat enim quod in visione gloriæ vita illa qua vivitur, est vita æterna, quæ in ratione vitæ longe differt a vitalitate naturali. Et idem est de aliis actibus, qui ad istam vitam æternam disponunt, et tendunt, quatenus sic disponunt, et elevant. Et sic tota activitas potentiæ naturalis est activitas improporcionata, etiam in ratione virtutis, et efficientiæ. Unde vocatur ab aliquibus activitas radicalis et remota, non radicalis per modum potentiæ eminentioris, sicut essentia radicaliter continet passiones, quia ex suis visceribus emanant, illisque connectitur, sed radicalis per modum potentiæ obedientialis, quæ solum habet capacitatem ut eleveatur, et proportionetur ad illos actus ita superiores, et de se proportionem non habet; et sic non influit aliquid ratione suæ naturalis facultatis in actum, et aliquid ratione formæ supernaturalis elevantis, sed totum influxum præstat per facultatem quidem, et vim activam naturalem, sed ut proportionatam, et elevatam per formam supernaturalem tamquam per rationem formalem, a qua est tota proportio, et consequenter tota ratio agendi proxima, et proportionata, ut latius tractavimus loco citato tomi præcedentis.

XI. Quare ad id quod dicitur esse ad minus ita probabilem sententiam Molinæ, sicut est probabile quod supernaturalis forma non est tota ra-

tio agendi, jam ex dictis constat, quod quidquid sit de probabilitate hujus sententiæ, tamen sententia Molinæ adhuc illa priori concessa sustineri non potest, quia, ut diximus, etiamsi forma supernaturalis non sit tota ratio agendi in actibus supernaturalibus, tamen quia bonus usus, et conatus potentiæ naturalis conducit per se ad illum, effectus est prædestinationis. Ad id quod dicitur, gratiam esse principium extrinsecum, et necessarium, et sic non posse in illam reduci vitalitatem, et libertatem actus, respondetur esse principium extrinsecum, et necessarium entitative, et ut quod, formaliter autem, et ut quo esse liberum et vitale, id est, entitas illa auxilii, et gratiæ provenit a principio extrinseco, scilicet a Deo, et in se est quædam forma necessaria, et determinate inhærens subjecto, sicut inhæret ipsa voluntas; sed tamen provenit a Deo ut ipsam vitalitatem, et vim activam vitalem, et liberam perficiat, proportionet, et elevet ad supernaturales actus modo vitali faciendos, et similiter ut illi actus modo libero fiant, et sic est ratio faciendi libere, et faciendi vitaliter, quia ad hoc ipsum datur a Deo qui est principium, et fons illius vitæ, sicut potentia voluntatis inhærens animæ, servit illi pro libertate actuum. Unde cum infertur: Ergo non reducitur in illam vitalitas, et libertas actus, distinguo; tamquam in principium proportionans, et proxime ordinans vitalem potentiam ad actus vitales supernaturales, nego; tamquam in principium radicale, et remotum vitalitatis, et libertatis transeat. Non est autem inconveniens quod actus vitalis, etiam in ratione vitalis, reducatur in aliquod principium extrinsecum, tamquam in formam, et principium proportionans, et elevans potentiam ad aliquem actum superiorem, et

excedentem virtutem nativam, cum etiam vitalitas ipsa nativa dependeat ab agente extrinseco, et similiter ipsa libertas, a quo producitur, et movetur: licet enim voluntas libera moveat se, non tamen est primum movens, sed ab alio priori movetur, nempe a suo generante, id est, a Deo, a cujus motu non violentatur libertas, quia juxta suam naturam movetur, ut docet optime S. Thomas III contra gentil. c. LXXXVIII, et I p. q. LXXXIII, artic. 1. Unde cum gratia elevans, et movens sit influxus proveniens ab ipso Deo, licet sit principium extrinsecum, tamen quia ipsum principium intrinsecum vitæ et libertatis, ab ipso Deo, et ab ejus influxu derivatur, ut a principio per se vitæ et libertatis, talis influxus, et forma potest esse ratio agendi ipsi principio intrinseco etiam quantum ad ejus vitalitatem, et libertatem sicut habitus superadditus potentiæ, juxta modum vitalitatis, et libertatis ejus eam adjuvat, et perficit, et determinat.

XII. Ad instantiam, et confirmationem contra hanc responsionem, dicitur quod aliter res inanimata, v. g. aqua, vel ferrum recipit virtutem ad agendum, v. g. calorem, aliter potentia vitalis, v. g. intellectus, et voluntas formam elevantem ad operandum supernaturaliter: nam in aqua totalis virtus, et activitas ad tale faciendum ita provenit ab intrinseco quod nullam activitatem in se supponit, neque proximam, neque remotam, neque proportionatam, neque obedientialem, et proportionandam ad calefaciendum, sed mere passive se habet, et præcise ut sustentativum caloris, licet recepto calore, ipsa aqua, in quantum calida, dicatur agere, non in quantum aqua, eo quod agere convenit ipsi concreto, non formæ secundum se, et in abstracto. At vero in potentiis vitalibus elevabilibus per gratiam,

licet tota ratio agendi, ut proportionata, et elevata sit a gratia, tamen supponitur activitas radicalis, licet improporcionata, elevabilis tamen, et proportionabilis per gratiam; et ideo non mere passive se habet, et ut pure sustentans virtutem ipsam supernaturalem, neque ut activitas partialis, etiam imperfecta, habens tamen proportionem aliquam ex se influxivam in actum illum supernaturalem: hanc enim activitatem cum aliqua proportionem, quantumcumque imperfectam omnino negamus, quasi partialiter se habentem in agendo cum ipsa virtute supernaturali, eo quod proportio, et partialitas in agendo respectu aliqujus actus, vel effectus supponit quod in eodem ordine se habeat agens cum effectum, vel actu in eo in quo proportionate se habet cum illo, facultas autem nativa, seu naturalis ordinis semper est inferior, et alterius ordinis ad supernaturalem virtutem, et consequenter improporcionata respectu illius. Solum ergo concedenda est activitas vitalis improporcionata, quæ et radicalis dici solet, quæ in se habet capacitatem, seu non repugnantiam, ut per elevationem fiat proportionata, et habilis proxime ad actus, ita superiores, et elevatos; et hæc activitas ad elevationem ipsam passive se habet, seu non repugnanter, ad actum vero eliciendum active se habet activitate remota, et improporcionata, active autem proportionate media elevatione: et in hoc differt ab aqua calefaciente, quod in aqua non elevatur, et proportionatur aliqua activitas aquæ, ut per calorem reddatur calefactiva, si quidem frigiditas, quæ est virtus activa aquæ, vel humiditas, non est capax ut elevetur aut perficiatur per calorem ut calefactiva reddatur: frigiditas enim nunquam calefacit, imo de se repugnat ut sit calefactiva, intellectus

autem, et voluntas quæ sunt virtutes activæ, sed improporcionatæ ad videndum, et amandum Deum, vere intelligunt, et amant Deum active, mediante tamen elevatione ut ratione formali, nec tali visioni repugnant, sicut frigiditas aquæ calefactioni. Et sic nisi supponeretur activitas ista radicalis, et improporcionata ad actus supernaturales, non posset elevari, et proportionari, non tamen debet supponi activitas proportionata, etiam partialis, ut adjecta virtute supernaturali fiat actus, quasi partialiter adjuvante solum, non intrinsece proportionante: hanc enim partialitatem in activitate nativa negamus, et omnem activitatem proportionatam, etiam inchoative, et imperfecte, sed tantum activitatem ponimus improporcionatam intrinsece: proportionabilem autem per elevationem, ita quod virtus elevans dat totam proportionem, et totam activitatem ut elevatam, non totam activitatem simpliciter etiam radicalem, et improporcionatam. De quo vide plura loco citato disp. xiv tomi præcedentis.

XIII. Secundo, argumentum ex auctoritate Concilii Tridentini sess. vi, c. v, ubi dicit quod: « Liberum hominis arbitrium motum, et excitatum cooperatur gratiæ Dei excitanti, atque vocanti: » ergo aliquid influit liberum arbitrium, ratione cujus vere, et proprie dicatur cooperans ipsi gratiæ excitanti; sed si tota ratio agendi est gratia, non potest dici liberum arbitrium cooperans ipsi gratiæ, id est, simul cum illa, sed solum ex illa: ergo hæc doctrina non salvat in proprietate, et rigore sermonis definitionem Concilii. Nec dici potest quod liberum arbitrium non secundum se, sed ut motum, et elevatum cooperatur, non ipsi gratiæ, qua movetur, et elevatur, sed alteri gratiæ, quæ da-

tur postea, et cooperans est. Contra enim est, quia Concilium dicit cooperari nostrum liberum arbitrium ipsi Deo excitanti, et vocanti: ergo non solum gratiæ cooperanti, quæ postea datur, sed etiam gratiæ qua primo excitatur, et vocatur, debet liberum arbitrium esse cooperans; respectu autem talis gratiæ non cooperatur liberum arbitrium, nisi per suam nativam facultatem, et non ex gratia: ergo secundum sensum proprium Concilii non est tota ratio agendi ipsa gratia, qua elevatur, et movetur arbitrium, sed etiam cooperatur nativa facultas.

Confirmatur, quia illa est tota virtus agendi, qua remota nihil omnino manet virtutis activæ: ergo si gratia est tota ratio agendi, remota vel præcisa illa, nihil activitatis manet in voluntate: ergo de se voluntas solum se habet ut inanime quoddam, quia se habet ut nihil activitatis habens: ergo solum passive, et ut res inanimis, quod ibi Concilium expresse damnat. Unde Augustinus serm. xiii de verbis Apostoli explicans illud Psalmi xxvi: *Adjutor meus esto, etc.* docet quod: « Ipsum nomen adjutoris nos admonet quod etiam nos aliquid facimus: qui enim nihil facit, adjuvari non indiget. »

Respondetur Concilium ipsum apertissime loqui de libero arbitrio moto, et excitato, et consequenter elevato, ut patet in canone quarto illius sessionis sextæ. Liberum ergo arbitrium non per suam facultatem nativam, tamquam per rationem formalem agendi, sed ut motum, et excitatum, atque adeo ut proportionatum, et elevatum per gratiam tamquam per totalem rationem agendi proportionatam, et immediatam cooperatur gratiæ ipsi simul concurrenti, et cooperanti, quo tali libero arbitrio excitato postea datur: cooperatur enim, ut dicit Concilium,

ipsi vocationi assentiendo. In assentiendo autem, cooperatio fit cum ipso concursu divino concomitante: supponitur autem præcedere excitans auxilium, et movens. Et cum instatur quod Concilium dicit nos cooperari ipsi Deo vocanti et excitanti, respondetur cooperari nos Deo vocanti, non cum ipsa vocatione partialiter concurrento, sed divinæ vocationi per assensum respondendo. Nec enim dicit Concilium nos cooperari vocationi divinæ, quasi ipsa vocatio sit cooperans gratiæ, quæ partialiter concurrat cum libero arbitrio ejusque nativa facultate, sed dicit, quod: « Assentiendo Deo vocanti, et excitanti, cooperamur; » ita quod ly cooperamur non debet construi, et conjungi cum ly vocationi, sed ly assentiendo construi debet cum ly vocationi, et ly cooperamur cum Deo, ita quod assentiendo vocationi, cooperamur Deo; sed cum ipsa gratia cooperante, quæ post excitantem, quæ est operans datur: sed tunc quando cooperatur liberum arbitrium cum ipsa gratia cooperante, jam supponitur liberum arbitrium motum, et excitatum, et consequenter elevatum, et sub illa ratione elevati cooperatur, non sub ratione nativæ facultatis.

Ad confirmationem respondetur, quod remota activitate tam radicali et remota, quam formali et proxima, id quod remanet, nihil activitatis habet, sed passivitatis, et tamquam inanime est. Remota autem activitate formali tantum, et elevante, seu proportionante, remanere potest non aliquid mere passivum, sed activum improporportionatum, et remotum, seu radicale activum quod per virtutem supernaturalem tamquam per rationem agendi superadditam proportionandum est. Quare non se habet voluntas humana ut aliquid pure inanime, et

passivum, sed ut vitale activum elevabile, et porportionandum per gratiam, de se autem improporportionatum, et solum obedientialiter potens in illum actum non proportionate, et proxime, etiam partialiter, sed totalem proportionem accipiens ex gratia, in se autem activitatem supponens, quæ ut elevata, vitaliter operetur actus supernaturales, ly ut dicente rationem formalem talis operationis. Ad auctoritatem Augustini respondetur, quod optime dicitur, quod nos facimus hoc ipso quod Deus est adjutor, non autem quod nihil facimus, quia ipso adjutorio, elevamur ad faciendum, et rationem formalem agendi ab ipso adjutorio accipimus, qua posita, ipsa activitas vitalis naturalis sic elevata operatur. Non autem Augustinus dicit, quod nos partialiter facimus cum ipso adjutorio, sed quod ipsum nomen adjutoris nos admonet quod aliquid facimus: salvatur autem quod facimus ipso adjutorio se habente ut ratione formali proportionante proxime ad agendum, non autem ut partiali cum principio tantum.

ARTICULUS V.

Utrum res, et opera bona naturalis ordinis sunt effectus prædestinationis?

I. Ea quæ pertinent ad ordinem naturalem in præsentī, in tria capita dividi possunt. Primum est, ipsa substantia prædestinati, quæ se habet ut subjectum receptivum eorum, quæ per prædestinationem homini a Deo conferuntur. Et in ipsa substantia prædestinati etiam includuntur ea, quæ talem substantiam componunt, et ad eam pertinent vel reducuntur, sicut est temperamentum, ingenium, vires, re-

liquæque proprietates, imo et ipsa mors, sic vel sic contingens, talis nativitas, educatio, etc.

Secundum est, opera naturalis ordinis moraliter bona, procedentia ab ipso prædestinato.

Tertium est, res externæ naturales ipsis prædestinatis deservientes, et quibus tamquam instrumentis vel adjumentis utuntur ad virtutem. Et ideo de singulis breviter dicendum est.

Dependet autem resolutio circa omnia ista ex duobus præsuppositis.

Primum est, quod dupliciter potest aliquid esse effectus prædestinationis, scilicet elicitive et proxime, vel imperative et remote, quæ distinctio videri potest supra ex S. Thoma. Elicitive dicitur effectus prædestinationis, quod conducit ad finem supernaturalem, tamquam medium supernaturale, et ejusdem ordinis cum illo; et sic a supernaturali providentia, eaque efficaci elicitur. Imperative dicuntur pertinere ad prædestinationem, quæ sunt inferioris ordinis, seu naturalis; et sic mediantibus aliis causis, et directione naturalis providentiæ, a prædestinatione fiunt, quatenus inferior providentia, et directio subordinantur superiori, sicut inferius judicatorium seu tribunal, supremo: natura enim subordinatur gratiæ, et ordo naturalis supernaturali, tamquam superiori.

Secundum quod advertimus est, quod ea quæ prædestinationi subjiciuntur, vel ab ea causantur, possunt se habere, vel per se, et ex propriis conducentia ad talem finem, vel ut occasionem præbentia, aut ministerialiter deservientia ad ipsam operationem gratiæ, et consequenter ad effectum prædestinationis. Quo posito:

II. Dico primo: In prædestinatione ad gloriam, ipsa substantia præ-

destinati secundum se præcise, neque elicitive, neque imperative est effectus prædestinationis. Cæterum secundum suas circumstantias, et ordinem quo producitur, puta talem nativitatem, ex talibus parentibus, tali temperamento, et ingenio, et aliis similibus, non repugnat esse effectum prædestinationis imperative. Loquor de prædestinatione ad gloriam, quia de prædestinatione ad unionem hypostaticam alia est ratio: ibi enim ipsamet substantia, id est, persona prædestinati, ut unita, est gratia; et sic non debet distingui terminus prædestinationis a subjecto, seu substantia, nisi ratione tantum, id est, persona illa ut subrogata loco humanæ, et constituens hominem, est subjectum sub hac præcisa formalitate, eadem autem persona ut constituens hominem Deum in tempore, et per unionem, seu communicationem temporalem est terminus prædestinationis, quia est maxima gratia facta illi homini, seu illi personæ ratione humanæ naturæ, licet nulla sit gratia facta illi personæ secundum se, et ut divina. Vel secundo, ibi non fit gratia seu beneficium, et prædestinatio subjecto, et personæ in se, sed ipsum subjectum ut unitum, et communicatum naturæ humanæ est gratia; et sic prædestinatur ipsa persona, seu subjectum, non ut sibi fiat gratia tamquam termino cui, nec enim ibi datur, sed prædestinatur persona ut ipsamet sit gratia, et donum collatum naturæ; et sic aliud est id quod prædestinatur, aliud est cui fit gratia, et beneficium. Fit quidem beneficium ipsi naturæ, sed prædestinatur persona tamquam gratia ipsa substantialis, quæ non sibi est gratia, sed naturæ cui communicatur. Itaque aliud est quid in hac prædestinatione sit gratia, aliud respectu cujus gratia sit. Gratia est ipsummet subjectum, seu persona,

non tamen est gratia respectu sui, sed ut communicata naturæ, non quod natura sit subjectum, sed terminus in ordine ad quem ipsa persona induit rationem gratiæ ut communicata illi. Et sic ipsum subjectum prædestinationis est gratia, supponendo illam communicationem naturæ; sicut si ipsa gratia esset substantia, ipsamet gratia esset subjectum, et forma prædestinationis. Sic ipsa Persona divina, ut communicata, est subjectum, et forma gratiæ prædestinata.

III. Omissa ergo hac prædestinatione substantiæ, quæ solum est Christi, et loquendo de prædestinatione ad gloriam, qualis est in nobis, conclusio posita duas habet partes.

Prima, de ipsa substantia prædestinati, secundum se, quod non sit effectum prædestinationis, et hæc tenetur a pluribus Thomistis in præsentia, et videri potest Cajetanus III p. q. I, art. III; Alvarez ibidem; Gonzalez hic disp. LXXII, sect. I; Corneso hic disputatione unica, dub. III, præter alios plures recentiores. Et fundamentum videtur certum, quia substantia prædestinationis secundum se, et omni alio respectu, et circumstantia seclusa, est indifferens ad prædestinationem, et reprobationem, et de se aliquid pure naturale: ergo nisi addatur aliquis respectus, vel ordo, aut circumstantia respiciens supernaturalem finem, non est effectus prædestinationis. Antecedens constat, cum idem homo qui prædestinatur sit capax reprobationis, et e contra: ergo est indifferens ad utrumque. Consequentia vero est certa, quia quod est indifferens ad duplicem finem, nisi determinetur ad unum illorum, non est effectus illius, neque subordinatur illi, aut providentiæ disponenti, et dirigenti in ordine ad illum: ergo cum prædestinatio sit providentia specialis tra-

ducens ad finem supernaturalem, oportet quod effectus talis providentiæ, in quantum effectus illius, sit effectus, non sub indifferentia, sed sub respectu, et ordine ad talem finem. Hic autem respectus non potest fundari in substantia ipsa prædestinati secundum se, quia naturalis est, et indifferens ad finem prædestinationis; ergo substantia prædestinati secundum se, et omnia alia circumstantia remota, non est effectus prædestinationis.

Et confirmatur, quia effectus prædestinationis debent esse inter se connexi, et cum fine prædestinationis ad quem tendunt, alias non caderent sub unum ordinem, et gubernationem perfectissimam, qualis est prædestinatio, ac substantia prædestinati secundum se non habet connexionem cum ipso fine prædestinationis: potest enim tota hæc substantia prædestinati remanere, et stare non stante, nec remanente illo fine supernaturali prædestinationis, sed potius cadendo ab illo, ut patet in reprobo, aut non habendo ordinationem ad illum, ut patet in statu puræ naturæ: ergo de se non est effectus prædestinationis.

IV. Dices: Hoc est commune omni rei naturali: nulla enim secundum se, et sistendo in ratione puræ naturæ, est effectus prædestinationis, sed ut ordinata ad finem supernaturalem: ergo nihil speciale dicimus de substantia ipsa prædestinati, nisi id quod a nemine negari potest, scilicet quod secundum se, et in sua indifferentia stando, non est effectus prædestinationis.

Respondetur esse quidem commune omni rei naturali, ut non possit esse effectus prædestinationis secundum se immediate, et elicitive, sed solum imperative, atque adeo interveniente aliquo respectu, et ordine ad finem supernaturalem: sed tamen quia substantia prædesti-

nati se tenet ex parte subjecti, et non mediorum, quæ ministrare possunt ipsi prædestinationi, et ab ipsa imperari, et disponi, specialis difficultas in ipsa currit quomodo a prædestinatione attingatur, quia non videtur posse imperari cum non sit medium, nec præsupponi, quia prædestinatio ex eo quod divina est, ita est efficax ut omnia facere possit, etiam ipsum subjectum, et nihil præsupponere, et sic videtur quod ad ipsam prædestinationem ad quam pertinet transmittere hoc subjectum ad gloriam, pertinebit etiam ipsum subjectum producere, et habere ipsum pro effectu. Ad explicandum ergo quomodo effectus prædestinationis esse possit, et sub quo respectu, oportuit distinguere de ipsa substantia prædestinati secundum se, et ut subest alicui circumstantiæ, vel rationi ordinanti ad talem finem, et ostendere quomodo sub priori consideratione effectus non sit, licet subjectum sit.

V. Secunda pars conclusionis, nempe quod substantia prædestinati sub aliqua circumstantia, aut ordine, seu modo quo producit, possit esse effectus prædestinationis, tenetur a pluribus auctoribus, præsertim Thomistis. Tenet eam M. Bagnèz hic a. II, dub. II; Nazarius eodem articulo, controversia unica, et art. I, contr. II, notab. IV, in fine; Carmelitani super eundem articulum II, disp. II, dubio unico; Villegas contr. xv. Sequitur etiam p. Suarez lib. III de prædestinatione, c. VII, et lib. VI, c. IV; Grana-dos, Valentia, Carthagera, et alii. Sed quod me magis movet est auctoritas S. Thomæ in I, dist. XLI, q. I, artic. IV, ubi inquit quod: « Omnis causa, cujus operatione interveniente completur effectus prædestinationis, dicitur prædestinationem juvare, vel per modum causæ meritoriae, vel persuadendo ad bonum,

vel per modum dispositionis, vel etiam naturali operatione, sicut motus cœli, ut omnes causæ, naturales juvant prædestinationem, in quantum earum officio perficitur generatio, et sustentatio electorum. » Ecce quomodo dicuntur causæ naturales juvare ad effectum prædestinationis, et ipsam prædestinationem juvare, quatenus eorum officio perficitur generatio electorum. Ipsa ergo generatio inter effectus prædestinationis computatur, quia causa naturalis eam perficiens dicitur juvare prædestinationem, dum facit generationem. Generatio autem prædestinati ad ejus substantiam pertinet: ergo substantia prædestinati, ut generata, ad effectus pertinet prædestinationis. Facit etiam ad eandem rem quod dicit S. Thomas in hac quæstione XXIII, art. VIII, in argumento Sed contra, ubi inquit, quod: « Isaac rogavit Dominum pro Rebeccæ uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ. Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit: non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset: ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. » Quæ consequentia esset nulla, si substantia, et nativitas prædestinati non esset effectus prædestinationis.

VI. Et fundamentum sumitur ex dictis, quia non est dubium res omnes naturales, et præcipue ipsam substantiam, et corpus ipsum prædestinati ordinari ad gloriam, et ad finem prædestinationis, et subjici Christo, ut redemptori, qui suscitabit corpora nostra configurata corpori charitatis suæ: ergo licet ex se, et ut res naturales præcise, non sint effectus prædestinationis, tamen ut ordinatæ, et subordinatæ ipsi gloriæ, effectus prædestinationis sunt ratione talis ordinis. Antecedens sine dubitatione est, cum ex ipsa Scriptura manifeste constet,

ubi dicitur omnia præter Deum subiecta esse Christo, et sub pedibus ejus posita, ad Heb. II : *In eo quod omnia ei subiecit, nihil dimisit non subjectum ei* : I ad Corinth. xv : *Cum dicat, omnia subiecta sunt ei, absque dubio præter eum qui subiecit ei omnia*. Et utrobique adducit Apostolus in confirmationem illud Psalmi viii : *Omnia subiecasti sub pedibus ejus*, idque de Christo explicat. Si ergo ita universaliter omnia subijciuntur Christo, ut redemptori, quod nihil dimittitur non subjectum ei præter ipsum Deum : ergo et ipsum corpus et substantia, et vita prædestinati sub aliquo respectu sunt effectus redemptionis Christi, et sunt causati ab ipso, quia sub aliquo respectu subijciuntur illi ut redemptori : ergo habent ipsum ut redemptorem, et glorificatorem pro fine cui subijciuntur : ergo ab ipso causantur : ergo sunt effectus ejus. Consequentia vero probatur, quia ut aliquid sit effectus prædestinationis imperative, non requiritur quod secundum substantiam absolute sit effectus ejus, aut sit aliquid supernaturale, sed sufficit quod sub aliquo respectu, et ordine ei subordinetur : illud enim imperative est effectus alicujus, quod ordinatur ad finem imperantis ut ad finem extrinsecum, et accidentalem rei imperatæ : virtus enim, seu potentia imperans non dat substantiam, et essentiam actui : sic enim eliceret illum, non imperaret, sed aliquid accidentale dat illi, sicut patet in charitate, aut religione quando imperant alicui inferiori virtuti, v. g. temperantiæ, aut fortitudini : nec enim a charitate imperante habent tales actus temperantiæ substantiam, et essentiam propriam, sed solum ordinem, et respectum accidentalem ad finem charitatis, et sub hoc respectu, et ordine sunt effectus talis virtutis imperantis : imperans enim

solum movet et inducit ut aliquis actus fiat, non speciem ei præbet, sed supponit : et sic solum attingit rem imperatam sub aliquo respectu accidentali, non quantum ad substantiam, et speciem secundum se. Sic ergo similiter ut aliquid sit prædestinationis effectus imperative, sufficit quod sub aliquo respectu, et ordine accidentali ei subijciatur, et non quoad substantiam, et speciem absolute, et in se consideratam. Constat autem prædestinati substantiam sub aliquo respectu subijci glorificationi, et redemptioni per Christum, sicut et omnes creaturæ subjectæ sunt ei : ergo est effectus redemptionis, et prædestinationis per Christum imperative.

VII. Sed objicies primo : Nam substantia prædestinati non potest esse medium ad prædestinationem consequendam, sed subjectum : ergo non potest esse effectus prædestinationis. Consequentia patet, quia effectus prædestinationis est ipsa transmissio, vel medium quo fit ipsa transmissio prædestinati ad gloriam : substantia autem prædestinati nec est ipsa transmissio, nec id quo prædestinatus transmittitur ad gloriam : ergo non est effectus prædestinationis : sicut homines qui gubernantur a principe, non sunt effectus gubernationis, sed a gubernatione supponuntur : ergo nec in se, nec ratione alicujus circumstantiæ potest ipsa substantia prædestinati esse effectus prædestinationis.

VIII. Secundo, et fortius urgetur : Nam ante decretum prædestinationis Christi, supposebatur substantia Adami, et ejus productio, si quidem supposebatur prævisum peccatum Adæ, ante incarnationem, in sententia S. Thomæ : ergo saltem substantia, et productio Adæ non potuit esse orta ex prædestinatione Christi : ergo neque ex præ-

destinatione Adam, quia hæc supponebat prædestinationem Christi, ut causam sui. Rursus idem videtur dicendum de omnibus ab Adam descendentibus, si quidem ante decretum incarnationis non solum persona Adam, sed totum genus humanum supponebatur infectum peccato, et omnes homines in singulari: ergo etiam supponebantur ab Adam generati, et descendentes in esse naturali, sicut et in esse morali peccati: nec enim peccatum prævidebatur nisi in subjecto talis peccati, et in concreto non in abstracto: ergo eorum productio, et substantia non ponit causari, et esse effectus prædestinationis, quia si supponebatur jam facta, et prævisa ante incarnationem: ergo et ante ipsorum prædestinationem, quia prædestinatio hominum præsupposuit incarnationem, hæc autem præsupponebat substantiam, et productionem eorum in esse naturali jam executam, et prævisam: non ergo potuit iterum reproduci a prædestinatione, ut esset ejus effectus sub quacumque circumstantia aut respectu consideretur.

IX. Tertio, urget illud argumentum, quia ante voluntatem prædestinandi et eligendi hos determinatos homines præ aliis, intelligitur in Deo voluntas inefficax salvandi omnes homines: hæc enim generalis voluntas inefficax præcedit illam specialem, qua discernit prædestinatos a reprobis, sed illa voluntas generalis volendi salvare omnes homines supponebat eorum substantiam, et esse: versabatur enim circa illos, non tamquam circa possibiles, sed tamquam circa futuros, et ad hoc universum pertinentes: hos enim vult Deus salvos fieri, non illos, qui solum sunt pure possibiles, ergo a fortiori prædestinatio, quæ sequitur post istam generalem providentiam, supponit hominum præ-

destinatorum substantiam: ergo non causat illum, nec est effectus ejus, etiam secundum aliquem respectum, quia quod supponitur absolute executum, non potest sub aliquo respectu ejus effectus reddi a quo supponitur executum: sic enim esset iterum produci.

Ultimo, quia cum dicimus substantiam prædestinati esse effectum prædestinationis secundum aliquam circumstantiam, vel ordinem ad finem supernaturalem, vel intelligimus solum ipsum modum, vel respectum superadditum esse effectum prædestinationis, vel etiam ipsam substantiam, quæ illi modo subternitur, causari et effici a prædestinatione. Si primum: ergo solum facimus prædestinationis effectum, id quod superadditur prædestinato, non substantiam ejus, et de hoc nulla est dubitatio: quidquid enim supernaturale est, sive accidens, sive modus, prædestinationis effectus est, et quidem elicitive, non imperative: de effectu autem elicito hic non disputamus. Et non facile explicatur quis sit iste modus superadditus substantiæ prædestinati, ratione cujus sit effectus prædestinationis etiam ipsa substantia prædestinati. Si dicatur secundum, jam prima pars conclusionis non verificatur: tunc enim substantia prædestinati, ut naturalis est in se, erit effectus prædestinationis. Dicere autem quod non ipsa substantia secundum se, et in abstracto, sed generatio ejus, et productio in exercitio est effectus prædestinationis, nihil est; tum quia substantiæ rerum sic consideratæ, in abstracto nullius causæ effectus sunt, sed sub productione, et exercitio; tum quia ipsa productio, et generatio est indifferens ad prædestinationem, et reprobationem, cum sit aliquid naturale, et commune omnibus: ergo ratione sui non potest substantia

prædestinati esse effectus prædestinationis, sed oportet aliquid aliud superaddi, et hoc non assignatur quid sit.

X. Ad primum respondetur negando consequentiam. Ad probationem dicitur, quod effectus prædestinationis elicitive est ipsa transmissio, aut id quo fit transmissio proxime, et supernaturaliter ad gloriam, imperative autem est etiam res ipsa, quæ transmittitur, seu deputatur ad talem transmissionem, aut etiam ea media quæ remote, et ministerialiter deservire possunt transmissioni illi, sicut res naturales, et in universum quidquid in finem prædestinationis referri potest et ab eo dependet, eique deservit, sive intrinsece et per causas proprias, ut res supernaturales, sive extrinsece, et per ministerium aliarum causarum quæ tamen subordinantur fini supernaturali, et a prædestinatione disponuntur, ut suo fini deserviant; et sic substantia prædestinati est effectus prædestinationis, quatenus generatio ejus, et causæ producentes illam ordinantur a prædestinatione, et ex ejus fine ut generent substantiam deputandam, et ordinandam ad finem gloriæ: hoc enim ideo est, quia finis prædestinationis, utpote superior, et universalior, subordinat sibi causas, et fines naturales ut ministerialiter sibi deserviant; et rursus ipsa universalitas divinæ providentiæ tanta est, ut nihil supponat eorum quibus providet, sed omnia faciat etiam subjectum, et substantiam ipsam rei provisæ. Quod si eam facit per providentiam ordinis naturalis, cujus effectus est et rursus ista providentia naturalis subordinatur supernaturali, tamquam finis inferior superiori, a fortiori erit substantia illa prædestinati, quæ est effectus providentiæ naturalis, effectus etiam prædestinationis impera-

tive, utpote ipsi ministrans, et ut quid contentum, et inferius universalitati finis ejus. Et in hoc non tenet exemplum de providentia humana, quia hæc nec imperative, et eminenter, nec elicitive, et proprie producit substantiam rerum quibus providet, sed eam supponit, providentia autem divina in re naturali totum producit, et illi imperat prædestinatio.

Ad secundum respondetur esse diversam rationem de ipsa persona primorum parentum, et de reliquis qui nunc ab eo descendunt, quia primi parentes de facto, et executive fuerunt producti in statu innocentiae, reliqui omnes in statu lapsæ naturæ: nullus enim genitus fuit in statu illo primo. Ille autem status, et gratia ejus, et a fortiori personæ ipsæ, et naturalis eorum substantia, quæ ad illum pertinent, fuerunt prævisæ, et decretatæ ante incarnationem, supposita sententia, quod incarnatio facta est ex peccato præviso: nam consequenter fuit post statum innocentiae prævisum, et decretatum in executione. Unde non fuit locus ut ipsa executio talis status, et productio personarum ad illum pertinentium in rerum natura fieret ex prædestinatione, quia pro illo statu nondum supposebatur prædestinatio, cum nullus fuerit in eo statu prædestinatus: omnis enim prædestinatio est facta per Christum, qui pro illo statu non intelligebatur futurus. At vero reliqui homines, etiam quoad substantiam, et productionem naturalem non fuerunt in re prævisi, et executi, nisi pro hoc statu peccati, in quo jam supponitur Christus, et prædestinatio, et consequenter natura ipsa, et naturales causæ subordinantur, et ministrant illi fini prædestinationis, et subjiciuntur Christo, et sic ab ipso dirigi, et finalizari possunt, et consequenter causari ab eo, et a

providentia ordinante circa talem finem. Ad instantiam quod ante decretum incarnationis, et prædestinationis prævidebantur omnes homines in executione positi, ut pote peccato infecti, respondetur quod non prævidebantur omnes homines determinate in singulari, et adæquate secundum omnes circumstantias, sed solum inadæquate, et quantum est ex parte Adam, ut in semine, et in capite: constat enim multos de facto esse conceptos, et natos per miraculum, et ex fide in Christum, multos ex parentibus Christianis, et Sacramento matrimonii conjunctis, quæ omnes circumstantiæ non potuerunt prævideri pro illo signo status innocentiae, aut peccati Adam ante instans prævisionis Christi, et decreti incarnationis. Non ergo pro illo instanti infectionis peccati omnes homines ab eo descendentes fuerunt prævisi adæquate sub omni circumstantia, et modo quo de facto sunt producti, licet omnes singulares fuerunt prævisi inadæquate, id est, prout præcise ab Adam, et ab illo, ut a capite infecti, et solum in communi, et in confuso. Et sic relictus est locus, ut ex prædestinatione, et beneficio Christi imperaretur eorum productio, et generatio quoad substantiam naturalem ratione alicujus circumstantiæ, et respectus, propter quem subordinari poterant superiori, et universaliori fini gratiæ, et ab eo causari.

XI. Ad tertium respondetur, quod illa voluntas antecedens, et conditionalis salvandi omnes homines non respicit homines sub statu possibilitatis, sed futuritionis; in illo tamen non respicit eos sub omni circumstantia, et respectu, sed inadæquate, et solum præcise quatenus homines sunt, et capaces beatitudinis, atque ad illam ordinari: siq̃ enim sicut omnes ordinantur a

Deo ad beatitudinem, sic omnes vult salvos fieri, in quantum homines. Cæterum in illa voluntate antecedenti, et inefficaci nondum considerantur omnes circumstantiæ, et particulares respectus in hoc vel illo homine, ut docet S. Thomas supra q. xix, art. vi, et nos supra late explicavimus disputatione septima. Et sic relinquitur locus, ut ille met homo, qui in quantum homo præcise subordinatur generali providentiæ, consideratis omnibus circumstantiis subordinetur speciali fini prædestinationis, et superiori providentiæ, a qua imperatur ut fiat. Sicut etiam judex qui desiderat homicidam in quantum hominem non suspendi, non id desiderat circa hominem in statu possibilitatis, sed circa hominem existentem, non tamen adæquate, et secundum omnes circumstantias consideratum, scilicet ut delinquentem, sed præcise ut hominem. Et sic etiam res omnes naturales, ut pendent a providentia naturali, præcedunt decretum, et providentiam ordinis gratiæ: ut tamen subordinatæ ipsi gratiæ tamquam superiori, et universaliori fini, ab ipsa superiori providentia imperantur, et causantur.

XII. Ad ultimum respondetur, quod tam substantia prædestinati, quam ejus generatio, et productio secundum se non sunt effectus prædestinationis, sed ut subordinata fini prædestinationis, et ad illum directa. Hæc autem subordinatio, et directio est in creaturis sensibilibus ad finem gloriæ, ut docet S. Thomas loco supra citato super caput vi ad Rom. lect. iv, ad illa verba: *Expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat*, et consequenter debet esse substantia prædestinati, quæ est una ex creaturis sensibilibus: « Ordinatur, inquit, tota creatura sensibilis ad aliquem finem; qui excedit formam naturalem ip-

sus, quia sicut humanum corpus induetur quadam gloria supernaturali, ita tota creatura sensibilis in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriæ consequetur. » Si ergo naturæ istæ subordinantur illi fini prædestinationis, ab illo ergo causantur imperative, quatenus ad illum diriguntur, et consequenter ejus providentiæ subjiciuntur. Nec oportet quod ista subjectio, et ordo sit aliquis modus intrinsecus superadditus substantiæ rei naturalis, sed sufficit quod sit extrinseca subordinatio, et directio ad illum finem quatenus substantia ipsa naturalis elevata, et deputata manet ad illum finem, aut ei ministerialiter deservit. Ipsa autem substantia secundum se non subordinatur illi fini; et sic non est effectus ejus. Unde per hoc non contradicitur primæ parti conclusionis, quia substantia naturalis secundum se est ipsa substantia, non ut subordinata fini superiori supernaturali, sed ut intra limites suos naturalesse continens, et sic est indifferens, et solum capax ordinari pro reprobatione, vel prædestinatione. At vero ut subordinata illi fini est effectus ejus imperative, non quia solum ipsa forma, et perfectio supernaturalis, effectus sit, sed ipsa substantia, et generatio ejus, non per se, et ratione sui tantum, sed ut subjecta illi fini, et sub hoc respectu tota ipsa substantia effectus prædestinationis est, quia illi fini subordinata.

PERFECTIONES ET ACTUS NATURALES
QUOMODO SINT EFFECTUS PRÆDES-
TINATIONIS?

XIII. Dico secundo : Perfectiones naturales, ut bona indoles, temperamentum, complexio, imo et mors ipsa prout tali vel tali tempore accidens, effectus sunt prædestinatio-

nis imperative ab ipsa procedentes in ipsis prædestinatis. In hac conclusione variant auctores. Quidam enim quod attinet ad bonam indolem, temperamentum, ingenium, et similia accidentia naturalia, distinguunt, quando sunt orta ex meris principiis naturæ, et quasi ex necessitate naturæ consequuntur, aut quando ex aliquo speciali Dei beneficio habentur, ut ex miraculo, aut alio speciali modo. Et primo modo dicunt non esse effectus prædestinationis ut medium, sed solum ut subiectum, vel ex parte subjecti se tenendo. Secundo autem modo dicunt esse effectus prædestinationis, etiam tamquam medium aliquo modo conducens, quia est beneficium datum a Deo ex divina gratia, et utile atque conducens ad comparandum supernaturalem finem, prout sic datur a Deo. Ita p. Suarez lib. vi de prædestinatione, capite vii. Et in idem inclinatur m. Gonzalez hic disputat. LXXII, cap. iii, ubi dicit quod hæc bona naturalia sunt effectus prædestinationis, quando dantur a Deo ex providentia supernaturali præter leges communes, quia potest conducere bona indoles, et ingenium, saltem ad evitanda aliqua peccata, licet non ut motivum, et ratio dandi finem, vel dona supernaturalia, nec conducunt ad facilius vel melius credendum fide divina, licet ad faciliorem apprehensionem credibilium, et iudicium pure humanum de illis possunt conducere. Quando vero ista bona non dantur ex fine supernaturali, non sunt effectus prædestinationis.

XIV. At vero p. Vasquez hic disputat. xciii, cap. iv absolute docet bonam indolem, et alia similia naturalia bona non esse effectus prædestinationis, quia non sunt causa, vel occasio aliorum donorum gratiæ, licet in subjecto, in quo sunt conducant ad hoc ut facilius excitari, vel

juvari possint homines ad gratiam, specialiter circa mortem, est opinio Molinæ hic quæst. xxii, art. iii et iv, quod mors fortuita, ut quod natans in fluvio suffocetur, vel in via a grassatoribus occidatur, est effectus permissus a Deo: et sic non videtur reduci ab ipso ad effectum prædestinationis: alioquin dicendum esset, quod ideo Deus creaverit hunc hominem ut suffocaretur, et grassatores ut istum occiderent, et consequenter ut peccarent, cum tamen Deus peccatum fecerit, nec mortem.

XV. Nihilominus dicta assertio nostra ut jacet, tenenda est deduciturque ex D. Thoma loco supra citato in i, dist. xli, ubi omnes causas, et motus naturales quorum officio perficitur generatio, et sustentatio electorum, et quidquid ad illum finem juvare potest, ad effectus prædestinationis reducit. Ea autem quæ imperative a prædestinatione præveniunt, non est necesse quod talia media sint, quod habeant connexionem per se, aut proportionem cum gratia, et supernaturalibus formis, aut præbeant motivum, et occasionem dandi illas, sed sufficit quod ministerialiter illi deserviant, licet tale ministerium necessarium non sit: ad virtutem enim vel causam imperantem solum pertinet inferiorem dirigere ad finem suum, cum quo per se non est connexa talis causa inferior, sed est finis sibi intrinsecus: si enim extrinsece cum illo connecteretur, non indigeret extrinseco imperio dirigente. Imperans autem dirigit ad finem suum res inferiores; non solum si necessariae sint pro fine suo, sed etiam si utiles, aut solum capaces talis directionis, etiamsi non sint medium ad id necessarium: sicut charitas, aut religio potest ordinare actus virtutum inferiorum, aut etiam actus de se indifferentes ad finem suum,

licet tales actus non sint per se connexi cum fine charitatis, quia naturalis ordinis sunt. Sic ergo prædestinatio, quæ versatur circa superiorem finem, potest imperare ea quæ inferioris ordinis sunt, et tali fini subordinantur, etiamsi ea quæ sunt inferiora non habeant connexionem per se cum tali fine supernaturali; sufficit quod ei possint ministerialiter deservire, et ad illum ordinari, sicut etiam ipsa substantia prædestinati, ut vidimus, quatenus subordinari potest fini supernaturali, effectus est prædestinationis imperative, et tamen non habet connexionem per se cum gratia, et cum fine supernaturali.

XVI. Ex his ergo fit argumentum pro nostra sententia. Ad hoc ut aliquid sit effectus prædestinationis, et causetur ab ipso imperative, etiamsi sit medium, vel ex parte medii se teneat, et non solum ex parte subjecti, sufficit quod ministerialiter deserviat fini prædestinationis, et ad talem finem ordinetur de facto, etiam si de se nullam habeat proportionem per se, vel connexionem cum eo, sed solum extrinsece ad id ordinetur, nec de se det motivum aut occasionem præbendi gratiam, vel formam supernaturalem; sed perfectiones naturales, ut bona indoles, ingenium, etc. hoc modo se habent: ergo sunt imperative effectus prædestinationis, etiam ut medium, non per se, et intrinsece conducens ad finem, sed ministerialiter, et extrinsece. Major est certa, quia effectus, qui solum est imperative ab aliqua potentia, aut virtute, solum est effectus illius per extrinsecam ordinationem ad finem imperantis: ergo non supponit in effectu imperato intrinsecam connexionem, et ordinem ad illum finem, et consequenter neque cum aliis mediis ejusdem ordinis cum fine: ergo neque quod præbeat motivum

aut occasionem dandi illum finem, vel talia media, sed solum quod gratis, et per extrinsecam ordinationem se habeat erga talia media, et finem supernaturalem. Minor vero probatur, quia illæ perfectiones naturales in prædestinatis de facto subordinantur fini prædestinationis, quia deserviunt actionibus ipsis prædestinatorum : de facto enim utitur gratia illa bona indole, et ingenio et temperamento, et suo fini subordinat : ergo ab illo fine imperantur. Itaque tales perfectiones si considerentur ut sunt proprietates quædam, et quasi potentiæ aut dispositiones habituales subjecti, non ordinantur, aut imperantur a fine prædestinationis tamquam media, quia non sunt formæ superadditæ, aut actus, sed potius ex parte subjecti se tenent, quasi partes ejus, aut illud integrantes, vel ornantes; et sic sunt effectus prædestinationis eo modo quo substantia ipsa prædestinati, scilicet ut subjectum glorificabile, et elevabile ad finem illum supernaturalem. Si autem considerentur actus procedentes a talibus potentiis ut a tali ingenio, et indole, etc. et sunt actus ordinis naturalis, sic etiam a gratia imperari possunt et ipsi fini prædestinationis subji-ciuntur si peccata non sint, et saltem de eis aliquod accidentale gaudium erit in cælo, ut de operibus bonis moralibus dicemus sequenti conclusione. Et reliquæ omnes actiones naturales quatenus deserviunt generationi, conservationi, aut sustentationi prædestinati, etiam diriguntur, et ordinantur a fine prædestinationis, et sub ipso continentur; et sic ab ipso causantur, et effectus ejus sunt, ut imperati ab ipsa prædestinatione. Et hoc modo sunt effectus ejus ut media, non ut substantia, et subjectum ipsum, quia sunt actus procedentes a sub-jecto : ergo non prædestinantur ut

subjectum ipsum, nec etiam ut media ejusdem ordinis, et proportionis cum fine, sed ut ministerialiter deservientia fini, et extrinsece, non necessario ad illum pertinentia.

XVII. Ex quibus patet minus bene processisse aliorum opiniones. in hoc puncto distinguentes de istis perfectionibus naturalibus, ut ex principiis naturæ pendent, vel ut dantur ex speciali Dei beneficio. Et hoc secundo modo putant se habere ut medium aliquo modo condu-cens : saltem ad habendum minora peccata, vel vitanda plura. Primo autem modo non esse effectum prædestinationis ut medium, sed ut sub-jectum. Cæterum si loquamur de medio proportionato, et per se connexionem habente cum fine, sic nullo modo tales perfectiones natu-rales, ut indoles, ingenium, etc. sunt effectus prædestinationis, quia nullo modo per se conducunt, aut per se connexionem habent cum gratia, aut fide : semper enim fides, et gratia, sunt speciale Dei beneficium nullamque habent connexionem per se cum tali ingenio, aut indole, unde excellentissima ingenia, et ipse summus Angelus, qui cæteros antecelluit in intellectu a beatitudine exclusi sunt, et hoc quantumcum-que illa ingenia dentur ex intentione supernaturalis finis, quia talis intentio non facit connexionem per se cum illo fine, sed semper requiritur novum, et speciale beneficium ut detur gratia. Quod vero conduce-re possint ad vitanda aliqua peccata, non obstat, quia etiam in reprobis, et in quibus non dantur ex intentione finis supernaturalis, hoc habent : multi enim habent minorem inclinationem ad aliqua peccata, et pereunt, alii vero pessimæ inclinationis, et multorum criminum præveniuntur in ultimo a gratia, et salvantur. Hæc ergo evitatio peccatorum ex naturali indole non

inducit connexionem per se cum gratia : si vero loquamur de medio, non per se proportionato, aut per se connexo cum fine, sed solum extrinsece, et ministerialiter deserviente, sic bona indoles, ingenium, etc. etiam ut pendent a principiis naturæ, et sine speciali beneficio, aut miraculo data, sunt effectus prædestinationis, quia ipsi fini prædestinationis subordinantur, et ab eo imperantur : ipsi enim subjiciuntur omnia quæ sunt in prædestinato, etiam si ex speciali beneficio, aut miraculo non dentur, sed ex ipsa generali ratione, quia prædestinatio versatur circa superiorem finem, omnia ista naturalia ei subordinantur, et effectus ejus. Unde patet etiam impugnatio sententiæ Vasquez : licet enim bona indoles, et ingenium, etc. non sint causa, vel occasio dandi fidem, et gratiam tamquam medium per se conducens et connexum, bene tamen ut extrinsece, et ministerialiter deserviens, eique subordinatum.

XVIII. Quod vero attinet ad sententiam Molinæ, constat respectu providentiæ generalis nullam mortem esse fortuitam, et permissam tantum a Deo, sed per se ordinatam eo modo quo omnes rerum corruptiones : istæ enim cum generationibus ipsis computantur, et sicut omnis generatio est intenta, et non permissa tantum, sic corruptio inde consequens non est pure permissa : nec enim est malum culpæ, ut solum sit a Deo permissa. Nec in hoc est differentia de morte fortuita, et casuali, aut præmeditata : respectu enim providentiæ Dei nihil casuale est, licet nobis fortuitum sit, unde de omnibus æque judicandum est respectu Dei. Si vero loquamur non de providentia generali, sed de prædestinativa, constat aliquando dependere ultimam perseverantiam, et decessum in gratia a morte fac-

ta tali tempore, aut loco, aut facta subito, et casualiter, et non præmeditate, quia si non casualiter, et subito fieret, forte ex tentationibus periclitaretur ; et e contra aliquando mors subita est effectus reprobationis. Unde et de justis dicitur, quod : *Justus si morte præoccupatus fuerit, in refrigerio erit.* Quare talis mors potest esse effectus prædestinationis. Nec obstat fundamentum Molinæ, quia mors subita non est malum culpæ ; et sic non est pure permissa ; nec tamen est per se intenta ut finis, sed potest esse ordinata, et volita ut medium, in quantum est passio, seu pœna sic ordinata, ut vel sit occasio, vel conditio, ut ultima perseverantia sit in gratia.

XIX. Dico ultimo : Opera bona moralia naturalis ordinis sunt effectus prædestinationis in prædestinato imperative. Hæc fere ex dictis constat : tum generali ratione, quia omnia quæ in prædestinato sunt, superiori fini subordinantur, et cum ille finis sit ita superior, amplectitur omnia inferiora, et subordinat sibi ; tum etiam speciali ratione, quia de istis operibus bonis habebit prædestinatus in cœlo accidentale gaudium : ergo pertinebunt ad gloriam, et consequenter sub effectus prædestinationis cadent ; tum denique, quia ministerialiter possunt deservire ad virtutem, sicut aliæ res naturales, ut divitiæ, et commoditas, aut dispendia vitæ, etc. et consequenter possunt inter effectus prædestinationis computari, quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Et ex hoc sumitur secunda pars, quod imperative sunt effectus prædestinationis, non elicitive : nam ista opera bona non eliciuntur immediate a gratia, cum supernaturales non sint, sed a naturali virtute, et potentia : ergo neque sunt elicitive, et immediate a prædestinatione, quia prædestinatio versa-

tur proprie, et immediate circa gratiam, cum sit gratiæ præparatio.

XX. Quod si inquiras, an etiam opera bona moralia facta extra gratiam cum sint opera mortua, sint effectus prædestinationis, respondeatur esse, tum quia de illis dabitur accidentale gaudium in æterna vita, et sic pertinent ad gloriam; tum quia possunt conducere ad finem supernaturalem ministerialiter, aut occasionaliter, vel quia aliquando procedunt ex auxilio supernaturali, et intuitu finis supernaturalis a Deo dantur, ut cum quis in peccato existens dat eleemosynam intuitu Christi, vel B. Virginis, et inde movetur ad dolendum de sua miseria, et quærendum a Deo eleemosynam spiritualem; aut etiam postea cogitando de tali opere facto in statu peccati accipit ab illo exemplum, et movetur ad faciendum aliud simile quando est in gratia, aut aliis multis modis ordinari potest a Deo ad finem supernaturalem; et sic imperari a prædestinatione, et esse effectus illius.

ARTICULUS VI.

Utrum permissio peccati sit effectus prædestinationis?

I. Permissio peccati, sicut et obduratio cordis in peccando sunt effectus privativi, quatenus Deus non largiendo gratiam seu auxilium, quo peccatum vitaretur, sinit creaturam in illud labi, sicut si concursus suum suspendat quo creaturas in esse conservat, in nihilum deciderent. Et ita dicit Augustinus epist. cv ad Sixtum, quod: «Deus non obdurat impartiendo malitiam, sed non largiendo gratiam.» Et libro ad Simplicianum, quæst. ii: «Obduratio, inquit, Dei, est nolle misereri, ut non ab illo irrogetur aliquid

quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur.» Cum ergo permissio peccati sit solum non largitio gratiæ, seu denegatio, et carentia auxilii divini, quo posito evitaretur peccatum, sumi potest ista permissio dupliciter, vel active ex parte Dei, et sic est denegatio auxilii; vel passive ex parte nostra, et sic est carentia, seu privatio ipsa gratiæ. Peccatum autem consequitur post istam carentiam, seu denegationem auxilii, quatenus homo illa gratia destitutus libere avertitur a Deo: unde subtractio, et denegatio ipsa auxilii non est culpa hominis, sed quod denegato auxilio operatur contra Deum, in hoc est peccatum, sicut lapis non cadit per subtractionem columnæ detinentis, sed per gravitatem suam qua tendit deorsum remoto obstaculo. Et licet communiter denegetur hominibus auxilium in pœnam alicujus peccati præcedentis, et in ipso originali peccato sit sufficiens ratio denegandi illud quando primo aliquis peccat; tamen non semper denegatio auxilii fit per modum pœnæ, quia non semper supponit culpam, ut patet in ipso primo peccato, quod non potuit contingere sine carentia alicujus auxilii, nec tamen supposuit aliud prius peccatum: ut in peccato Angeli, et peccato primi hominis in statu innocentiae, et in primo peccato hominis baptizati, et existentis in gratia. Nunquam tamen ista permissio, et obduratio fit sine aliquo obstaculo ex parte nostra, licet non sit peccatum præcedens, ut docet S. Thomas 1-2, q. lxxix, art. iii, quia nunquam avertitur humanum cor ab uno, nisi convertendo se ad aliud, et conversio illa ad oppositum est impeditiva divini luminis, et gratiæ. Non tamen requiritur quod hoc impedimentum præcedat tempore, sed sufficit quod prius natura, in diverso genere causæ.

QUID SIT CERTUM IN HAC PARTE, ET IN QUO SIT PUNCTUS DIFFICULTATIS.

II. Tria sunt certa in hac parte.

Primum, quod ipsum peccatum formaliter pro malitia, nullo modo nec per se, nec per accidens est effectus prædestinationis.

Secundum, quod ipsa permissio active sumpta ex parte Dei non est effectus prædestinationis, sed solum potest esse difficultas de ipsa permissione passiva, id est, pro ipsa carentia auxilii in nobis existente.

Tertium est, non esse difficultatem de ipsa carentia seu denegatione auxilii secundum se: sic enim non est aliud quam negatio quædam gratiæ, quæ de se indifferens est, ut ordinetur, vel ad condemnationem hominis ex justitia Dei, vel ad aliquod majus bonum ex misericordia divina. Unde de se non potest esse effectus prædestinationis determinate magis quam reprobationis: ad minus enim in hoc regulari debet, sicut res naturales, et substantia prædestinati, quæ de se non est determinate effectus prædestinationis, cum sit indifferens ad prædestinationem, et reprobationem, ut articulo præcedenti ponderatum est; et sic ratione sui non potest permissio peccati esse effectus prædestinationis magis quam reprobationis, imo ex natura sua magis inclinatur, et ordinatur ad damnationem, quam ad salvationem, ut optime advertit S. Thomas 1-2, q. LXXIX, art. IV. Hæc tria præsupposita certa sunt. Hoc quidem ultimum ex probatione allata, quia de se est effectus indifferens, et consequenter non est determinate effectus prædestinationis: secundum vero ex eo quod denegatio illa gratiæ active sumpta ex parte Dei non potest esse effectus alicu-

jus causæ vel providentiæ, cum sit ipsa suspensio auxilii ex parte Dei se tenens: solum ergo carentia, seu privatio inde resultans in nobis potest esse effectus providentiæ, eo modo quo privationes effectus dici possunt. Primum vero constans est ex generali ratione, quia Deus non potest esse auctor peccati, cum Deus nihil odio habeat eorum quæ fecit, ut dicitur Sapient. XI, habet autem odio peccatum, ut dicitur Sapient. XIV: *Odio est Deo impius, et impietas ejus*. Unde dicit Augustinus lib. LXXIII, qq. quæstion. III, quod: «Deus non est causa ejus quod homo sit deterior.» Si ergo Deus nec generali ratione potest esse causa peccati quoad malitiam, quanto minus poterit speciali ratione esse causa ejus? Esset autem speciali ratione, si esset effectus prædestinationis ipsum peccatum, quia prædestinatio est specialis providentia. Neque hoc subterfugitur aliquorum elusione, qui dicunt peccatum non posse esse effectum divinæ prædestinationis ex primaria intentione, bene tamen ex secundaria; quia ut supra advertimus, hoc quod est dicere ex secundaria intentione, vel tollit quod non sit ex ordinatione, et influxu Dei, sed ex sola permissione, vel id non tollit, sed adhuc affirmat quod ex directione, et ordinatione positiva Dei sit effectus ejus, licet non ita principaliter, sicut generans primario causat formam substantialem, et secundario accidentia seu proprietates. Si primum dicitur, jam non est peccatum effectus divinæ providentiæ in se, sed ejus permissio, quod nos dicimus. Si secundum, remanet idem inconveniens, quia etiam ea quæ de secundaria intentione sunt, vere a Deo sunt, et ab ipso efficiuntur, et consequenter non habentur odio ab ipso, sed amantur, quia vult illis esse, et bonum, aut saltem ea intendit, et consequenter

ad se ordinat ut ad finem: peccatum autem est deordinatio a Deo, ut a fine: nullo ergo modo est effectus Dei, etiam de secundaria intentione.

III. Punctus ergo difficultatis ad hoc reducitur, an permissio peccati, seu carentia auxilii, quæ secundum se est indifferens ad damnationem, vel ad sanationem, et bonum ipsius hominis, possit de facto assumi ut medium ad gloriam prædestinati, et consequenter esse effectus prædestinationis, ratione alicujus boni adjuncti sine hoc quod ipsum peccatum intendatur, et attingatur ab ipsa prædestinatione divina; hoc enim semper vitandum a nobis est, ut in primo præsupposito est ostensum. Invenire autem medium, quo de facto, et regulariter in hac vita, et juxta modum procedendi in illa, permissio peccati, et carentia gratiæ ita intendatur a Deo, ut nullo modo attingatur peccatum, difficile est. Nam licet multæ virtutes sint, quæ non exercentur, nisi supposito peccato, aut proprio, aut alieno, ut pœnitentia, quæ supponit peccatum proprium, patientia injuriam, quæ supponit iniquitatem offendentis, conscientia propriæ fragilitatis et infirmitatis, ex qua nascitur humilitas, quæ non innotescit homini pro hac vita, nisi experientia peccati, tamen hæc omnia non possunt intendi, non intendendo peccatum ipsum, ut postea ponderabitur. Et quidem si per scientiam infusam, aut revelationem innotesceret homini ipsa carentia auxilii divini, posset forsitam talis carentia ordinari a Deo ad bonum ipsius prædestinati independentem a peccato. Si autem per experientiam ipsam peccati debet propriam fragilitatem cognoscere, et sic humiliari, non videtur ordinari posse talem carentiam gratiæ ut manifestantem fragilitatem propriam per peccatum sine inten-

tione ipsiusmet peccati. Et sic difficultas tota est in assignando motivo, et medio, quo possit permissio peccati ordinari ad bonum ipsius hominis, sine hoc quod intendatur peccatum. Et dato quod possit, an ex ipso fine beatitudinis, et gloriæ possit sic intendi a Deo quia huic fini specialiter videtur opponi ipsa carentia gratiæ, quæ est permissio peccati.

OPINIONES.

Duæ celebriores in hac parte versantur.

IV. Prima negat carentiam gratiæ posse esse effectum prædestinationis, et ex fine beatitudinis intendi. Secunda affirmat.

Prima docetur a p. Vasquez hic disp. xciii, cap. ii, et sequitur Arrubal hic disp. lxxxii, cap. ii; Villegas contrav. xv; Alarcon tract. iv, disp. iv, c. v, §. ii, qui censet quod licet absolute, et secundum se negatio auxilii possit esse effectus prædestinationis; de facto tamen, et secluso miraculo non esse. Et in hunc sensum trahit Vasquez, et Herice disp. xxx, cap. vi, num. xlii. Nec hi auctores omnino negant posse permissionem peccati deservire ad aliquem effectum pium, et ipsi gratiæ convenientem, sed præcipue intendunt non esse effectum prædestinationis, nec speciale beneficium ex affectu beatitudinis a Deo procedens. Sed tamen eorum fundamenta si quid probant, etiam probant permissionem peccati non esse effectum gratiæ; sicut nec prædestinationis, et beatitudinis, imo nec posse esse effectum Dei, quia putant non posse intendi a Deo, nisi etiam intendat peccatum ipsum quod involvitur in ipsa permissione peccati. Et totum pondus hujus sententiæ in hoc præcise consistit,

quod si permissio ista est effectus prædestinationis propter quodcumque motivum quod de facto assignari potest, illud attinget etiam, et intendet ipsum peccatum, quod postea in solutione argumentorum magis ponderabitur.

Secunda sententia affirmativa valde communis est inter doctores, præsertim apud Thomistas. Eam significat Cajetanus in hac quæstione xxiii, art. v, §. Ad iv, ubi loquitur quomodo permissio peccati possit esse intenta a Deo propter bona, quæ inde occasionantur: inde enim sumitur fundamentum ad asserendum quod possit esse effectus prædestinationis. Docet eam Bagnez, Nazarius, Zumel, Corneso, super articulum secundum hujus quæstionis; Gonzalez hic disp. lxxi; Cursus Carmelitanus tract. v de prædestinatione, disp. vi, dubio unico; Suarez lib. iii de prædestinatione, c. viii, licet non ponat permissionem esse effectum prædestinationis in his virtutibus, quæ per se recurrunt, et præsupponunt peccatum, ut pœnitentia, sed quæ solum per accidens, de quo infra dicetur; Ruiz disp. xxiii, sect. i; Granados, et alii. Verum est aliquos distinguere in hac sententia de permissione peccati, quando est solum subtractio auxilii naturalis, vel quando est subtractio auxilii supernaturalis. Et primo modo dicunt permissionem esse effectum imperatum a prædestinatione, secundo modo elicited. Alii vero absolute dicunt permissionem esse effectum imperatum a prædestinatione, non elicited, quia licet gratia supernaturalis sit, ipsa tamen gratiæ negatio aliquid supernaturale non est, nihil autem aliud est permissio quam negatio, et earentia gratiæ.

RESOLUTIO.

V. Sit unica conclusio: Permissio peccati defacto, est effectus prædestinationis, daturque sufficiens motivum quo possit ordinari ad gloriam sine hoc quod intentio Dei feratur super ipsum peccatum. Hæc conclusio est sine dubio mens D. Thomæ qui videndus est super epistolam ad Rom. c. viii, lect. vi, exponens illa verba: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ubi inquit: « Sed numquid etiam peccata eis cooperantur in bonum? Quidam dicunt quod peccata non continentur sub hoc quod dicit omnia, quia secundum Augustinum peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant. Sed contra hoc est quod in glossa sequitur: usque adeo talibus Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant, et exorbitant, etiam hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, unde et in Psalmo xxxvi dicitur: Cum ceciderit non collidetur, quia Dominus supponit manum suam. » Et infra: « Ex hoc autem quod justus cadit, resurgit cautior, et humilior: unde in glossa subditur postquam dixerat quod hoc ipsum faciat eis bonum proficere, quia sibi humiliores redeunt atque cautiores: discunt enim cum tremore se exultare debere, non quasi arrogando sibi tamquam de sua virtute, fiduciam permanendi. » Si ergo Deus facit proficere in bonum ipsis prædestinatis hoc ipso quod cadunt, non repugnat ex hac eadem intentione, seu voluntate faciendi proficere in bonum, permittere Deum ipsum lapsum; et sic talis permissio erit causata ex illa priori voluntate, atque adeo ejus effectus. Illa autem prior voluntas, ut proficiat in bonum, oritur ex voluntate præ-

destinativa, quia accipitur ut medium præparatum ad gloriam: hæc enim cooperantur in bonum diligentibus Deum: *Iis* inquit, *qui secundum propositum vocati sunt sancti*, qui utique sunt prædestinati; et sic ex illo proposito oritur quod omnia eis cooperentur in bonum etiam peccata: ergo ex eodem proposito oritur, quod permittatur peccatum quod eis cooperatur in bonum.

VI. Expressius rem tradidit S. Thomas 1-2, qu. LXXIX, art. IV, ubi inquit, quod: «Excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum (excæcatio ad amissionem, seu carentiam gratiæ, et luminis divini pertinet) peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem, ad aliud autem ex divina misericordia, seu providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscetes humilientur, et convertantur, sicut Augustinus dicit in libro de natura, et gratia. Unde et excæcatio sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus: sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur; sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur Rom. VIII. » Ubi S. Thomas aperte ponit excæcationem ad tempus, seu permissionem peccati, et carentiam gratiæ ordinari ex misericordia, seu providentia Dei ad sanationem excæcati. Ergo sentit esse effectum illius providentiæ sic ordinantis, sed illa providentia est prædestinatio, ut ibidem dicit S. Thomas; quia dicit hanc misericordiam non impendi omnibus, sed tantum prædestinatis: ergo excæcatio et permissio illa peccati

est effectus prædestinationis. Deinde, quia excæcationem perpetuam, quæ de se ordinatur ad condemnationem dicit D. Thomas esse effectum reprobationis, excæcationem autem temporalem, quæ ordinatur ad salutem ex misericordia Dei dicit solum impendi prædestinatis: ergo sentit talem excæcationem, et permissionem esse effectum prædestinationis, sicut et esse effectum misericordiæ ordinantis ad salutem, quia misericordia ordinans ad salutem est prædestinatio.

VII. Conformiter ad hanc sententiam D. Thomæ sunt multæ locutiones patrum et Scripturæ, ubi frequenter docetur Deum permittere peccata propter bonum nostrum, aut propter gloriam suam. Et generaliter hoc significat Scriptura loco citato ad Rom. VIII: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, adjuncta glossa citata, quæ dicit: Cooperari etiam peccata. Specialiter id docet Scriptura in aliis locis, ubi peccata significat occasionem dare humilitati nostræ, aliisque bonis, quæ ex recognitione peccati oriuntur, sicut Psal. CXVIII: *Priusquam humiliarer ego deliqui*: et iterum: *Bonum mihi quia humiliasti me*. Et de stimulo carnis, qui utique si ad tentationem pertinet, ad peccatum inclinatur, et vix sine peccato accedit, dicit Apostolus II ad Corinth. XIV: *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ angelus Satanæ, qui me colaphizet*. Permittuntur ergo ista a Deo propter humiliationem hominis. Id etiam probat Augustinus libro de natura et gratia, c. XXIV, ex illo Psalmo XXIX: *Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus*: « Quæ conturbatio, inquit, contra superbiam fuit medicinalis operatio. » Est autem sciendum quod inter alia Pelagius, contra quem in illo libro Augustini agit, hoc tole-

rare non poterat, quod diceretur necessarium aliquando esse aliquod peccatum, ut vitaretur superbia, vel aliud peccatum, et in hoc maxime ab Augustino impugnatur, cujus verbaplaceat hic adscribere, ut melius mens ejus omnibus innotescere possit. Sic ait citato libro, c. xxvii: « Acute sane tractat, et versat, et quantum sibi videtur, redarguit atque convincit, quod eis dicitur, etiam necessarium fuisse homini ad auferendum superbiæ, vel gloriæ occasionem, ut absque peccato esse non posset. Absurdissimum quidem et stultissimum putat peccatum fuisse, ne peccatum esset, quia et ipsa superbia utique peccatum est: quasi non et ulcus in dolore sit, et sectio dolorem operetur, ut dolor dolore tollatur. » Et infra: « Sed Deus inquit, potest omnia sanare. Hoc utique agit ut sanet omnia, sed agit judicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab ægroto. Procul dubio quippe firmissimum Apostolum volebat efficere, cui tamen dixit: Virtus in infirmitate perficitur, et non ei toties oranti auferret nescio quem stimulum carnis, quem sibi dicit datum, ne magnitudine revelationum extolleretur. Cætera enim vitia tantum in malefactis valent, sola autem superbia etiam in benefactis cavenda est. » Et tamen concludit c. xxviii: « Non itaque dicitur homini: Necesse est peccare ne pecces, sed dicitur homini: Deserit aliquantum Deus, unde superbis, ut scias non tuum, sed ejus esse, et discas superbus non esse. » Constat ergo ex Augustino redarguente Pelagium, Deum ob hoc deserere hominem, seu peccata permittere, ut superbia ejus curetur; et sic permissionem peccati esse effectum illius voluntatis sanativæ, ex hoc autem et prædestinativæ esse potest, quia sanitas prædestinatorum ex voluntate prædestinantis est. Ac denique nulla

mala Deum permittere, nisi ex quolibet malo posset elicere bonum, diserte S. Augustinus affirmat in enchiridio, capite undecimo.

VIII. Ad idem facit quod S. Damascenus docet lib. ii de fide, c. xxix: « Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, aliquando propter bonum ipsiusmet peccatoris. » Nullum autem tam grande bonum peccatoris est, quam ut convertatur, et humilietur, et salvetur: ergo propter salutem potest fieri ista permissio, atque adeo effectus esse voluntatis, et providentia salvantis, quæ est prædestinatio. Et similia videri possunt in D. Gregorio homil. xxi in evangelia; Bernardo serm. liv in Cantica; Ambrosio serm. xlvii de fide Petri, et aliis patribus.

IX. Ad hæc, et similia testimonia responderi potest primo, quod Scriptura et patres loquuntur de permissione peccati propter nostrum bonum, non tamquam propter finem, sed quia peccatum occasio est illius boni, non proprie effectus ejus qua ratione dixit Nazianzenus quod: « Peccatum dejectionis parens est, dejectio vero resipiscentiæ. » Ad quod reducitur quod alii dicunt aliis verbis, humilitatem, et similia bona esse conditionem sine qua non illius permissionis peccati, non causam finalem. Secundo dici potest, quod licet permissio dicatur effectus gratiæ, sed non prædestinationis, quia non datur ex intentione beatitudinis, et ut beneficium divinum. Vel tertio addi potest, patres loqui non de ipsa permissione, sed de ipsis peccatis. Unde si præfata testimonia aliquid probant, nimis probant: sic enim sequeretur non ipsam permissionem, sed ipsa peccata esse volita a Deo, et effectus prædestinationis, quia ea quæ Deus vult, scilicet humilitatem, et con-

versionem nostram, non ex permissione, sed ex peccatis ipsis consurgit.

X. Cæterum evasiones istæ non evacuant vim locutionis Scripturæ, et patrum. Est enim omnino certum permissionem peccati non esse a Deo, nisi ob aliquam causam finalem, cum ista permissio, et ipsa carentia gratiæ, quod sit in isto, vel in illo, ad curam, et providentiam Dei pertineat, sicut, et ipsa gratiæ largitio: in nulla autem providentia movetur Deus, vel disponit de aliquo medio, vel effectu, nisi ob aliquem finem. Si ergo patres assignant conditionem sine qua non, et non finem, diminute procedunt, non assignando id quod præcipuum est, et de quo dubitatio erat, scilicet de causa finali, divertunt autem ad id de quo dubitatio non est, scilicet de conditione sine qua non; et iterum utendo verbis significantibus causam finalem, si solum volebant conditionem assignare, quod est rem obscurare, non declarare. Constat hoc, tum quia apud Augustinum cum ostendit contra Pelagium ad hoc hominem non esse impeccabilem, sed Deum peccatum permittere, ut curetur peccatum superbiæ, non fuisse dubium de conditione sine qua non, vel de occasione, quasi curatio superbiæ esset conditio tantum, aut occasio permittendi peccatum: de hoc enim nullum poterat esse dubium, cum experientia constet, humiliari hominem ex peccato; si autem hoc solum pro conditione poneretur, et non pro ratione, seu causa, restabat satisfacere Pelagio, assignando illi rationem, et causam talis permissionis: quid enim refert inquirenti, et urgenti cur Deus permittat homines esse peccabiles, assignare illi conditionem, et immittere causam, seu rationem? Tum etiam, quia dicitur excæcatio, seu permissio peccati ordinari ad salu-

tem prædestinati, sicut ad condemnationem reprobi, ideoque ponitur effectus reprobationis, ut in verbis D. Thomæ supra relatis constat, idque refert ex Augustino ut patet citato loco 1-2, qu. LXXIX, art. IV, in corpore; non autem reprobatio se habet ut conditio sine qua non, sed ut vera causa, quia illa excæcatio se habet ut effectus ejus. Ergo similiter cum dicitur ordinari ad salutem, salus non ponitur ut conditio, sed ut causa: id enim ad quod aliquid ordinatur, non est conditio ejus tantum, sed finis, et causa, quia propter illud est, si ordinatur ad illud. Tum quia in citatis auctoritatibus dicitur Deum permittere peccata propter bonum peccatoris, v. g. ut humilietur, ubi ly ut dicit causam motivam, et finalem, et specialiter in auctoritate Damasceni relata dicitur, quod Deus aliquando permittit peccata propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, aliquando propter bonum ipsiusmet peccatoris, et idem diximus docere alios patres ibi creatos; sed quando dicitur Deus permittere peccata propter gloriam suam, ly propter dicit causam finalem, et non solum conditionem: ergo etiam quando dicit permittere peccata propter bonum ipsius peccatoris, ly propter dicit finem, et non solum conditionem.

XI. Secunda evasio omnino frigida est, quidquid enim potest esse effectus gratiæ, et ad illam ordinari, potest etiam effectus esse beatitudinis, et prædestinationis, quia beatitudo est finis per se gratiæ, et gratia ipsa consummata. Nec enim permissio peccati ordinatur ad gratiam, et est effectus illius solum ut interruptæ; sic enim potius non est effectus gratiæ, sed corruptio ejus; ordinatur ergo ad gratiam reparandam, et est effectus gratiæ reparatæ: sic autem multo melius ordinatur

ad gloriam, quia reparatio gratiæ ad gloriam tendit, quia tendit ad perseverandum, præsertim cum ex peccato resurgat homo cautior, et humilior.

Denique, tertia evasio est extra rem cum patres expresse loquantur de permissione: dicit enim Damascenus: « Deum velle permittere peccata propter gloriam suam, aut propter bonum nostrum: » dicit Augustinus: « Deum deserere hominem ut discat non esse superbus; » desertio autem, permissio est: dicit D. Thomas ubi supra, quod: « Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscen-tes convertantur; » ergo expresse loquuntur de permissione, et non de peccato ipso.

XII. Fundamentum conclusionis positæ fere jam attactum est, quia permissio peccati est objectum volitum, et procuratum a Deo de facto, quia ex voluntate, et providentia Dei nascitur, quod de facto aliqui permittantur cadere in peccatum: ergo etiam talis permissio est volita ex aliquo fine, quia Deus in sua providentia, et in his quæ operatur ad extra, nihil agit quod non sit ex fine, sed ex quocumque fine sit volita permissio a Deo, non debet esse volitum ipsum peccatum, licet necessario illi sit annexum, et ipsum bonum peccatoris, scilicet conversio, et humiliatio est finis maxime congruus tali permissioni: ergo propter ipsum bonum hominis, scilicet humiliationem vel conversionem, et consequenter propter gloriam correspondentem illi est de facto volita ista permissio. Totus discursus est legitimus. Et primum antecedens omnino certum est, et per se notum, quod videlicet permissio peccati sit volita, et procurata, seu provisa a Deo ex aliquo fine. Illa minor duas habet partes. Prima quod ex quo-

cumque fine Deus velit talem permissionem, non debet esse volitum peccatum, licet illi necessario annexum; et hæc est omnino manifesta ex primo præsupposito supra asserto, quod Deus nullo modo debet velle peccatum, etiam si velit permissionem ipsam. Adde tamen quod ex quocumque fine Deus velit talem permissionem, semper difficultas illa potest opponi, quod Deus tenebitur velle ipsum peccatum, si sine ipso finis ille attingi non potest. Et hoc patet, quia finis propter quem Deus potest velle permissionem peccati, vel est gloria sua, vel bonum nostrum, scilicet beatitudo in tali, vel tali gradu, aut conversio vel humiliatio nostra, pro qua deservit ipsum peccatum. Si est bonum nostrum, habemus intentum, quod potest se habere ut finis permissionis, et permissio effectus ejus sine hoc quod sit volitum peccatum. Si est gloria Dei, currit eadem difficultas, quæ de ipsa beatitudine: si enim ideo dicitur quod permissio non est effectus beatitudinis, et et prædestinationis, quia est contra beatitudinem, et contra voluntatem Dei, eodem modo non erit effectus gloriæ Dei, nec propter ipsam gloriam Dei, tamquam propter finem, quia peccatum est contra gloriam Dei, et contra ejus voluntatem. Nec potest dici quod peccatum conducit ad justitiam punitivam Dei; et sic est propter gloriam Dei ut manifestetur in ejus justitia. Non inquam, dici potest; tum quia hic loquimur de permissione peccati in vasis misericordiæ, et in prædestinatis, in quibus non habet locum condemnatio seu punitio; tum quia justitia punitiva si potest esse finis permissionis peccati, sine hoc quod sit volitum peccatum, multo melius justitia expiativa, quæ est pœnitentia, et est pars potentialis justitiæ, poterit esse finis talis permissionis.

Sed quid moramur in hoc? Ipsa permissio peccati est volita a Deo, ut ostensum est, et tamen nihil magis connexum cum peccato quam ipsa permissio, non humiliatio, non pœnitentia, nec denique quidquam aliud quod peccatum supponit, est illi sic annexum, sicut ipsa permissio ad quam infalibiliter sequitur peccatum; et sic peccatum non solum utile, sed omnino necessarium est ipsi permissioni, quia peccato non secuto, ipsa permissio non subsistit: ergo si hoc non obstante ipsa permissio est volita, et non peccatum, cur non idem dicitur de humiliatione, de conversione, et aliis similibus effectibus, quæ peccata supponunt?

XIII. Et hinc probata manet secunda pars minoris, quod conversio, et humiliatio, et similia bona hominissunt finis maxime congruus ipsi permissioni: nam constat quod ex misericordia Dei excæcatio, et obduratio ad tempus, et desertio Dei, seu carentia gratiæ, ordinantur ad hoc ut aliquis recognoscat propriam infirmitatem, et erubescat, et humilietur, et cautior resurgat, ad quod valde conducit ipsa experientia peccati. Et rursum major cautela, et humilitas conducit ad melius perseverandum, perseverantia autem est proprium donum, et effectus prædestinationis: ergo ipsa permissio peccati, etiam est congruum medium ad facilius, et cautius perseverandum, et ad humiliter sentiendum, et consequenter propter talem finem potest esse volita, et prævisa a Deo, atque adeo, et effectus illius.

XIV. Dices: Ut velit Deus ex tali permissione, et peccato secuto elicere aliquod bonum, oportet prævidere, et præsupponere ipsum peccatum, et tunc tale bonum prævidebitur, et prævidebitur inde eliciendum, sicut redemptio Christi ex pec-

cato hominis decretata est; et sic supposuit peccatum ipsum prævisum, et consequenter ejus permissionem. Si autem supponit illud: ergo non est causa permissionis ejus, præsupponitur enim peccatum: ergo, et antecedit permissio.

Sed respondetur quod ut Deus velit elicere bonum ex aliquo malo, non oportet quod supponat ipsum malum ut executum de facto, et in re, sed sufficit quod supponat illud ut consequibile, vel sub conditione futurum, sicut omnia media, quando intenditur finis præsupponuntur ut possibilis, et deducibilia ex fine, si quidem intentio cum sit efficax voluntas, non fertur in finem præcise, et secundum se, sed ut assequibilem per media, non quidem jam executum, et in re, cum executio ex fine causanda sit, sed possibilis, in ordine ad quæ appetitur, et intenditur ipse finis. Cum ergo vult Deus aliquod bonum facere, quod non nisi supposito peccato potest fieri, sicut patientiam de injuriis, humilitatem de miseria, etc. intendit illud bonum cum ordine ad permissionem peccati, tamquam ad medium, nec est necesse quod supponat illud executum, sicut nec reliqua media, quæ virtualiter in fine continentur, et in ordine ad quæ, ut in eo contenta intenditur. Sufficit quod ibi ut possibilis contineantur, et inde postea per electionem talis medii educantur, unumquodque juxta naturam, et capacitatem suam, mala quidem ut permissa et non volita, reliqua ut volita et causata. Quæ prævisio mediorum in fine virtualiter, et ut in eo contenta non obstat, quominus talia media ut exequenda sint effectus illius finis intenti, sicut omnis electio mediorum est effectus intentionis finis, imo necesse est quod omnis effectus virtualiter in sua causa contineatur, ut inde postea de facto educa-

tur. Quod si argumentum aliquid probaret, probaret ex nullo fine posse permissionem illam esse volitam, quia quicumque finis illi assignetur ad quem præsupponatur peccatum, ideo erit volita talis permissio, quia inde Deus majus elicit bonum: cum enim Deus sit summe bonus non permetteret fieri aliquod malum, nisi ex illo eliceret bonum, ut inquit Augustinus in enchiridio, c. xi. Et tamen non sequitur: ergo præsupponitur illud malum jam executum, et sic permissio ejus non est ex fine; sic enim esset volita sine ordine ad fine, quod repugnat. Quod vero dicitur de prævisione peccati in re executi ante decretum incarnationis Christi, est alia ratio, quia permissio peccati non potest se habere ut medium ad incarnationem, quando illa intenditur directe, ut remedium: quod enim per modum remedii est volitum, jam supponit existere malum, cui remedium adhibet, non autem propter remedium sub formalitate remedii potest tamquam propter finem esse volita ejus permissio. Incarnatio autem est directe volita a Deo in remedium, et redemptionem peccati, ut modo supponimus. Sed de hoc amplius constabit tractando sequens punctum de pœnitentia, quæ eamdem habet difficultatem ac de redemptione.

PERMISSIO PECCATI AN EX MOTIVO
PŒNITENTIÆ POSSIT ESSE EFFECTUS
PRÆDESTINATIONIS?

XV. Est in hoc specialis difficultas, eo quod speciali modo pœnitentia respicit peccatum, et præsupponit culpam, quam aliæ virtutes, v. g. humilitas vel patientia, quia humilitas non respicit peccatum directe ut malum culpæ est, et aversivum a Deo in ratione malitiæ, sed

solum quatenus in illo relucet propria fragilitas, et miseria, quæ ex suspensione divini auxilii accidit, licet non sine peccato, et malitia: patientia etiam respicit injuriam, quatenus malum vexationis infert patienti, non quatenus aversionem facit a Deo: hoc enim per accidens ei est, quin potius vera patientia non tolerat peccatum ut est offensa Dei, sed ut propriam injuriam. Unde Deus intendens humilitatem vel patientiam, non est necesse quod velit permissionem, et carentiam gratiæ, quatenus ex illa sequitur peccatum in ratione culpæ, et malitiæ, sed quatenus inde sequitur propriæ fragilitatis notitia, vel vexatio patientiæ quæ est aliquid pœnale, et hoc pœnale potest a Deo intendi, non volendo malitiam peccati, licet in re sine peccato non fiat ab homine. Pœnitentia autem directe respicit ipsam malitiam, et aversionem Dei, ut materiam expiandam, sicut redemptio datur in remedium ipsius peccati ut peccatum est, et punitio sumitur de ipso peccato, ut culpa est. Unde omnino oportet, quod ista supponant peccatum executum, et sic permissio peccati antecedit, non autem sit effectus ejus: et sic pœnitentia, et punitio sunt de secundaria intentione Dei, non de primaria; quia malum præsupponunt, et ex tali præsuppositione intenduntur a Deo non absolute, et secundum se. Vel si absolute, et ex primaria intentione sunt volita, non apparet, quomodo peccatum ipsum non solum sit permissum, sed volitum, eo quod non conducit ipsa permissio ad pœnitentiam, nisi quatenus infert ipsum peccatum in ratione mali, et culpæ.

XVI. Propter hoc diversimode in hac parte sentiunt auctores. Nam p. Suarez etsi concedat permissionem peccati posse esse effectum prædestinationis, habendo pro motivo hu-

militatem (quæ per se non requirit peccatum actu, ut patet in Christo) patientiam, et alia similia, non tamen ex motivo pœnitentiæ, ita quod sit de primaria, et absoluta intentione Dei ante prævisum peccatum ob fundamenta allata, ut videri potest libro III de prædestinatione, cap. VIII, num. XIII. At vero m. Gonzalez disputatione LXXI citata, sect. IV, num. XXXIV, in fine, oppositum sentit, scilicet pœnitentiam posse esse de primaria intentione Dei, ejusque effectum posse esse permissionem peccati, sicut patientia martyrum potest habere pro effectu permissionem peccati tyranni. Certe D. Thomas in hanc sententiam inclinare videtur, dum dicit loco citato ex 1-2, qu. LXXIX, artic. IV, quod: « Ex divina misericordia vel providentia ordinatio permissio peccati ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscere humilientur, et convertantur. » Conversio autem in peccatore idem est quod pœnitentia. Si ergo æquiparat D. Thomas in permissione peccati ordinationem ejus ad humiliationem, et ad conversionem, non minus ex motivo humilitatis, quam ex motivo pœnitentiæ, potest Deus velle permissionem. Et idem docet de patientia martyrum respectu persecutionis tyrannorum, I part. quæst. XXII, artic. II ad II.

XVII. Nihilominus distinguendum mihi videtur in hac parte quod in pœnitentia, et aliis, quæ versantur erga malum sub ratione mali vindicandum, aut tollendum, duplex formalitas, seu motivum attendi potest, sub quo sint volita.

Primo, sub motivo, et formalitate remedii, ut in exercitio tollens, aut reformans malum, qua ratione dicitur I ad Timoth. I, quod: *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*: hoc enim fuit

motivum veniendi, ad tollenda peccata.

Secundo, sub motivo ostendendi virtutem, et excellentiam hujus virtutis, et ponendi illam in universo, in quo maxime resplendet tam ingens virtus, quæ destructiva est malorum: et quia ejus præstantia apparere non potest, nisi posito malo quod vincit et tollit, ideo tale malum ex illo fine permittitur, sicut qui vellet ostendere vim, et præstantiam alicujus antidoti contra venenum, ad hoc venenum apponeret, vel hauriret, ut illud tolleretur, et multi aliquando vulnus inferunt corpori, ut virtutem medicamenti sanantis ostendant. Nec discordat ab hoc modo loquendi Scriptura, ut patet in illis verbis Pauli ad Rom. IX: *Dicit enim Scriptura Pharaoni, quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam*; ubi ly ut dicit causam finalem in quam ordinata est illa excitatio, scilicet ut virtus Dei ostenderetur, et nomen ejus annuntiaretur; excitationem autem illam fuisse permissionem peccati Pharaonis perspicue docet S. Thomas super eundem locum Pauli, et ex contextu deducitur: infert enim ex illis verbis Paulus: *Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat*; induratio autem in malum est.

XVIII. Igitur si pœnitentia, redemptio, punitio, et alia similia, quæ directe respiciunt malum ut expiandum, et tollendum considerentur primo modo, existimo semper esse de secundaria intentione Dei, nec habere pro effectu permissionem peccati, sed illud supponere in executione, et super illud cadere, non quia inde necessario sequetur Deum debere velle ipsum malum, seu peccatum: hoc enim fundamentum minus solidum existimo, ut postea in solutione argumentorum ponderabo; sed quia est inten-

tio præpostera, et incongrua propter remedium permittere malum, cum remedium, in quantum tale, non sit finis: datur enim in subsidium defectus, qui accidit, finis autem per se, et non ratione alterius appetitur. Et deinde, quia velle permittere malum non est voluntas destruendi illud, sed contraria destructioni, cum stante permissione detur malum, seu non opponatur obstaculum ne sit: voluntas autem dandi remedium est voluntas destruendi malum. Quomodo ergo potest una voluntas ex alia oriri, et propter hoc permittere malum ut destruat præcise in hoc sistendo? Bene tamen ut ex destructione mali reluceat aliqua excellentia, vel virtus sui oppositi, ut jam dicemus.

XIX. Si ergo consideretur pœnitentia, et aliæ similes virtutes secundo modo, non repugnat quod ex primaria Dei intentione, et ante præsupposita in re, et executâ, ipsa mala intenduntur; et sic permissio peccati in sui executione sit effectus ipsius pœnitentiæ in genere causæ finalis, et motivæ; itaque adeo, et ipsius prædestinationis, quæ talem pœnitentiam causat. Et hæc videtur esse mens D. Thomæ tum loco citato ex 1-2, tum in quæstione v de verit. art. iv, ubi prius in solutione ad v inquit, quod: « Aliquod bonum est, quod non potest elici, nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientiæ, non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum pœnitentiæ ex malo culpæ, et huiusmodi non eliciuntur ex malo, quasi ex causa per se, sed per accidens. » Postea vero solutio ne ad decimum tradit generalem doctrinam, quod: « Facere malum propter bonum in homine reprehensibile est, nec Deo potest attribui, sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati, et ideo permittere malum propter bonum inde eliciendum,

Deo attribuitur. » Ubi ly propter dicit causam finalem, ad quam ordinatur illa permissio, et pertinet ad Deum facere hanc ordinationem. Cum ergo unum ex bonis ad quæ potest ordinari permissio peccati, sit conversio, et pœnitentia ipsius peccatoris, ut dixerat solutione ad quintum, manifestum est, quod pertinet ad Deum hanc ordinationem facere, quia ad ipsum spectat omnia mala ordinare in bonum, et consequenter permissionem peccati velle ut effectum pœnitentiæ, quatenus ordinatur in illam. Et quia hæc bona non eliciuntur ex malo ut ex causa per se, sed per accidens ut D. Thomas dicit illa solutione ad quintum, ideo non tenetur velle peccatum propter pœnitentiam, sed permittere, quia ad causam per accidens sufficit permissio, non requiritur influxus, et volitio.

XX. Et hoc est totum fundamentum hujus sententiæ, quia Deus potest intendere manifestationem illius excellentiæ, et virtutis pœnitentiæ in prædestinatis, ut convertantur, et perseverent, et vivant: licet etiam in reprobis possit locum habere pœnitentia, et conversio sine finali perseverantia; tamen prout in prædestinatis habet fructum pertinentem ad vitam æternam, potest esse effectus prædestinationis, sicut etiam gratia potest inveniri in reprobis, licet non finaliter, et tamen gratia in prædestinatis est effectus prædestinationis. Itaque hoc objectum est volibile a Deo, scilicet quod in prædestinatis manifestetur vis, et excellentia virtutis pœnitentiæ: ergo potest ex hoc motivo ordinare per misericordiam suam permissionem peccati in talem conversionem pœnitentiæ, ut ostendatur illa virtus, et excellentia ejus, et ut ex tali malo, quale est peccatum, eliciatur tantum bonum, sicut est pœnitentia. Neque hæc est præpostera, aut in-

congrua intentio, quia, ut in exemplis supra allatis vidimus, non est inconueniens quod ut ostendatur alicujus medicamenti virtus, aut ad alicujus particularis rei manifestationem permittatur aliquod malum, verbi gratia, vulnus vel infirmitas, etc. sicut etiam propheta quidam in Reg. xx, dixit ad alium ut percuteret eum, ut illa percussione vivacius regi Israel manifestaret vim divini judicii. Ergo similiter potest permittere Deus vulnus animæ, ut manifestetur excellentia contritionis et pœnitentiæ. Neque ob hoc tenetur velle ipsum peccatum, sed permittere, tum quia peccatum non est capax volitionis, sed permissionis, nec peccatum dependet ab influxu, sed a suspensione influxus Dei; tum quia peccatum est causa per accidens respectu pœnitentiæ, et se habet ut materia destruenda per pœnitentiam, et respectu talis causæ per accidens sufficit permissio: nec enim requiritur ut materia destruenda sit per se volita, sicut qui vult generationem, non est necesse quod per se velit corruptionem, aut effectum malum, sed sufficit quod permittat, ut statim amplius dicetur.

XXI. Et ex hoc sumi potest intelligentia pro materia de incarnatione, quomodo Christus ex vi præsentis decreti non veniret, nisi existente peccato, eo quod decretatus est ut redemptor, redemptio autem præsupponit peccatum, non ut medium, sed ut materiam redemptionis, et remedii præsuppositam. Et quidam dicunt, quod peccatum debet præsupponi prævium, et antecedens ad ipsum decretum incarnationis; alii vero quod prius intelligitur Christus ut decretatus, deinde vero permissio peccati, ut medium ad talem incarnationem Christi ut redemptoris intelligitur decerni, eo quod Christus prædestinatus est

finis omnium; et sic antecedit electionem mediorum. Nec tamen veniret Christus si non esset peccatum, sicut neque finis de facto executioni mandatur sine tali determinato medio. Et primi auctores considerant Christum prædestinatum esse ut redemptorem in exercitio redimentem, et salvantem populum suum, et sub motivo remedii peccati. Hoc autem essentialiter supponit peccatum in re, et consequenter permissionem ejus, et sic in tali consideratione non potest permissio illa derivari, et esse effectus decreti incarnationis, sed præcedere, quia remedium supponit malum, et miseriam super quam cadat. Alii vero considerant in Christo etiam redemptore excellentiam, et perfectionem, quam habet ut finis omnium creaturarum; et sic intendens Deus manifestare divitias gloriæ suæ in Christo ut redemptore, prius decrevit illum ut finem, etiam in ratione redemptoris, et quia virtus, et excellentia redemptoris ostendi non potest, nisi posito peccato, permissio ejus electa fuit a Deo ut medium et consequenter fuit effectus decreti incarnationis Christi. Sed de hoc latius in p. qu. i, art. iii.

XXII. Fundamenta oppositæ sententiæ a principio hujus dubii posita non urgent. Etsi enim intercedat differentia illa inter pœnitentiam ex una parte, et humilitatem aut patientiam ex alia, tamen etiam pœnitentia potest intendi, et esse volita directe sine hoc quod sit volitum peccatum, sed solum permissum, eo quod peccatum cum sit malum, nec per positivum influxum, sed per carentiam auxilii resultet, non exigit ad sui positionem voluntatem, et amorem Dei, sed permissionem erga ipsum, quia talis est ejus quidditas, ut ex voluntate Dei denegante concursus, non influente dependeat. Et tamen si pœnitentia ipsa

sit volita tamquam remedium in exercitio, fatemur debere supponi peccatum, et permissionem ejus antecederet, neque tunc esse effectum illius : secus vero si pœnitentia sit volita ut ostendatur ejus excellentia, et perfectio, ut explicatum est, qui modus intendendi pœnitentiam maxime pertinet ad Deum, quia est universalis provisor omnium, et unicuique rei debet providere locum in universo, et ejus perfectionem intendere, etiam pœnitentiæ; de quo amplius dicetur in solutione argumentorum.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXIII. Contra principalem conclusionem arguitur primo ex fundamento Vasquez, quod aliqui valde in hac parte magnificant ad probandum permissionem peccati de facto non esse effectum prædestinationis, nec ex voluntate dandi beatitudinem posse oriri. Nam permissio peccati, seu carentia gratiæ vel amatur a Deo, et est effectus prædestinationis tamquam utilis immediate et per se, vel mediate et per aliud. Primum esse non potest, quia cum permissio in se, et immediate sit privatio gratiæ, eique opposita, non potest per se esse utilis, et conducens ad gloriam, atque adeo nec ad ipsam ordinari : si enim gratia per se, et essentialiter ordinatur ad gloriam, quomodo ejus carentia potest etiam ordinari, et conducere per se ad gloriam. Si dicatur secundum, talis permissio non potest esse utilis ad gloriam per aliud medium, nisi includendo affectum, et amorem ad ipsum peccatum, hoc est impossibile in Deo : ergo etiam est impossibile quod permissio peccati sit effectus prædestinationis. Antecedens probatur, quia si ali-quod medium datur, ratione cujus

permissio peccati sit eligibilis, maxime pœnitentia, vel humilitas prædestinati, ut scilicet agnoscens peccatum suum convertatur, et humilietur, ut docet D. Thomas primæ secundæ citato loco. Neutrum autem deservit. Non pœnitentia, quia hæc essentialiter respicit peccatum ut peccatum, non vero permissionem ipsam, seu carentiam auxilii : nec enim carentia illa utilis est, aut conducens ad pœnitentiam, nisi ratione ipsius peccati : ergo si intuitu pœnitentiæ amatur permissio, multo magis peccatum : hoc enim per se respicit pœnitentia ut expiandum et ut materiam sui, non permissionem : nec enim permissio expiatur, sed peccatum. Non ergo potest amari permissio, nisi ut conjuncta peccato, et illativa peccati, si amatur intuitu pœnitentiæ. Addo, quod hac ratione pœnitentia semper est de secundaria intentione Dei, sicut et punitio, ut docet Damascenus libro II de fide, c. xxix, eo quod supponit aliquid prius jam prævisum, et permissum, scilicet peccatum, super quod cadit pœnitentia ut expiatio, et remedium illius : ergo illa permissio non potest esse effectus pœnitentiæ, si quidem antecedit illam. Nec etiam humilitas potest esse ratio ob quam ametur illa permissio, quia in tantum conducit permissio peccati, seu carentia gratiæ ad humilitatem, in quantum ex illa privatione cognoscit quis infirmitatem suam, et defectum virium et sic humiliatur coram Deo; sed non potest in hac vita cognosci ista infirmitas, et derelictio Dei, nisi per effectum subsecutum, qui est peccatum, quia quamdiu non peccat, quantumvis gravissimis tentationibus urgeatur quis, non caret auxilio, imo si resistit, signum est majorem accepisse gratiam, si vero non resistit, jam peccat : ergo non nisi per peccatum cognoscitur illa

fragilitas, et fit in nobis humilitas. Non ergo respicit permissionem per se, sed ratione peccati adjuncti; et sic idem est ac de pœnitentia.

XXIV. Confirmatur, quia substractio gratiæ, seu permissio non est beneficium Dei, neque per Christum, sed potius beneficii denegatio, nec nos possumus illam petere a Deo: ergo non esse effectus beatitudinis, neque conducens ad gloriam, quidquid enim ad gloriam conducit, non possumus a Deo petere; similiter neque est effectus prædestinationis: prædestinatio enim est beneficiorum Dei præparatio, ut dicit Augustinus; ergo omnis effectus ejus est beneficium Dei, quia omnis effectus est præparatus a Deo: ergo si hæc permissio non est beneficium Dei, sed potius beneficii denegatio, non est effectus prædestinationis. Et saltem constat majus esse beneficium ipsam gratiam quam negationem ejus: ergo hæc negatio nunquam potest esse gratia, et beneficium ipsi homini: quomodo enim fit ei beneficium, et gratia, tollendo id quod est majus beneficium? Si autem non est gratia, nec beneficium, non est effectus prædestinationis, quæ solum est gratiæ præparatio.

Respondetur verissimum esse quod permissio peccati ex se, et ab intrinseco, et ex propriis meritis non est conducens ad gloriam, neque effectus prædestinationis, sicut nec multæ res naturalis ordinis conducunt per se, et ex propriis meritis ad beatitudinem, sed solum extrinsece, et sub extrinseca habitudine effectus prædestinationis sunt. Concedimus autem quod permissio peccati sub respectu ad pœnitentiam vel humilitatem, ordinatur ex misericordia divina ad bonum ipsius prædestinati, ut concedit D. Thomas citato loco ex prima secundæ. Et ad instantiam circa

ipsam pœnitentiam, dicimus quod Deus volens, et intendens pœnitentiam non tenetur velle, sed permittere peccatum, quia peccatum non est capax nisi permissionis ex parte malitiæ, et volitionis, seu influentiæ ex parte entitatis. Unde licet ad pœnitentiam requiratur tamquam essentialiter præsuppositum ipsum peccatum, tamen qui vult illam pœnitentiam, non tenetur velle de illo requisito, nisi id cujus est capax, et eo modo quo est capax, et quo posito infallibiliter sequitur peccatum. Ad hoc autem sufficit permissio illius malitiæ, quia posita permissione ponetur, nec alio modo ponetur nisi per permissionem, nec est capax ut alio modo ponatur: sicut si Deus vult reproductionem alicujus Angeli, non tenetur velle ipsum nihil in quod per annihilationem decidit, sed sufficit velle sui concursus suspensionem qua posita decidet in nihilum, quia non alio modo est capax fieri annihilatio, et hoc sufficit ad volendum illam reproductionem, quæ necessario supponit annihilationem. Vel secundo dicitur, quod licet pœnitentia prærequirat peccatum in ratione peccati, et mali, non tamen requirit illud essentialiter ut constitutum sui, sed ut materiam destruendam, et terminum a quo relinquendum. Quod autem requiritur ex parte termini a quo in aliquo motu, licet essentialiter præsuppositive requiratur, non tamen per se intenditur, et amatur ab intendente motum, quia intentio solum fertur ad id quod se tenet ex parte termini ad quem, in hoc enim tenditur per se loquendo: de termino autem a quo, intentio non curat tamquam de se intenta, sed ut de re præsupposita ad relinquendum, non ad constituendum. Sufficit ergo permittere id quod ex parte termini a quo præsupponitur, et non est ne-

cesse illud intendere, quia non omne essentialiter requisitum ad aliquid, est capax ut intendatur, et per se ametur, sed sufficit quod permittatur : quod enim requiritur essentialiter ut constitutivum ejus, vel ut positivum manens in ipso ex parte termini ad quem, non ut relinquendum ex parte termini a quo, bene stat quod ametur, secus vero si non sic se habeat. Et sic licet in generatione naturali concurrant essentialiter tria principia, forma, materia, et privatio; tamen privatio non per se intenditur, et amatur, sed solum compositum ex forma, et materia. Et qui vult aliquam rem, non semper vult conditiones imperfectas ex parte materiæ consecutas necessario, sicut qui vult hominem mortalem, non vult famem, ægritudinem, et mortem necessario ex corruptibilitate secutas; qui vult ferrum ad faciendum ensem, non continuo vult ferruginem; qui vult pannum, non vult tineam; qui vult mulierem, non vult immunda, et imperfecta ejus, sed tolerat, licet hæc omnia necessario sequantur ut imperfectiones ex parte materiæ.

XXV. Instabis : Impossibile est quod intentio alicujus finis sit prosecutio; et tamen electio medii utilis, imo necessarii ad ipsum prosecutionem non fit, sed tantum permissio, cum in vi illius primæ prosecutionis, hoc desideretur : sed pœnitentia intenditur a Deo prosecutive, et permissio peccati est volita ut medium utile ad talem finem, et non est utile ratione sui, sed ratione peccati secuti, quia hoc est essentialiter requisitum ad pœnitentiam : ergo etiam persecutive est volitum ipsum peccatum in ratione malitiæ, quia sic est utile, et conducens ad pœnitentiam.

XXVI. Si dicas quod sufficit ad hoc permissio talis mali sicut mu-

lier intendens ire ad ecclesiam, ubi scit se concupiscendam ab alio, non tenetur abstinere, sed potest illam malitiam alterius permittere : hoc enim est scandalum passivum, non activum, contra enim est, quia quando aliqua actio habet ex se necessario adjunctam consecutionem peccati alterius, non potest fieri, non intento, nec volito ipso peccato, secus vero est si ex se non habeat adjunctum tale peccatum, nec ex se postulet, sed ex alterius voluntate jungatur, sicut si ista mulier in ornando, si non potest non uti, seu permittere peccatum, quia per se requiritur ad talem ornatum, tenetur ab ornatu abstinere. Pœnitentia autem ex suo intrinseco, et essentiali conceptu præsupponit peccatum : non ergo potest directe intendi, non volito peccato. Addo, quod efficaciter aliquid desiderans, non potest non efficaciter desiderare id, sine quo talis res poni non potest ab intrinseco, sive sit causa illius, sive conditio applicans, sive materia destruenda; sicut qui vult combustionem papyri cum pulvere sulphureo aut statuæ, vult applicationem ignis, et vult ipsam materiam destruendam ut papyrus, vel statuam poni ut comburatur. Ergo si vult Deus intensive pœnitentiam, vult etiam materiam ab ea destruendam, scilicet peccata, et non solum permittit.

Respondetur, quod ex intentione prosecutiva alicujus finis, sequitur prosecutio medii, juxta capacitatem, et modum talis medii, et in eo in quo per prosecutionem est volibile, non in eo quod solum est permissibile, et non volibile. Peccatum autem quoad suam malitiam non est capax poni in rerum natura per positionem divini concursus, et volitionem Dei, sed per suspensionem, et carentiam gratiæ. Non ergo volendum est peccatum pro pœnitentia.

tia, sed permittendum. Et hoc ideo, quia non est medium positive acquisitivum pœnitentiæ, et ductivum ad illam, nec effectus ex illa secutus, sed est aliquid præsuppositum destruendum per pœnitentiam, et ex parte termini a quo se tenens. Hoc autem non est necesse quod prosecutive a voluntate procuretur, sed solum permissive, quantum requiritur ut detur iste terminus a quo, et non amplius, quia terminus a quo per se loquendo, et in ratione termini a quo non intenditur, sed relinquitur, licet requiratur ad motum. Quod si relinquitur, sufficit permitti, non amari.

Et ad instantiam quæ adducitur de muliere ornante se, aut faciente aliquid, cui per se est annexum, aut unde per se sequitur aliquod peccatum, respondetur quod quando aliqua actio vel effectus habet annexum per se aliquod peccatum ex influentia aut conducentia ad peccatum saltem morali, vel periculo proximo in illud ex ratione sua, qui vult talem actionem, vult ex consequenti peccatum, et non se habet pure permissive, sed prosecutive erga ipsum, saltem non refugiendo peccatum, dum talem actionem vult. Si autem peccatum non est annexum alicui per se, sive per influentiam in illud, sive per conducentiam aut periculum proximum ex natura sua, non vult peccatum, etiamsi per accidens sequatur, aut ex pravitate alterius, aut ex conditione materiæ in qua operatur, sicut mulier vadens ad ecclesiam ubi ab alio concupiscitur, sicut prædicans veritatem quando tyrannus est irritandus, sicut defendens res suas, vel se cum occisione alterius, sicut audiens confessionem cum pollutione secuta sine consensu. Peccatum autem licet sit materia pœnitentiæ necessario ad illam requisita, tamen quia ex par-

te termini a quo, et materiæ destruendæ se tenet, computatur inter res non intentas ab intendente pœnitentiam, sed relictas, et permittendas.

Ad id quod additur quod desiderans aliquid, etiam desiderare debet quidquid illi est annexum, licet se habeat ut materia destruenda, hoc omnino est falsum universaliter loquendo, ut supra instatum est, si id quod est annexum illi, est annexum ratione alicujus imperfectionis aut privationis non intentæ; sicut ipsamet permissio peccati est volita a Deo ex aliquo fine, etiamsi non sit ex pœnitentia, et tamen peccatum ex illa infallibiliter secutum non est volitum a Deo, licet implicet ex proprio conceptu permissionis illam poni non secuto peccato. Et Deus volens creare Angelum, vel animam, debet illam creare ex nihilo, et supponere ipsum nihil: ergo debet velle, et amare ipsum nihil. Ridicula consequentia: ergo similiter si Deus vult pœnitentiam, quæ peccatum debet destruere, et cor mundum creare, non sequitur: ergo debet velle ipsum peccatum, quod necessario requiritur ex parte termini a quo, sicut ipsum nihil ad creationem, sed sufficit quod permittat ipsum peccatum, quia peccatum se habet ut defectus a Deo, nec alio modo capax est ut ponatur; nisi per permissionem Dei, nec amplius requiritur ut sit volitum id quod ex parte termini a quo per modum privationis se habet. Verum est quod aliquando materia destruenda, et ex parte termini a quo se habens potest esse volita, et procurata prosecutive, sicut quod ignis fiat ex pulvere sulphureo, vel ex papyro, aut statua, ut exhibeat lætitiā, et ludos, aut alium effectum. Et animal si debet generari, debet intendi ipsa seminis vel sanguinis conjunctio ex qua fit generatio. Sed hoc ideo est, quia

talís materia destruenda non se habet ut privatio, et ut pure destruendum, sed ut afferens secum materiam relinquendam in ipso genito, vel sic determinatam, et præparatam, ut ex ipsa possit fieri proxime generatio: ex sanguine enim, et semine fit generatio animalis, non ex ligno, vel lapide, et ex chartis; et pulvere sulphureo fit ignis cum strepitu, et lætitia, non ex alia materia. Pœnitentia vero respicit peccata, ut materiam pure destruendam, non ut ex ipsis aliquid maneat vel præparetur ad aliquem effectum faciendum.

XXVII. Ex quibus manent soluta reliqua quæ in primo argumento tangebantur. Negamus quod pœnitentia solum sit de secundaria intentione Dei, nisi quando est volita ex motivo remedii, et satisfactionis in exercitio: sic enim supponit damnum jam factum. Secus si sit volita ex motivo ostendendi virtutem, et excellentiam gratiæ, et ipsius pœnitentiæ in immutando corde humano, et convertendo ad Deum ex profundo peccati. Ad id quod de humilitate dicitur, concedimus non cognosci a nobis in hac vita fragilitatem propriam, nisi cum de facto frangimur ipso lapsu, et casu peccati: neque carentiam auxilii, seu permissionem poni, nisi peccato secuto. Negamus tamen ad hoc necesse esse, ut sit volitus prosecutive ipse lapsus, et peccatum, sed sufficit quod sit permissus, quia solum intenditur propriæ miseriæ notificatio, ad quod sufficit quod Deus eam sibi ipsi relinquat, et non sustineat manu sua, et hoc est permittere: hac enim derelictione posita, nihil ex homine sequi potest quod non sit vile, et miserum. Et quia hoc sequitur ad permissionem, non ad positivam volitionem ipsius peccati, ideo sufficit ad dandam notitiam hujus miseriæ, permittere cul-

pam ipsam, qua permissione posita, sequitur consequenter miseria, et culpa, ejusque experientia, unde sumitur humilitas, nec oportet ipsum peccatum velle, sed ejus existentiam ex permissione sequi.

XXVIII. Ad confirmationem dicitur quod permissio illa, seu subtractio gratiæ non est beneficium divinum, si consideretur quoad intrinsecas, et ex propriis, concedo; si consideretur quoad extrinsecas, et ex parte ordinationis divinæ, secundum quod ordinatur ad aliud bonum, vel ad impedimentum mali, nego. Sic ergo in quantum est beneficium extrinsece, etiam potest esse prædestinationis effectus, ad quam pertinet non solum supernaturalia dona, et beneficia largiri, sed etiam ea quæ naturalia sunt, imo ea quæ sine peccato non sunt, ordinare ad bonum electorum. Et cum instatur, quod majus beneficium esset ipsa gratia, quam denegatio gratiæ, dico, quod si hæc duo præcise, et secundum se considerentur, majus beneficium est gratia, quam denegatio gratiæ; si vero considerentur secundum aliquas extrinsecas circumstantias, aut ordinationem divinam, majus beneficium est aliqua carentia gratiæ ad tempus, quam gratia ipsa, quia fortasse si illo tempore esset in gratia fieret homo remissior aut superbior, et incautior, unde postea caderet irreparabiliter, cadens vero et postea surgens, humilior, et cautior reviviscit, sicut qui vult ignem ardentius accendi, aliquot guttis aspergit carbones, et ad tempus extinguit aliquid, ut fortius accendatur.

Secundo arguitur: Permissio etiam in ratione permissionis non potest esse volita a Deo: ergo neque potest esse effectus prædestinationis. Consequentia est nota, quia effectus prædestinationis specialiter procuratur, et eligitur a Deo: ergo

est volitus. Antecedens probatur, tum quia Deus per illam permissionem negat homini congruum auxilium, licet det sufficiens: ergo si vult talem negationem, vult negationem nostri liberi consensus ad bonum, quod est impossibile, cum Deus præcipiat illum: ergo non vult ejus negationem. Tum quia alias nos possemus velle, et desiderare illam permissionem, et negationem auxilii, si quidem possumus desiderare, et petere omnes effectus prædestinationis, et saltem sub motivo pœnitentiæ aut humilitatis possemus velle illam carentiam auxilii: si enim Deus sub illo motivo eam vult, etiam nos possumus sic velle, sicut Deus; et sic faceremus seu vellemus malæ ut eveniant bona.

Confirmatur, quia pœnitentia non est bonum amabile absolute, sed supposita culpa, sicut nec medicina nisi supposita infirmitate, et impudens esset qui ex primaria intentione, ista vellet, et inde moveretur ad volendum infirmitatem propter medicinam. Unde D. Thomas III p. q. LXI, absolute docet non esse futura Sacramenta in statu innocentiae, quia sunt medicinæ, et tunc non erant futuri morbi; nec admittit quod tunc ad ostensionem excellentiæ Sacramentorum futura essent Sacramenta: hoc enim præposterum videtur, quod ea quæ in remedium sunt instituta malorum, propter eorum excellentiam in finem assumantur, et ad hoc permittantur mala: nihil enim excellentius est, et melius ipsa incarnatione, et tamen non est decretata, nisi supposito, et præviso peccato, non ejus excellentia prius est intenta, et deinde malum permissum propterea. Denique, voluntas pœnitentiæ est voluntas destruendi peccatum; et sic convenienter ponitur præviso peccato, non ante, cum non possit

cadere pœnitentia, nisi super ipsum peccatum, quod debet destruere. Voluntas autem ostendendi excellentiam pœnitentiæ, et ob hoc permittendi peccatum, est virtualiter voluntas ponendi peccatum, quia voluntas finis est virtualiter voluntas mediorum, et est magnum inconveniens Deum propter aliquem finem obligari ad ponendum peccatum, etiam permissive. Sicut qui videt hominem jam inclinatum ad peccatum, non male facit si consulat minus peccatum, tunc enim solum id permittit: si vero non inclinatum persuadeat ad peccatum aliquod, peccat, et non solum permittit. Idem ergo erit in Deo, si ad ponendam pœnitentiam velit peccatum poni, secus vero si supposito jam peccato velit pœnitentiam in remedium.

XXIX. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicitur Deum velle negationem auxilii efficacis seu congrui, quando vult suspendere illud: hoc enim est permittere, nec tamen vult negationem consensus boni in nobis consecutam ex tali negatione, quia hoc est peccatum, et peccatum Deus non vult, etiamsi velit permissionem, et denegationem auxilii. Et hoc ideo, quia negatio consensus non est peccatum in quantum sequitur ex denegatione auxilii præcise, sed in quantum sequitur voluntarie ex voluntate nostra ut deficiente. Unde benest carentiam auxilii esse per se volitam a Deo, et tamen negationem consensus boni ut voluntariam ex nobis non esse volitam a Deo, quia ut sit voluntaria, et culpabilis intervenit alia causa, quæ non est a Deo scilicet voluntas nostra ut deficiens; et sic quia non est illud peccatum ex illo quod præcise est a Deo, sed ex interventu alterius causæ, permissio est volita, et peccatum non est volitum, licet posita permissio-

ne sequatur, sed non ex illa, sed ex voluntate deficiente, sicut descensus lapidis non est ex ablatione columnæ, sed illa ablata est ex gravitate.

Ad secundam probationem dicitur, quod nos neque permissionem peccati, neque concursum ipsum ad materiale entitatem peccati (quem omnino constat ex Deo esse) possumus petere aut desiderare a Deo, bene tamen ordinationem, quæ ex misericordia fit de peccatis nostris ad bonum nostrum, et gloriam suam, et hoc est desiderare effectum prædestinationis sub formali ratione, qua effectus ejus est. Itaque postquam præsupponitur peccatum, possumus nos desiderare ordinationem ejus ad bonum nostrum, sed antequam sit, desiderare, et petere permissionem ejus, aut concursum ad materiale illius, etiam sub intuitu ordinationis divinæ ad majus bonum, non possumus. Deus autem etiam ante executionem peccati potest velle, et intendere ejus permissionem ex aliquo fine, sive gloriæ suæ, sive boni nostri. Disparitas est, quia quantumcumque voluntas nostra velit carentiam divini auxilii, etiam sub intuitu ordinationis divinæ ad bonum nostrum, non potest relinquere quod sequatur defectus peccati media altera voluntate, cum ipsamet sit voluntas deficiens ex se, si a Deo suspendatur, et subtrahatur auxilium. Quare idem est desiderare seu petere pro se carentiam gratiæ seu derelictionem divinam, ac petere defectum suum, cum petat illam derelictionem, et desideret ut proveniat sibi, et sic defectus secutus non proveniat media alia voluntate, ut per hoc posset ista voluntas sic petens, et desiderans carentiam auxilii, non petere, nec desiderare ipsum defectum ex tali carentia sequendum in se, et ex se; sed quasi ex alia voluntate, si qui-

dem ipsamet est, et non alia, quæ defectura est, posita illa carentia auxilii. At vero Deus solum vult suspensionem, et omissionem auxilii sui; ex quo tamen voluntarius defectus non sequitur, nisi mediante alia voluntate distincta a se, scilicet creata, quæ deficiente illius radix est. Unde quia distincta voluntas intervenit ad defectum, et peccatum, quæ posita permissione Dei labitur, potest Deus procurare, et velle permissionem propter fines sibi cognitos, et ad gloriam suam pertinentes, non volito defectu peccati ex nobis secuto. Nostra vero voluntas cum sit ipsamet, quæ posita tali permissione defectura est, idem est desiderare, seu petere pro se carentiam auxilii, et derelictionem Dei, ac petere ipsum suum defectum, quia iste defectus non per aliam voluntatem sequetur ex tali derelictione, sed per ipsammet, quæ deseri vult, et petit.

XXX. Ad confirmationem respondetur non esse præposterum aliquando velle aliquam medicinam, non directe ob motivum remedii, sed ad ostensionem excellentiæ, et virtutis ejus, licet de facto illa ostensio non possit fieri, nisi remedium adhibendo malo permissio, et tunc permissio se habet ut medium ad ostendendam vim illius remedii, ut exemplis supra ostensum est.

XXXI. Quod vero affertur de Sacramentis, quæ non essent futura in statu innocentiae, etiam ad ostensionem excellentiæ eorum, dico ita quidem esse, quia cum ille status non compatereetur secum morbos, alias status innocentiae non remaneret, consequenter neque ad ostendendum vim Sacramentorum permitti poterant peccata, quia statum destruerent; et sic intra illum remedium illud ostendi non poterat.

Quod vero additur de incarnatione

ne, quæ non fuit decretata in ostensionem excellentiæ suæ, ut propter illam permetteretur lapsus hominis, sed potius in remedium peccati jam præsuppositi, et executi, respondetur utroque quidem modo fieri potuisse, et ut ostenderet Deus divitias misericordiæ suæ in illo opere gloriæ suæ, redimendo nos; et in remedium peccati jam facti destinando Filium suum ut veniret salvos facere nos, et utroque modo salvatur, quod ex vi talis decreti non veniret Christus nisi stante peccato, quia utraque modo veniebat ut redemptor, et ad redimendum necessario debebat respicere permissionem peccati, sive ut illius excellentiam ostenderet, sive ut ipsam in remedium decerneret. Sed tamen de facto videtur Deum ex motivo remedii peccati jam prævisi, et præsuppositi voluisse incarnationem, et non primo, et per se ex motivo ostendendi excellentiam ipsius, quia in hoc non possumus judicare de divinis decretis prout de facto sunt, nisi quatenus ipse Deus dignatur nobis revelare per Spiritum suum. Nobis autem revelavit, quod: « Propter nos homines, et propter nostram salutem incarnatus est; quod venit peccatores salvos facere; quod commendat charitatem suam; quod cum essemus peccatores pro nobis mortuus est; et cum essemus mortui in delictis convivificat nos. » Quæ omnia supponunt peccata nostra præcessisse incarnationem, non subsequi. Et quia magis charitas, et pietas Dei commendabatur in hoc quod cum essemus jam in peccatis, et peccatum ipsum præsupponebatur regnans in nobis, Deus voluit incarnari, quam in hoc quod in ostensionem excellentiæ illius mysterii veniret in mundum, potius elegit prius motivum quam secundum, quod magis ad charitatem ostendendam conducebat; quamvis

etiam supposito hoc remedio voluerit Deus ipsius mysterii excellentiam ostendere, et in caput omnium Christum destinare, cui creatura omnis subiceretur; de quo latius tertia parte dicturi sumus.

Sed unde, inquires, habemus quod de facto Deus voluerit pœnitentiam hominibus decernere in ostensionem excellentiæ talis virtutis, ut inde moveretur ad permittendum peccata in electis suis; non autem solum ex motivo remedii de peccato jam prævisi, et præsupposito, sicut voluit ipsam redemptionem Christi?

Respondetur id constare, tum quia Ecclesia ex Scripturis edocta dicit, quod: *Deus omnipotentiam suam parcendo maxime, et miserando manifestat*; id autem videtur Deus intendere de manifestatione suæ omnipotentiae, ubi maxime manifestatur; tum quia Scriptura specialiter dicit Deum in remissione peccatorum intendere exaltationem suam, et propter pœnitentiam peccata dissimulare, ut Isai, III: *Propterea expectat Dominus ut misereatur vestri, et ideo exaltabitur parcens vobis*: ergo parcere, et miseri est finis intentus a Deo, quod sine pœnitentia non fit, et idem est Deum remissionem peccatorum dare ac pœnitentiam in adultis. Et Sapient. XI: *Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam*; ubi ly propter in proprio et rigoroso sensu dicit causam finalem, si autem pœnitentia est finis dissimulandi peccata, cur non et permittendi? Sicut enim dissimulatio est suspensio vindictæ, ita permissio suspensio auxilii. Tum denique hoc idem deducitur ex locis supra allatis ex Scriptura, et Augustino aliisque patribus, quibus ostendimus Deum permittere peccata propter bonum hominis aliquando, sive hoc bonum sit humi-

liatio, sive conversio; ergo licet aliquando velit pœnitentiam in remedium, et supposito ac præviso peccato, tamen non est inconueniens quod aliquando propter ipsam conversionem, et humiliationem hominis velit talem permissionem, ut ostendat divitias misericordiæ suæ in parcendo, et excellentiam pœnitentiæ in reparando.

XXXII. Ad id quod ultimo dicitur in argumento, quod voluntas ostendendi excellentiam pœnitentiæ est virtualiter voluntas permittendi peccata, concedimus. Cum vero dicitur esse inconueniens, quod Deus ex amore alicujus finis obligetur permittere peccatum loquendo de obligatione, ex suppositione alicujus finis, non simpliciter, hoc omnino falsum est; quia ad Deum, ut ad supremum gubernatorem pertinet permittere aliquando mala, et talis permissio clarum est quod debet esse ex aliquo fine: in quocumque autem fine simile argumentum fieri potest, quomodo Deus obligatur ex suppositione talis finis permittere peccatum: ergo vel nunquam permittet aliquod malum, et tunc male gubernabit, vel ex aliquo fine obligabitur ad permittendum. Quod si ex aliquo fine, cur non ex humiliatione, et conversione hominis? Exemplum illud de consulente minus malum homini jam determinato ad majus malum, vel consulente illud homini non determinato, non est ad rem, quia in præsentia non agitur de influentia morali, qualis est consultatio, quæ in uno casu respectu hominis jam determinati ad majus peccatum justificatur, non respectu ejus qui nondum est determinatus. Sed agimus de suspensione influxus, et denegatione auxilii divini, quod universaliter respectu omnium peccantium assignari debet (alias non peccarent) sive deter-

minati sint alias, sive non. Et respectu cujuscumque fit illa permissio Dei, ex aliquo fine fieri debet, et talis finis non repugnat quod sit pœnitentia, quia ex hoc non obligatur Deus majorem influxum, aut volitionem habere in peccatum, quam permissionem.

DISPUTATIO X.

DE REPROBATIONE.

ARTICULUS I.

Quid sit reprobatio, et quot modis accipiat?

I. Non est certa, et constans apud omnes reprobationis acceptio, sed juxta varias sententias, quæ circa effectus, causasque reprobationis versantur, accommodari etiam solet reprobationis nomen, et acceptio ab auctoribus. Et hoc præcipue ex eo juvatur, quia reprobatio non unico, et simplici actu consummatur, sed multos includit, tum ex parte voluntatis, tum ex parte intellectus, et quæ eorum principaliter reprobatio sit, non facile liquet. Videntur tamen convenire omnes in hoc, quod nomine reprobationis intelligunt specialem aliquem actum dispositionis, et decreti divini oppositum prædestinationi, ita quod ille non est actus communis reprobo, et prædestinato, nec ad prædestinationem, seu salutem alicujus pertinet, sed specialiter erga eos qui æternaliter excluduntur a regno Dei, hanc enim exclusionem æternam aliquorum a regno dari in Deo, fides aperte docet, cum constet dari in judicio Dei discretionem quorundam quos salvat, aliorum quos damnat, sicut ad Rom. II, dicitur: *Qui*

reddet unicuique secundum opera ejus, his quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam, et honorem, et incorruptionem quærent vitam æternam, iis autem qui sunt ex contentione, et non acquiescunt veritati, ira et indignatio. Item ad Roman. ix: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui: Et infra: Quod si Deus volens ostendere iram, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam.* Et similia multa passim in Scriptura reperiuntur, quibus discretio divini judicii inter malos, et bonos ponitur, ut illi in supplicium æternum, isti in vitam æternam mittantur, ut Matth. xxv, Lucæ xii, et alibi sæpe. Sicut autem judicium, et providentiam Dei circa electos prædestinationem vocamus, quia Scriptura sic loquitur ad Ephes. i: *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum*, ita et decretum, seu providentiam Dei erga damnatos vocamus reprobationem, quia mali dicuntur tradi in reprobum sensum ad Rom. i: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non convenient*: et Apostolus de se ipso dicit i ad Corinth. ix: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar*, et de ipso Domino Isai. vii dicitur: *Ut sciat reprobare malum, et eligere bonum.* Nomine ergo reprobationis ex usu communi scholasticorum, et auctorum apud Magistrum sententiarum in i, distin. xl, et D. Thomam i part. qu. xxiii, art. iii, intelligimus id quod oppositum est prædestinationi, scilicet dispositionem divinam, seu providentiam circa æternaliter exclusos a vita æterna: pertinet enim ad providentiam non solum præmia retribuere dignis, sed etiam supplicia irrogare injustis.

II. Ex his ergo discerni potest quid sit reprobatio et quos actus includat, et ad quam potentiam pertineat. Cum enim providentia ad intellectum pertineat, et voluntatem supponat, et specialiter prædestinatio, quæ est providentia specialis circa electos, supponat dilectionem et electionem eorum, ut sic electis provideatur de mediis opportunis, ipsa etiam reprobatio, quæ ad providentiam oppositam spectat, aliquid importare debet ex parte intellectus, et ex parte voluntatis. Ex parte quidem voluntatis debet importare oppositos actus dilectioni, et electioni, quos prædestinatio supponit, et isti sunt abominatio, seu odium, et rejectio, quæ proprie dicitur reprobatio. Unde S. Thomas q. vi de verit. art. i ad ultimum, inquit, quod: « Etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur prædestinationi, sed electioni, quia qui eligit alterum accipit, et alterum rejicit, quod dicitur reprobare. » Unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare. Sic ergo reprobare ut opponitur huic quod est approbare, seu eligere, ad actum voluntatis spectat. Ex parte autem intellectus importat providentiam divinam circa eos qui deficiunt a vita æterna, ut D. Thomas docet in hac prima parte, quæst. xxiii, art. iii et iii contra gentil. capite ultimo. In qua providentia tria numerat S. Thomas loco citato ex quæstione vi de veritate, scilicet: « Præscientiam malorum culpæ (in quo includitur permissio) præparationem quoad mala pœnæ, judicium quoad indignitatem admittendi, » ubi clauditur condemnatio, quæ est sententia super indignum, et destinatio ac dispositio de pœna. In hac autem quæstione xxiii, a. iii, dicit quod: « Reprobatio non nominat præscientiam

tantum, sed etiam addit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam » Unde possumus ex illo articulo D. Thomam elicere integram definitionem reprobationis, quam ibi ponit Cajetanus in fine commentarii, quod : « Reprobatio est præscientia, seu providentia de iis qui ab æterna vita excluduntur, cum voluntate permittendi culpam, et inferendi damnationis pœnam. » Vel ut definit Magister sententiarum in I, dist. XL, in fine : « Reprobatio est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ, et præparatio pœnæ non terminandæ. » Et sic constat ad quam potentiam, et ad quem actum pertineat reprobatio ut providentia : eodem enim modo philosophandum est, sicut de prædestinatione supra disputatione septima tractavimus, oppositorum si quidem eadem est ratio.

VARIÆ SENTENTIÆ DE REPROBATIONE.

III. Hæc in communi de reprobatione. In speciali vero est magna varietas inter auctores in explicando, et componendo voluntatem istam ad reprobationem requisitam qualis sit, et quod objectum respiciat, vel circa quæ se extendat. Cum enim ex hoc dependeat assignare illi effectus reprobationis, qui ex tali voluntate deducantur, aut causas, seu motiva, quæ præsupponantur juxta varios modos sentiendi de effectibus causisque reprobationis, varie etiam sentitur de ipsa voluntate reprobandi, et excludendi a regno. Et quidem in prædestinatione cum non solum ipse finis, qui est collatio beatitudinis, sed etiam media, scilicet ipsa gratia, et merita sint ex Deo, facile ibi componitur voluntas Dei, quæ utrumque complectatur ex intentione dandi beatitudi-

nem, vel efficaci, ut nos existimamus etiam antecederet ad merita, vel inefficaci, ut alii putant. Cæterum cum in reprobatione et sit damnatio, et præparatio pœnæ, et sit demeritum culpæ, et hoc secundum non sit a Deo, difficilius discernitur, an vera, et propria reprobatio, id est, providentia efficax exclusiva a gloria antecedit etiam permissionem peccati, eamque causet, an solum damnationem pœnæ.

Duæ sunt ergo principales sententiæ, et modi sentiendi in hac parte.

IV. Prima quod voluntas reprobativa solum respicit illationem pœnæ, scilicet ipsam exclusionem a regno, ut damnativa est, et punitiva; et sic ex illa solum sequitur præparatio pœnæ, et inductio in illam; demerita vero culpæ supponuntur per præscientiam cognita, et super illa cadit voluntas reprobativa, non autem voluntas reprobens est prior, et causa permissionis culpæ. Et sic videtur iste modus sentiendi adhærere definitioni reprobationis traditæ a Magistro ubi supra, quod reprobatio est præscientia malitiæ, et præparatio pœnæ: ea enim quæ pertinent ad malitiam, seu culpam sunt solum præscita, et præsupposita in reprobatione, directe vero, et formaliter solum reprobatio est voluntas præparativa pœnæ, et damnationis illativa; non permissionis culpæ causa, sed totum quod ad culpam pertinet, supponit.

V. Secunda vero sententia, seu modus dicendi, reprobativam voluntatem talem esse dicit, quæ complectatur utrumque, et antecedit tam permissionem peccati, quam illationem, et præparationem pœnæ, et utrumque pro effectu habeat. Et cum reprobativa voluntas sit exclusiva a regno, ponit consequenter talis sententia exclusionem a regno

ante permissionem peccati et prævisa demerita; quod aliis valde durum videtur. Et hæc sententia adhæret definitioni reprobationis traditæ a D. Thoma ubi supra, quod reprobatio est præscientia cum voluntate permittendi culpam, et inferendi damnationis pœnam.

Et prima sententia fere pro fundamento habet divinam pietatem, et clementiam, quam nefas est cogitare quod velit aliquem a regno excludere, nisi ejus demeritis positus, et quasi a nostris peccatis impulsus.

Secunda habet pro fundamento supremum Dei jus, et dominium in suas creaturas, qui pro sua mera voluntate dat, vel denegat suum regnum cui vult, et miseretur cui miseretur, et antequam quidquam boni vel mali agant, Jacob diligit, et Esau odio habet.

VI. Ex his duobus fontibus seu capitibus varie assignata est ab auctoribus reprobativa voluntas, et reprobationis decretum, in quo formaliter consistat. Aliqui enim ita late accipiunt reprobationem, quod dicunt importare providentiam divinam ortam ex voluntate ostensionis justitiæ divinæ, quæ voluntas in Deo est antecedenter ad prævisionem peccati; et sic attribuunt reprobationi non solum pro effectu condemnationis pœnam, sed etiam permissionem culpæ, et quidquid ad exclusionem a gloria potest conducere in reprobo, et quidquid ad decursum vitæ in reprobo pertinet. Voluntatem autem puniendi, et damnandi reprobum non negat hæc sententia ad reprobationem pertinere, sed inadæquate, et tamquam partem illius; et hæc supponit quidem culpam, sed non est integra, et adæquata reprobatio, sicut præmiatio, seu glorificatio non est integra prædestinatio, sed pars illius: nam etiam prædestinatio cau-

sat ipsa merita. Sic sumit, et explicat reprobationem Granados, tract. viii de causa reprobationis, disp. unica, sect. i et ii. Et pro hac sententia citat Thomistas, qui communiter eam tenent, Ferrariensis iii contra gentil. cap. clxi; Alvarez lib. xi de Auxiliis, disp. cx; Bagnez ad primam partem, quæst. xxiii, artic. v, in dubio quinto; Zumel ibi quæst. iv; Soto in fine iv sententiarum, præter multos alios antiquos Magistrum in i, dist. xli, et ibi; Richardum, Durandum, Capreolum, et alios. Eamdem tribuit Thomistis p. Alarcon tract. iv de prædestinatione, disp. v, cap. i. Sed gravat illam, tingitque non levi fuligine, dicens fuisse sententiam Calvinii, cui eam tribuit Becanus i part. cap. xvi, quæst. i, et ex eo Herice disp. xxxiii, cap. iii. Nimirum ista Calvinismi larva frequenter ab his auctoribus superponitur Thomistarum sententiis, ut horrorem, et pavorem animis audientium incutiant, ne ad eorum sententias accedant.

VII. Alii pressius sumunt reprobationem, nempe pro sola voluntate exclusiva a gloria per modum punitionis, et damnationis, ac proinde in tali voluntate supponitur culpa jam permissa, ideoque effectus ejus esse non potest permissio peccati, sed ab alia providentia Dei procedit permissio, et illa supposita, et non ante intrat reprobatio exclusiva a regno. Et aliqui ita rigore hoc accipiunt, ut non velint reprobationem ullo modo habere pro effectu permissionem peccati, nec ante illud prævisum, Deum decernere exclusionem a regno. Quam sententiam a fortiori tenent qui in prædestinatione existimant neminem eligi ad vitam ante prævisa merita, quia solum vult Deus illam ut coronam, multo magis exclusionem a regno non vult ante demerita, quia solum intendit illam ut

supplicium. Sequitur hanc sententiam in hoc rigore Villegas controvers. xvi, disp. i, cap. iii, et in eam conatur adducere S. Thomam, et Scotum. Eamdem attribuit m. Gonzalez disp. lxxvii, sect. iv, Bonaventuræ, Gabriel, Henrico, Valentia, Soto, aliique etiam citantur a Granados ubi supra sectione prima. Eamdem sequitur Alarcon ubi supra, capite i, conclusione ii, sicut secutus est sententiam de electione ad gloriam, quod non est ante prævisa merita, licet simplicem voluntatem concedat excludendi homines a regno ante prævisum peccatum Adæ, sed hanc voluntatem non esse reprobationem, tum quia non est efficax volitio, tum quia est communis omnibus, sicut simplex voluntas dandi omnibus gloriam.

Cæterum, quia valde difficile videtur multis denegare reprobationi pro effectu permissionem peccati finalis, sicut prædestinationi damus ultimam perseverantiam, et non concedere reprobationi effectum aliquem, nisi post prævisum in executione peccatum, cum violenter reclamet locus ille Pauli Rom. ix : *Cum nihil boni, aut mali egissent, Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; quem locum nolle intelligere de amore vel odio in ordine ad vitam æternam, sed ad temporalem hæreditatem, non videtur satis conveniens illi litteræ : ex alia autem parte putent pertinere maxime ad divinæ pietatis abundantiam nolle mortem peccatoris, nec aliquem ad mortem æternam damnare ante peccatum visum, conati sunt varias distinctiones formare, et inducere circa reprobationem ut taliter eam constituent, quod aliquo modo possint ista salvare.

VIII. Et primum occurrit Herice ubi supra disp. xxxiv, c. iii, docens dari in Deo voluntatem conditionalem excludendi aliquos homines a

gloria, si in peccato decesserint, quam vult esse specialem voluntatem circa illos, quia eos specialiter excludit; et sic verificatur quod præcedit reprobativa voluntas prævisionem peccati. Sed hæc sententia fert secum manifestam repulsam : quomodo enim potest iste auctor facere specialem voluntatem circa reprobos, illam quæ ita communis est omnibus, ut etiam modo de facto detur circa electos? Quis enim dubitare potest quod modo sit hæc voluntas conditionalis in Deo : si D. Petrus in suo peccato decessisset, condemnaretur, sicut si Judas a suo converteretur; et sic perseveraret, salvaretur. Istæ enim conditionales sunt generales quædam regulæ divinæ justitiæ, quæ sunt in æternum incommutabiles.

IX. Alii apud Villegas ubi supra capite primo existimant Deum quidem non velle excludere a regno suo, nisi ex motivo justitiæ punitivæ, sed tamen intelligunt Deum habuisse pro intentione ostensionem hujus justitiæ, et ex illa intentione ortam fuisse voluntatem permittendi peccatum, et deficientiam a consecutione gloriæ. Quod ibi attribuit Æstio, Gonzalez, Soto, et aliis. Hanc tamen intentionem alii dixerunt non fuisse ad ostendendam divinam justitiam punitivam, sed divinam libertatem, et dominium in creaturas. Quod præfatus auctor ibi cap. ii, attribuit aliquibus Thomistis Deza, Cajetano Ferrariensi, Alvarez, Ripa et aliis. Revera enim hæc sententia non est alia a prima, quam ex Thomistis retulimus.

X. P. Suarez lib. v de prædestinatione, cap. v et vi, et lib. ii de auxiliis, cap. v, ad tertiam objectionem; Bellarminus lib. ii de gratia et libero arbitrio, cap. xvi, et alii, distinguunt duplicem reprobationem, aliam negativam, aliam positivam.

Positiva est destinatio, et condemnatio ad pœnam, supponitque necessario prævisum peccatum, etiam finale, non illius promissionis est causa.

Negativa est nolitio dandi gloriam, seu illa non admissio aliquorum ad gloriam, quando aliquos Deus elegit; cæteris relictis in massa perditionis, illa relectio fuit, non electio, fuit negativa reprobatio, id est, approbationis negatio. Quod licet aliqui voluerint explicare per puram suspensionem actus divini, rectius Suarez et alii, in actu vero et positivo ponunt, quo Deus videns, et sciens noluit istos eligere, quando alios elegit. Igitur respectu positivæ reprobationis docet non posse assignari pro effectu permissionem aliquam peccati, quin potius hujus reprobationis datur in homine causa, scilicet peccatum finale. Respectu autem reprobationis negativæ docet non dari ex parte hominis causam, sed hanc voluntatem esse causam permissionis peccati, seu negationis auxilii congrui, docet loco citato c. vii, num. xiii.

XI. Et quidem quod attinet ad distinctionem illam de reprobatione positiva, et negativa quod sit fundata in D. Thoma infra dicemus, et quomodo ab ipso intelligatur articulo sequenti dicitur. Ut vero posita est a Suarez, etiam tradita videtur a Scoto in I, dist. xli, quæstione unica, ubi in eodem instanti quo Deus intelligitur elegisse quosdam ad gloriam ante prævisa merita, docet alios ad gloriam non elegisse, quod aliqui ex discipulis ejus intelligunt per puram suspensionem actus, alii per positivum actum intentionis, quod utique pertinet ad reprobationem negativam. Ulterius vero Scotus in §. Potest aliter dici, assignat causam reprobationis ex parte reprobi, scilicet peccatum originale, vel actuale finale. Hoc

ergo pertinet ad reprobationem positivam. Eamdem distinctionem reprobationis positivæ, et negativæ significat Cajetanus in hac quæstione xxiii, art. v, §. Ad iv, ubi concedit præscientiam demeritorum esse causam reprobationis, licet præscientia meritorum non sit causa prædestinationis : ubi loquitur de reprobatione positiva, seu punitiva. Postea vero in fine articuli, docet quod reprobatio quoad effectum permissionis peccati, negationem misericordiæ seu gratiæ exercet, ubi aperte videtur loqui de reprobatione negativa. Ac denique distinctionem reprobationis negativæ, et positivæ videntur concedere Vasquez, Arrubal, Alarcon citato loco, quamvis reprobationem negativam negent esse efficacem ad habendum pro effectu permissionem peccati, ut Suarez dicit.

XII. Tandem p. Vasquez disputatione xcv citata distinguit de reprobatione adultorum, et parvulorum. Et quidem in adultis affirmat capite quinto, quod respectu reprobationis, seu rejectionis a regno cœlesti datur causa ex parte reprobi, scilicet ea peccata in quibus vitam finit ; et sic talis reprobatio est voluntas punitiva, non habens pro effectu permissionem peccati, sed supponens, et inde incipit exclusio efficax a regno : respectu autem rejectionis, seu reprobationis a gratia, quod est idem quod carentia gratiæ, seu permissio peccati, non dari in reprobo causam : nec etiam oriri ex voluntate efficaci excludente a fine beatitudinis, quia hæc non est ante præmium peccatum, sed oriri ex aliqua causa generali, et communi, scilicet ex peccato primi parentis, in quo amisimus omnem bonam cogitationem, quod est ex inefficaci voluntate, et quæ est communis reprobis, et electis derivari illum effectum permissionis

peccati, seu carentiæ gratiæ, quæ dicitur permissio peccati, in dæmonibus autem non fuit orta ista permissio peccati ex alia causa quam ex mera voluntate Dei. Loquendo autem de reprobatione parvulorum ibidem capite sexto similiter distinguit de privatione gratiæ, seu rejectione ab ipsa, et de reprobatione, seu rejectione a gloria. Et de prima docet non dari causam in parvulo, sed totam causam carentiæ gratiæ fuisse peccatum commune primi parentis, ex quo in ipsos transfusa est macula, et carentia gratiæ. De secunda autem reprobatione, seu rejectione a gloria distinguit de parvulis, quibus Deus omnia media humana denegavit ad salutem, quippe qui in uteris matris sine alicujus culpa decesserunt, et de illis quibus media communia proposita sunt, licet ex negligentia parentum, aut ex aliis causis applicata non fuerint. Nam circa priores parvulos dicit statim post prævisum peccatum Adæ, etiam antequam prævideretur in istis parvulis contractum de facto, habuisse Deum simplicem affectum excludendi illos a beatitudine propter peccatum primi parentis, et ex tali affectu permisit eos labi sine remedio in peccatum ipsum originale; et sic ex illo instanti, seu ex illo simplici affectu incœpit eorum reprobatio, non tamen fuit efficax voluntas excludendi illos a regno, quæ est completa reprobatio, quousque vidit ipsos de facto infectos originali peccato. In aliis vero parvulis, quibus remedia reliquit, sed de facto non sunt applicata, non voluit simplici affectu eos excludere a regno post prævisum peccatum Adæ, cum potius eis reliquerit media sufficientia ad salutem, sed solum post prævisum peccatum, etiam in ipsis transfusum, et ob aliquam negligentiam, seu non applicationem re-

medii non remissum, tunc voluit eos excludere a regno, et tunc incœpit eorum reprobatio. Unde colligit quod licet reprobatio sit pars providentiæ opposita prædestinationi, non tamen in omnibus incipit reprobatio, quando incipit prædestination, quia prædestinatio incipit quando Deus præparat media efficaciam gratiæ ex intentione beatitudinis, reprobatio vero non incipit quando permittit peccatum, sed quando post prævisum peccatum excludit a gloria.

MENS D. THOMÆ EXPLICATUR.

XIII. Eligimus juxta D. Thomæ mentem, reprobationem formaliter, et essentialiter, et adæquate dicere providentiam divinam circa creaturas deficientes ab æterna vita cum voluntate permittendi culpam non remittendam, et præparandi pœnam non terminandam, ita quod reprobatio ista non supponit permissionem illam culpæ, sed præcedit, et ordinat. Et Magister sententiarum cum in sua definitione dicit, quod est præscientia malitiæ reprobatio, ly præscientia sumitur pro præscientia practica, quæ est permissiva, et ordinativa de malo; et sic est providentia. Fatemur tamen reprobationem aliquando sumi inadæquate, vel pro sola voluntate puniendi; et sic supponit culpam prævisam, et permissam, sed hæc est acceptio pro reprobatione respectu unius tantum effectus, qui est ultima damnatio, sicut si prædestinatio sumatur pro voluntate glorificandi in executione, quæ supponit alios effectus, scilicet vocationem, et justificationem, etc. Aliquando etiam sumitur reprobatio pro sola negatione electionis quæ potest dici reprobatio negativa, sed ea non consideratur ut efficax vo-

luntas, nec parit aliquos effectus reprobationis æternæ, ut postea dicetur.

XIV. Hanc esse mentem D. Thomæ constanter colligitur ex locis supra inductis, præcipue in hac quæstione xxiii, a. iii, ubi manifeste docet quod : « Sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu eorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est : sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa. » Ubi manifestissimum est loqui D. Thomam de reprobatione positiva, quia loquitur de reprobatione, quæ est providentia respectu eorum qui decidunt a salute æterna. Providentia autem est actus ordinativus erga finem, et dispositivus de mediis efficaciter, et est providentia specialis, quia non est communis reprobis, et prædestinatis, sed contrapositione prædestinationi : ergo est reprobatio positiva. Includit autem talis providentia voluntatem permittendi peccatum, et inferendi pœnam, unde etiam magis constat esse providentiam positivam, quia includit voluntatem inferendi pœnam : ergo si eadem providentia includit secundum D. Thomam voluntatem permittendi culpam, utique reprobatio positiva est causa hujus permissionis; et sic includit voluntatem unde originatur illa permissio. Eodem modo loquitur de reprobatione tamquam de providentia, quæ est reprobatio positiva iii contra gent. capite ultimo.

XV. At vero reprobatio negativa providentia non est, sed privatio electionis : per hoc enim quod Deus aliquos elegit, aliis omissis, illa ommissio, seu nolitio aliquorum dicitur reprobatio negativa, quæ non ordinat, nec disponit quid agendum sit circa ipsos, sed solum eos non eligit; quæ utique negatio etiam inveniri posset, ubi nulla esset reprobatio, ut si Deus hominem relinqueret in pura natura, non eligeret illum ad gloriam, et negative se haberet ad illum quoad nolitioem gloriæ, non tamen diceretur reprobare illum. Sola ergo negatio eligendi, seu actus nolitiois dandi gloriam non est providentia reprobativa : nec enim disponit aut ordinat de tali re, sed solum negat, seu omittit eligere; et sic ex se non infert effectus aliquos reprobationis, nisi aliquid amplius addatur pertinet ad providentiam, et intentionem finis, quia omnis effectus Dei ex aliqua intentione efficaci, et providentia nascitur, si quidem fortuito non evenit. Datur tamen hæc negativa electio; et sic illam admittit D. Thomas dum dicit reprobationem proprie opponi electioni, non prædestinationi in quæstione vi de verit. art. i ad ultimum; reprobatio autem, quæ non opponitur prædestinationi, sed electioni tantum non est reprobatio ut providentia specialis, hæc enim prædestinationi opponitur, quæ se habet ut providentia circa prædestinatos. Eandem duplicem reprobationem explicavit S. Thomas in primo ad Annibaldum, dist. xli, quæstione unica, art. iii : « Voluntati, inquit, divinæ de salute hominis duplex voluntas opponi videtur, altera de contradictorio, secundum quod vult aliquem non salvare, et voluntas de contrario, secundum quod vult damnare aliquem. » Et dicit reprobationem includere utramque vo-

luntatem. Denique, reprobationem inadæquate sumptam pro sola voluntate inferendi pœnam, etiam D. Thomas agnoscit ad Rom. ix, lect. II in fine, ubi inquit quod : « Præscientia meritorum non potest esse ratio prædestinationis, quia merita præstita cadunt sub prædestinationem : sed præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pœnæ, quæ præparatur reprobatis, in quantum scilicet Deus proponit se puniturum malos propter peccata quæ a seipsis habent, non a Deo. » Ubi solum proponit causam reprobationis non absolute, et adæquate, sed ut tenet se ex parte pœnæ, quæ præparatur reprobis. Pœna autem non ordinatur, et disponitur a providentia seu reprobatione, nisi quatenus damnativa, et punitiva est, quæ est una pars illius.

XVI. Quod autem ista providentia reprobativa, quæ habet pro effectu permissionem culpæ, et est ejus causa, non sit sola voluntas, et providentia denegandi gratiam, (quæ sine dubio, quando est denegatio primæ gratiæ, non præsupponit causam) sed etiam sit providentia, et voluntas circa ipsum finem ultimum a quo decidunt reprobi, ex ipso D. Thoma clare constat : dicit enim in hac quæstione, art. III quod : « Cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab hoc fine deficere, et hoc dicitur reprobare, et hanc reprobationem dicit includere voluntatem permittendi cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam, » utique tamquam effectus talis providentiæ, qua damnatio apud omnes, effectus reprobationis est : ergo manifeste sentit ex voluntate circa finem ultimum, non ut consequendum, sed ut deficientium, nasci illam volunta-

tem, seu illum effectum permittendi peccatum, et non solum ex voluntate denegandi gratiam. Quin potius ista denegatio gratiæ non potest pro effectu habere permissionem peccati, quia ipsamet denegatio gratiæ est permissio peccati; et tamen D. Thomas ponit permissionem peccati, sicut et damnationem pœnæ pro effectu reprobationis, ut providentia est : ergo illa reprobatio, ut antecedit permissionem peccati, versatur circa ipsum finem ultimum rejiciendo, et excludendo ab illo. Quid autem adversarii respondeant huic loco D. Thomæ et quam incongrue, videbimus articulo sequenti. Denique, in III contra gentil. capite ultimo dicit, quod : « Ratione ipsius distinctionis secundum quod quosdam reprobavit, et quosdam prædestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur ad Ephes. I : Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem : sic igitur patet, quod prædestinatio, et electio et reprobatio est quædam pars divinæ providentiæ secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem. » Constat ergo D. Thomæ sententia, quod reprobatio ut est providentia, quæ versatur circa ultimum finem, non quidem consequendum, ut manifestum est, sed ut excludendum, est talis voluntas quæ includit pro effectu permissionem in culpam, et voluntatem inferendi pœnam, et sic secundum omnes effectus suos adæquate sumptos non supponit culpam permissam.

XVII. Fundamentum hujus mentis S. Thomæ maxime dependet ex tractandis in duobus sequentibus articulis de causis, et effectibus reprobationis : ibi enim hoc totum confirmabitur. Breviter dico, fundamentum hoc reduci ad ipsam rationem supremæ providentiæ, et supremi auctoris omnium, in quo

necesse est aliquos primos effectus, a quibus alii dependent, reducere ad meram ipsius voluntatem, cui plenissime subjiuntur omnia tam quoad directionem in bonum, quam quoad permissionem deficientiæ in malo; est enim supremus gubernator causarum contingentium, et liberarum, quibus licet ex priori, et antecedente voluntate, quæ tantum respicit bonitatem ipsam divinam secundum se, et ipsius naturæ rationem, et ordinem secundum se, velit bonum, et ordinet ad bonum finem, tamen attendendo ad ipsam naturam contingentem, quæ operatur ad utramque partem ad bonum et malum, et defectibiliter ad hoc et ad illud, pertinet ad ipsam providentiam primi gubernatoris, et auctoris naturæ contingentis permittere plures defectus, non solum temporales, sed etiam æternos, quia totum hoc in natura contingenti, et defectibili libera locum habet. Non autem hoc pertinet ad gubernatores inferiores, et creatos, quia isti non sunt auctores naturæ contingentis, et liberæ, sed directores tantum ad finem illis præstitutum, et secundum legem quam Deus eis imposuit. Unde non pertinet ad ipsos permittere defectus, sed reprimere, neque intendere ostensionem justitiæ, sed uti illa ex suppositione culpæ. At vero auctoris naturæ, et omnium gubernatori convenit propter exigentiam contingentiæ, et defectibilitatis naturæ permittere defectus, et locum dare omnibus virtutibus, etiam justitiæ punitivæ, et sic ordinare de toto universo. Unde necesse est, quod sine ulla crudelitatis, aut injustitiæ nota, sed totum ratione summæ, et primæ providentiæ, quæ nihil supponit provisum, sed omnibus providet, ipsas primas permissiones, aut defectus a bono, sive ad tempus, sive in perpetuum permittat, non ex aliquo præsupposito

peccato, quia si aliquod peccatum præsupponit, cum illud non nisi ex permissione Dei accidat, rursus inquiretur ex quo motivo Deus illud permittat, et cum non sit procedere in infinitum, deveniendum est ad alienam permissionem, quæ non ex priori aliqua culpa permittatur, et illa permissio potest esse de peccato, ut nunquam remittendo, sicut patet in Angelorum peccato, quod fuit irremissibile : nullum enim eis remissum est, et in multis etiam parvulis, quibus nulla decreta est remissio. Si ergo in Deo non est inconveniens, sed necessario ponendum est quod aliquas permissiones peccatorum faciat, etiam irremissibiles, non præsupponendo aliquam culpam in subjecto, sed ex aliquo fine sui divini iudicii, vel justitiæ, etiam non erit inconveniens, quod Deus incipiat providentiam reprobativam antecederet ad omnem culpam prævisam, sed excludendo ab illo fine propter gloriam suam in ostensionem justitiæ, vel propter alium finem similem. Patet consequens, quia non minoris jacturæ est denegare, et excludere a gratia irremissibiliter, quam excludere a gloria; si autem exclusio a gloria supponit exclusionem a gratia, nec Deus sit crudelis, et suæ bonitatis prævaricator, ipsa exclusio a gratia irremissibiliter, quomodo providetur, et permittitur a Deo ex seipso, et non præsupponendo aliam culpam sine ulla crudelitatis nota vel bonitatis diminutione?

XVIII. Quod si semel habemus, Deum a gratia perpetuo excludere aliquem sine motivo alicujus culpæ ex parte nostra propter jus supremæ providentiæ : ergo bene stat, et conformius ad naturam ipsam divinæ providentiæ, philosophamur dicendo, quod ex voluntate illa Dei circa ultimum finem procedit Deus in reprobis ad excludendum illos a

gratia, et permittendum peccata. Patet hoc, quia reprobatio est specialis providentia ex speciali fine procedens. Nullus autem finis specialior in reprobis invenitur, quam qui amittitur ab ipsis, qui est beatitudo, et contraponitur fini prædestinationis, cum communiter nomine reprobationis intelligamus providentiam oppositam prædestinationi, quæ contrario effectū, atque opposito modo procedit circa finem prædestinationis, atque ipsa prædestinatio: ergo nullum est inconveniens quod intra providentiam reprobativam cadat iste effectus, qui est permissio peccati non remissibilis, ortus ex speciali intentione circa finem ultimum a quo procedit reprobatus. Patet hoc, quia si Deus potest habere voluntatem permittendi peccatum, non remissibile, cui necessario est conjuncta exclusio a regno, ex aliquo fine proprio ipsius Dei, et non ex demerito hominis, cur non poterit etiam ex eodem fine sibi proprio, et ante prævisum, et permissum demeritum hominis velle exclusionem æternam a regno, et inde moveri ad permittendum illud peccatum, cum potius in hoc reluceat ordo connaturalis procedendi a fine ad media, seu a denegatione finis indebiti ad negationem mediorum quæ non debentur? Quod si opposito modo procedatur, scilicet a negatione gratiæ, ad negationem gloriæ, rursus illi negationi gratiæ finis aliquis et motivum præstituendum est, et non ex aliquo demerito priori, ut ostensum est ne detur processus in infinitum: ex aliquo ergo fine proprio Dei, v. g. ad ostensionem alicujus attributi, vel ex aliquo proprio creaturæ, quia ita exigit libera, et contingens natura nostra de se defectibilis, quod etiam currit in exclusionem a gloria, quæ ex simili motivo potest esse volita a Deo. Ex quocumque autem

fine sit volita exclusio perpetua a gratia, non est cur non pertineat ad providentiam reprobativam, cum illi sit necessario, et infallibiliter annexa exclusio a gloria, quæ manifeste effectus est reprobationis; et solum videbitur esse quæstio de nomine, an illa sit, vel non sit dicenda reprobatio, et connaturalius procedat a proprio fine ad media, sive a denegatione finis gloriæ ad negationem mediorum, seu gratiæ.

Quomodo autem cum voluntate excludendi a gloria stet voluntas antecedens dandi illam, et salvandi omnes, non est difficile videre, cum una sit inefficax voluntas, et quasi conditionata, et quantum est ex parte bonitatis divinæ præcise, si per nos non steterit, alia absoluta, et attentis omnibus circumstantiis, et ipso fine gloriæ divinæ sic volito. Plura autem argumenta contra hanc sententiam, sequentibus duobus articulis solventur.

CALVINISMUS HUIUS SENTENTIÆ INSIPIENTER OBJECTUS.

XIX. Auctores, qui Calviniano errore hanc sententiam gravant, aut Calvini sensum non viderunt, nec expenderunt, aut istam sententiam D. Thomæ nimis despexerunt. Certe majori attentione opus est nec præcipitandum iudicium cum de catholicorum sententiis agitur, ut hæreticorum errore notentur, cum tam longe absint ab hæreticorum sensu. Quæ enim major injuria potest alicui iniri, quam ejus sententiam hæreticam appellare, et cum hæreticorum erroribus involvere? Non nego posse in argumentis quæ fiunt contra aliquas sententias aliquando inferri tamquam inconveniens, quod oppositum est erroneum, aut hæreticum, quasi illatio- nis vi, et argumento id inducendo;

sed tamen ita libere affirmare sententiam hanc quam dicunt esse tot gravissimorum, et catholicorum auctorum, esse etiam sententiam Calvinī, ut facit p. Alarcon tract. iv de prædestinatione, disp. v, cap. i, n. i et vii, fateor me ignorare quomodo christianæ charitati, modestiæque conveniat. Nec video qua fronte disputationes, quæ inter catholicos, et religiosos viros sine contentione, ut Apostolus monet, sine amaritudine, et felle, solius veritatis indagandæ causa, tractandæ sunt, ad tam amara verba, imo gravissimam contumeliam reducuntur. Sed ne in causa hujus injuriæ, et perperam objecti nobis Calviniani erroris toties hærerere videamur, et silentium atque indefensio veritatis in D. Thoma et tot illustrium Thomistarum sententia non patientiam operetur, sed ignominiam, et defectum, ostendam, objectionem istam ex sola, et mera calumnia aut ignorantia posse procedere: verissimum est enim quod Spiritus sanctus proverb. x nos consolatur, et docet: *Qui contumeliam profert, insipiens est.*

XX. Calvinus in suo errore persistens dixit Deum sua motione, et efficacia nostrum tollere arbitrium, ideoque excitantem gratiam denegavit, et solum posuit gratiam moventem motione ita cæca, quod sublata omni excitatione indifferenti, libertatem quoque everteret, et ageret nos, sicut agitur equus a sessore, quem solum fræno, et calcaribus agit, non consilio, et excitatione. Hoc errore imbutus hæreticus, consequenter posuit decretum divinum æque agere, et prosternere nos in peccata, et in virtute, nec minus esse opus Dei traditionem Judæ, quam conversionem Pauli, quia cum per divinum illud decretum tolleretur ratio liberī, et voluntariī a nostris actibus, excludebat

consequenter omnem rationem malitiæ, et aversionis, quæ pertinet ad formale peccati; et sic ex decreto divino nos dixit impelli in malum, et in damnationem in executione nulla habita ratione demeriti, et culpæ ex parte nostra. Quod est ponere reprobationem divinam, non solum incipere in ordine intentionis ex voluntate excludente a fine ultimo ante prævisa seu præsupposita demerita, ut motiva illius voluntatis intentivæ, sed etiam in executione nos damnare, atque excludere a regno, sine ullis demeritis, et culpa ex parte nostra, quia ipsa efficacia decreti talis erat, quod in executione tolleretur culpam, et rationem peccati ac demeriti; et sic in executione etiam condemnaret et excluderet a regno, non ex vi demeriti, sed ex sua voluntate sic impellente, et prosternente nos, et libertatem nostram. Hic est sensus Calviniani, et execrandi erroris, hæc ejus sententia fuit, ut abunde probatum est a nobis supra disp. iii, articulo ultimo, et præcedenti tomo, disp. xx, art. v et vi, et aliis locis.

XXI. Jam vero, qui hunc sensum Calvinī perspectum habuerit, qua fronte potest talem errorem sententiæ D. Thomæ et Thomistarum objicere, cum potius S. Thomas quasi præveniens hujus hæretici blasphemiam, et hanc in suam sententiam calumniam, sic scripserit ii contra gentil. capite ultimo: « Sic igitur patet, quod prædestinatio, et electio, et reprobatio est quædam pars divinæ providentiæ secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem: unde per eadem manifestum esse potest quod prædestinatio, et electio necessitatem non inducunt, quibus ut supra ostensum est, quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert. » Cum ergo S. Thomas

ponat in articulo tertio hujus quæstionis, quod reprobatio dicit providentiam, quæ includit voluntatem permittendi culpam, et inferendi damnationis pœnam, solum ponit voluntatem, seu providentiam reprobativam antecederet ad permissionem culpæ, et antecederet ad demerita, ut motiva illius intentionis, sicut supra diximus de electione ad gloriam ante prævisa merita, ut motiva, cum enim sit causa illorum meritorum, et sit etiam causa ex fine præintento permissionis demeritorum quomodo potest intelligi, quod illa non præveniat; et sic non utatur illis ut motivis antecedentibus se, sed ut consecutis? Quod totum currit ordine intentionis; ordine tamen executionis non datur illa gloria intenta sine meritis, nec illa condemnatio sine demeritis, et vera culpa, quia illa providentia, etiam si sic antecedit ordine intentionis, et etiam si sic moveat ad executionem, non tollit contingentiam, et libertatem, sed causat, ut sæpe a nobis est ostensum, quia ob sui universalissimam rationem etiam est causa libertatis nostræ. Quomodo ergo stat hoc cum errore Calvini, qui ponit decretum Dei reprobativum, et prædestinativum, non solum ordine intentionis antecedens merita, et demerita ut motiva, et causas sui (in quo cum ipso non est disputatio) sed etiam in executione omnia demerita, et rationem culpæ in nobis tollens, et sic decernens reprobationem antecederet, quod tollat in executione libertatem? Solum quia Calvinus posuit illud decretum antecederet movens, et Thomistæ ponunt etiam antecederet se habere ad nostram voluntatem, ex hac solum generali ratione, seu nomine antecedentiæ volunt isti auctores errorem Calvini esse sententiam Thomistarum; cum isti po-

nant decretum antecedens, causans, et fovens libertatem, dansque excitantem gratiam, et non solum pure moventem; ille ponat decretum antecedens ita pure movens, quod tollat indifferentiam, et excitationem, et libertatem. Multiplex potest esse antecedentia libertatis, non una; antecedit causa libertatem servans, et causans, antecedit et destruens. Ergo qui ponit antecedentiam causativam, ponit destructivam, ut Calvinus? Hoc fundamentum habet libido gravandi sententiam Thomistarum.

ARTICULUS II.

Utrum ex parte reprobi detur causa reprobationis?

I. Supponendum est primo, tamquam certum, quod si reprobatio inadæquate accipiat pro actu justitiæ punitivæ, et ipsa exclusio a regno pro pœna in executione inflictæ, necessario debet assignari causa reprobationis ex parte reprobi, scilicet demeritum, et culpa propter quam damnatur. Cujus rationem recte assignat S. Thomas ad Annibaldum, dist. XLI, quæstione unica, art. III: « Quia voluntas damnationis respicit rationem voliti ex parte damnati, cum damnatio ex debito inferatur. » Ergo necessario supponit culpam, seu demeritum ex parte hominis, quia debitum quod respicitur a justitia condemnante, et puniente solum est debitum culpæ, seu demeritum. Et ita super caput IX ad Rom. lect. II, dicit quod: « Præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pœnæ. » Et Augustinus III contra Julianum, c. XVIII: « Potest, inquit, Deus aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non po-

test sine meritis damnare, quia justus est. »

II. Supponendum est secundo nos non agere in præsentī de causis, aut motivis, quæ in negotio reprobationis se tenent ex parte Dei, sed solum de motivo, seu ratione ex parte hominis: nam de causis ex parte Dei nulla est controversia: constat enim ipsum esse unicam causam efficientem prædestinationis, et reprobationis: ipse est enim qui Jacob dilexit, et Esau odio habuit; ipse qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei; ipse qui regnum, et gehennam paravit. Constat etiam finalem causam ex parte Dei esse ipsius gloriæ ostensionem, sive per misericordiam in vasis misericordiæ, sive per justitiam in vasis iræ, quia, ut ait Apostolus Rom. ix: *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, etc.* Sola ergo est difficultas de causa non finali, nec efficienti, sed demeritoria aut dispositiva ex parte nostri, quæ etiam motiva dici solet, an Deus reprobet aliquem, præsupponendo in eo causam demeritoriam, qua dignus sit reprobari.

III. Reducitur ergo difficultas ad reprobationem, non ut est actus puniendi tantum, et damnandi in pœnam, sed ut est denegatio alicujus beneficii indebiti, et exclusio ab illo, an supponat in reprobo qui excluditur, aliquam causam, ita ut procedat a Deo etiam in ratione denegati beneficii secundum formam judicii supponentis indignitatem, et demeritum. Est autem duplex beneficium a quo fit rejectio, scilicet gratia, tum habitualis, quæ excluditur per peccatum, tum actualis quæ denegatur a Deo, cum quis permittitur peccare, et est gloria, a qua fit rejectio tum negativa, cum

quis non eligitur aliis electis, tum contraria, cum quis privatur illa in pœnam, et per modum condemnationis. Similiter est duplex status reprobationis: quidam qui modo de facto contigit in hominibus, quorum reprobatio fuit facta post permissum peccatum originale in Adamo, et in cæteris ejus posteris qui contraxerunt illud. Et hoc ideo quia reprobatio non fit nisi post prædestinationem: rejectio enim sequitur electionem, non antecedit. Electio autem, et prædestinatio hominum facta est per Christum ut redemptorem, et per media redemptiva, quæ a miseria, et a massa perditionis eripuit electos; et sic supposuit peccatum, etiam in posteris Adæ: ergo a fortiori id supposuit reprobatio. Alius status est reprobationis, quæ non supposuit peccatum originale, ut in Angelis.

Et difficultas modo est in duobus.

Primum, an reprobatio sumpta pro efficaci exclusionē a gloria, et non solum a gratia petat ex natura sua fieri ex præsuppositis demeritis, et indignitate subjecti; an vero ante omnem malam dispositionem, et indignitatem prævisam, detur in Deo; an vero incipiat reprobatio in Deo a rejectione a gratia, et deinde procedat ad rejectionem, seu reprobationem a gloria, supposito peccato, et amissione gratiæ, quæ est indignitas subjecti.

Secundum est, an saltem ut de facto in hominibus reprobatio facta est, supponat causas, et demeritum, scilicet ipsum peccatum originale, sive pro excludendo a gloria, sive a gratia. Et idem erit in eo cui jam est remissum peccatum, sive originale, sive actuale; an ut iterum permittatur peccatum, quod est quædam rejectio, et reprobatio a gratia operetur tamquam motivum aliquod peccatum, sive ipsius hominis, sive

ipsius Adam, virtute cujus non solum tamquam beneficium indebitum Deus illam gratiam deneget, sed etiam justo iudicio derelinquat, et veluti in pœnam alicujus peccati.

IV. In hoc ergo puncto est varietas sententiarum, et major varietas circa secundum punctum quam circa primum. Igitur circa primum duplex est principalis sententia juxta ea quæ retulimus præcedenti articulo Nam qui censent exclusionem a gloria ita esse de secundaria intentione Dei, ut solum detur in pœnam, et supponendo indignitatem subjecti, quia non docet divinam bonitatem primo, et per se velle exclusionem æternam alicujus a fine ultimo, censent quod talis exclusio, nec per modum punitionis, et damnationis, sicut jam dictum est, nec per modum simplicis denegationis beneficii indebiti datur in Deo ante prævisa demerita, præsertim cum ejus executio de facto non fiat nisi per modum punitionis, et vindictivæ justitiæ. Ad quid ergo Deus denegat per modum beneficii indebiti, quod non nisi per modum supplicii irrogandum est? Quod vero Deus intendat justitiam exercere, et ad hoc ut justitiæ detur materia puniendi, permittat mala, omnino indecens, et indignum videtur divina bonitate. Non negat hæc sententia Deum potuisse hominibus vel Angelis denegare suam gloriam relinquendo omnes vel aliquos in puris naturalibus, et tunc non est dubium quod per modum simplicis negationis hujus indebiti beneficii excluderentur illi a regno cœlorum, non tamen per modum reprobationis. Cæterum modo pro isto statu, in quo nullus excluditur a regno cœlorum, nisi per modum damni, quia omnibus proposita est gloria ut finis assequibilis, et media ad ipsum necessaria sunt illis volita, non habet locum exclusio a regno, ut ne-

gatio simplex indebiti beneficii, sed ut damnificativa et damnativa hominum, quia illis mediis usi non sunt; et sic semper est de secundaria intentione Dei, et supponit demerita prævisa.

Tenent hanc sententiam, qui in articulo præcedenti allegati sunt pro ea sententia, quæ docet reprobationem solum importare voluntatem damnativam. Videri possunt plures pro ea sententia apud Villegas contr. xvi, cap. iii; Corneso, in hanc quæstionem xxiii, disput. ii de causa reprobationis; Alarcon tract. iv, disp. v, cap. i et iii.

V. Alia vero sententia tenet, posse dari exclusionem a gloria, et non solum a gratia ante prævisa demerita, tamquam motiva hujus exclusionis, quæ exclusio in ordine intentionis comitantur electionem ad gloriam ante prævisa merita ut motiva eligendi, et dicitur tunc negari gloriam tamquam beneficium indebitum, et non per modum pœnæ, non quia illa ratio beneficii indebiti sit titulus, quo in re, et in exercitio denegabitur gloria sed quia beneficium esse indebitum est conditio, ut possit ex ostensione justitiæ in his subjectis intendi exclusio gloriæ, seu non eligi ad gloriam. Et licet hæc negativa exclusio non sit positiva reprobatio, si ly positiva sumatur pro damnativa, est tamen positiva, si sumatur pro providentia disponente de his qui decidunt a fine ultimo, et incipit a voluntate non eligente illos ad gloriam de facto, et efficaciter: hoc enim ad providentiam specialem reprobativam pertinet, seu ad principium talis providentiæ, quæ sumitur a fine excluso. Tenent hanc sententiam plures Thomistæ, quos citavimus præcedenti articulo et multi etiam videri possunt apud m. Gonzalez hic disp. lxxvii, sect. iv, et cursus Carmelitanus tract. v de prædestina-

tione, disp. VIII, dub. I, assertione II et dub. II, conclusione unica, num. LI.

VI. Circa secundum punctum celebris sententia fuit, peccatum originale fuisse causam reprobationis in hominibus, non solum considerando reprobationem ordine intentionis, ut sequitur ad electionem quorundam ad gloriam, sed etiam in ordine executionis, quia ipsæ permissiones cadendi in peccata, etiam illa quæ est primus defectus reprobationis propter peccatum originale fiunt, et causam habent in ipso reprobo. Quæ sententia ex Augustino visa est aliquibus derivari, eique attributa est qui frequenter docet reprobationem fieri justo iudicio relinquendo reprobos in massa perditionis, sicut electionem, et prædestinationem ex Dei misericordia. Et sic totum negotium reprobationis in hominibus tam ex parte intentionis et finis, quam ex parte executionis, et effectuum damnativa erit, et punitiva juxta hanc sententiam, quia est in pœnam peccati præcedentis, et ante ipsam reprobationem permissi, scilicet peccati originalis.

VII. Cæterum habet hæc sententia contra se duo valde difficilia quæ vix componi possunt.

Primum, quia etsi peccatum originale secundum se sumptum sit sufficiens causa reprobationis absolutæ, tamen respectu reprobationis comparativæ, secundum quod unus præ alio reprobat, et iste præ illo eligitur, non potest originale peccatum esse sufficiens causa, quia est æquale in omnibus, et sic non præstat fundamentum illius inæqualis discretionis.

Secundum, quia peccatum originale in multis remittitur, qui tamen postea damnantur, et excluduntur a regno: ergo talis exclusio non potest fieri in virtute alicujus

peccati originalis, quia si supponitur remissum, non potest operari ad rejectionem a gloria in pœnam sui, et in vi demeriti.

VIII. Propter hoc conati sunt diversis viis auctores aliqui hanc sententiam moderari. Et aliqui dixerunt peccatum originale non esse universaliter causam reprobationis, quia in his quibus remissum est, causa reprobationis esse non potest, sed tunc peccatum actuale erit causa reprobationis, in his autem in quibus remissum non est, ipsum originale erit causa reprobationis, vel solum ut in parvulis, vel simul cum actuali, ut in adultis, qui cum originali decedunt. Ita attribuit ipsi Soto super caput. IX ad Rom. Bagniez I par. qu. XXIII, art. V, dubio ultimo. Alii dicunt peccatum originale non posse esse causam comparativæ reprobationis unius præ alio, quia in illo peccato omnes sunt æquales, bene tamen ipsius reprobationis absolutæ, id est, secundum se consideratæ. Vel saltem hoc explicant de causa sufficienti reprobandi, et derelinquendi in massa perditionis: hujus enim sufficiens causa fuit peccatum originale, quamvis aliqui dicant de facto Deum non fuisse usum illa, nisi respectu eorum, quibus peccatum originale non est remissum, alii vero, etiam respectu eorum quibus remissum est, dicunt esse causam reprobationis; quam sententiam cum his declarationibus supresso nomine refert Gonzalez hic disp. LXXVII, sect. IV.

IX. Plurimum tamen in hoc persistunt quod peccatum originale etiamsi remissum sit, potest esse causa reprobationis, præsertim loquendo de reprobatione a gratia, seu de permissione peccati, et de carentia auxilii divini, quæ pertinent ad effectus reprobationis, et solum sunt causa reprobationis secundum exe-

cutionem. Et m. Bagnez loco citato refert quinque modos explicandi sententiam illam, quæ Augustino tribuitur, quod originale sit causa reprobationis, inter quos plures conantur explicare qua ratione peccatum originale etiam remissum in parvulis possit esse causa reprobationis, quos multi ex recentioribus secuti, vel imitati sunt, ut hanc sententiam de peccato originali etiam remisso defenderent, præsertim in his, quæ pertinent ad reprobationem, seu rejectionem a gratia, quæ est permissio peccati, et nos effectum reprobationis appellamus.

X. Et in primis p. Suarez lib. v de reprobatione, c. v, præter suam sententiam quæ distinguit de reprobatione negativa, et positiva, et negativæ dicit non dari causam ex parte nostra, bene tamen positivæ, ut præcedenti articulo retulimus, præter hoc inquam, existimat probabile esse peccatum originale in reprobis esse causam denegandi auxilium efficax; objicit autem numero decimo peccatum originale multis reprobis esse remissum, et sic saltem in illis non erit causa negandi gratiam; et respondet posse esse causam talis negationis, etiam originale dimissum, sicut est causa mortis, et aliarum pœnarum, quæ etiam justis infliguntur in vi talis peccati. Quam sententiam alius recentior auctor extendit, Ruiz disp. xiv de prædestinatione, sect. iv, et sequenti, affirmans ob peccatum originale proprium, quemlibet reprobari, et negari illi auxilium congruum ad perseverandum. Et objectioni de peccato originali jam remisso, respondet sectione sexta ob illud Deum voluisse ab æterno denegare perseverantiam, licet de facto voluerit remittere originale: de se enim peccatum illud merebatur perpetuo carere gloria, et perseverantia in

bono, potuitque Deus ob illud sic prævisum nolle dare perseverantiam, licet de facto remitteretur. Et ulterius urgenti argumento, an Deus homini jam justificato, et originali remisso denegat in pœnam illud auxilium, cum culpa sit jam remissa, respondet sect. vii, num. v et vii, et alibi sæpe, quod talis denegatio si fiat ante remissum peccatum, erit in pœnam illius: si post peccatum remissum, non habebit rationem pœnæ, sed effectus peccati, qui manet etiam in justificatis, sicut manet concupiscentia, et mors, et aliæ pœnalitates, quæ in renatis, et justificatis non sunt peccati pœnæ, sed pœnalitates, et effectus relictæ.

XI. Secundo, alii distinguunt de peccato originali, prout consideratur in primo parente, et vocatur ab aliquibus peccatum originans, seu quasi activum, et causans peccatum in parvulis, et de peccato originali in filiis Adæ jam contracto, et ipsis passive communicato. Hoc secundo modo consideratum peccatum originale, prout in parvulis, si semel sit remissum, dicunt non posse esse causam reprobationis, aut negationis gratiæ. Et idem dicunt de quocumque peccato actuali jam remisso, quod non potest esse causa motiva denegandi gratiam, et reprobandi illum cui remissum est, etiam peccatum ipsum Adæ quatenus personale fuit in ipso. At vero primo modo considerato peccato Adami, ut est peccatum capitis, quod est punibile in filiis tamquam in membris suis, dicunt esse rationem motivam, quare Deus reprobat aliquem a gratia congrua, seu permittit illum cadere in peccatum: omnia enim hæc sunt in pœnam peccati Adami. Ita ex Vasquez hic disp. xcv, c. iv et ex aliis docet Alarcon hic tract. iv, disp. v, c. iii, conclus. ii et iii. Imo Vasquez, capite sexto loquens de parvulis, quibus nul-

lum est provisum remedium, docet ipsos reprobari reprobatione exclusiva a gloria ex peccato primi parentis, ut ex parte Adami se tenet, quia contractio illius peccati, ut irremissibilis in isto ex illo peccato Adam derivatur: imo omnis contractio peccati originalis, seu denegatio gratiæ justificantis, ex intentione, et affectu puniendi peccatum Adami procedere videtur, ut docet Alarcon, ubi supra c. v, concl. 1.

XII. Denique, alii comminiscuntur quamdam pœnam debitam peccato originali, quasi dispositionem quamdam, propter quam permittitur aliquis cadere in peccatum, et non perseverare, quam pœnam, et dispositionem dicunt manere in reprobis, et non in prædestinatis, et propter illam dicunt reprobari, sed radicaliter propter peccatum originale, quod est causa, et radix talis dispositionis, seu pœnæ. Quem modum refert Bagnez ubi supra inter modos explicandi sententiam Augustini et est quartus inter illos. Ad quem modum reducitur illa sententia quam refert Gonzalez ubi supra, eorum qui dicebant Deum prævidisse in reprobis aliquam malam dispositionem, seu carentiam dispositionis bonæ, quam non præscivit prædestinatis, et propterea istos elegit, alios reliquit. Quam etiam sententiam refert p. Suarez lib. v de reprobatione, c. v, et tribuit Henrico, Gabrieli, et Ocham. Quod vero aliqui dixerunt non ipsum peccatum originale, sed effectus aliqui qui ex eo relinquuntur, et sunt vulnera naturæ, esse causam reprobationis, omnino insulsum est: hæc enim vulnera non sunt demerita, nec habent rationem culpæ, et præterea omnibus tam prædestinatis quam reprobis communes sunt.

XIII. De sententiis p. Suarez, et Vasquez jam diximus articulo præcedenti. Nam Vasquez omnino ne-

gat dari in Deo reprobationem efficacem exclusivam a gloria, quæ non supponat indignitatem ipsius reprobi, atque adeo habere causam motivam ex parte ipsius docet, scilicet peccatum in quo vita finitur; reprobationem vero, seu rejectionem a gratia, docet non habere causam in reprobo specialem pertinentem ad reprobationem, licet in nobis possit habere causam generalem ex peccato primi parentis in quo omnem bonam cogitationem amisimus; Suarez vero distinguit reprobationem negativam, et positivam, et illam priorem constituit in illa nolitioe dandi gloriam aliquibus, quando alios elegit, cujus negativæ reprobationis nullam dari causam ex parte reprobi docet, sed ad Dei reduci voluntatem. Positivam vero constituit in actu punitivo per æternam damnationem, et hujus docet dari causam in reprobo, non quidem solum peccatum originale, sed in his qui propter illud damnantur, peccatum originale ut non remissum, in aliis peccatum actuale finale. Ita habet lib. v de reprobatione, c. v et vi.

RESOLUTIO.

XIV. Dico primo: Loquendo de reprobatione absolute, et secundum se (qualis in Angelis executæ est) dicit in sui prima intentione, et voluntate exclusionem a gloria ante prævisa peccata tamquam causam motivam, sed solum habet pro motivo aliquid ex parte Dei, scilicet ejus gloriam in ostensione justitiæ, et ex parte creaturæ supponit seu connotat esse sibi indebitum beneficium. Et hæc reprobatio seu exclusio licet vocari possit negativa ex parte objecti, seu effectus, quem ponit in creatura, vere tamen ex parte Dei est actus positivus et ad posi-

tivam ejus providentiam spectat. Hæc conclusi oest sine dubio S. Thomæ in locis præcedenti articulo allegatis, et præcipue ponderari potest locus ille ex primo ad Annibaldum, dist. xli, quæstione unica, art. iii, ubi totam conclusionem manifeste docet: postquam enim in duobus argumentis, sed contra probaverat quod non datur in nobis causa reprobationis, quia nec datur prædestinationis, et quia voluntatis divinæ non est assignare causam, explicat totum hoc in corpore articuli hoc modo: « Respondeo dicendum, quod voluntati divinæ de salute hominum duplex voluntas opponi videtur: scilicet voluntas de contradictorio, secundum quod vult aliquem non salvare, et voluntas de contrario, secundum quod vult damnare aliquem. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salus gloriæ non sit debitum humanæ naturæ. Non enim requiritur ratio, quare non dem alicui, cui dare non debeo. Sed voluntas damnationis respicit rationem voliti in damnato, cum damnatio ex debito inferatur, quia finis damnationis est Dei justitia. Detrimentum autem damnationis ex parte nostra, non solum sunt opera mala hujus, vel illius, sed etiam naturæ infectio. Reprobatio ergo, quæ utramque prædictarum voluntatum includit, habet causam quasi finem, divinam justitiam, habet vero quasi rationem voliti, non de necessitate præscientiam operationum, sed ad hoc sufficit præscientia imperfectionis naturæ. Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt quod reprobatio habeat pro ratione voliti præscientiam operationum, vel cujuscumque ex quo juste damnatio sequatur. Secundæ vero concludunt quod opera præcisa non sint causa reprobationis principalis, sed magis

divina justitia, quæ est quasi finis, et concernit debitum ex parte damnandi. » Hæc D. Thomas. Ubi intelligentia mentis ejus in hac difficultate de causa reprobationis habetur ex illa distinctione duplicis voluntatis circa salutem hominum, alteram per modum contradictorii, scilicet non velle salutem seu non applicare causas salutis huic personæ, applicando aliis, alteram per modum contrarii, scilicet volendo istum punire, et damnare propter illa in quæ incurrit semel derelictus a Deo. Et prima voluntas est ex sola voluntate divina ante omne motivum ex parte creaturæ. Secunda autem voluntas supponit aliquid ex parte creaturæ, scilicet rationem meriti, vel demeriti. Atque ita voluntas divina semper incipit a gratuitis, vel negatione gratuitorum, et potest inde terminari in ea quæ sunt justitiæ, imo Deus nunquam utitur forma justitiæ, nisi supponendo tamquam fundamentum aliquid gratuito collatum, ut recte observat S. Thomas supra qu. xxi, art. xiv. Et prior illa voluntas dicitur etiam reprobatio a D. Thoma, quia versatur circa exclusionem ab ultimo fine, quia vult aliquem non salvare. Et est efficax, quia in re sortitur effectum: revera enim quando de facto quosdam eligit ad gloriam, denegare aliis est denegatio efficax. Et est positiva, non positiva punitiva, sed positiva exclusiva a gratuito beneficio ex parte finis, quatenus non applicat Deus voluntatem, nec apponit cor suum erga illos, quod D. Thomas explicat dicendo quod vult non salvare, et ly velle positivum est, et inde originatur providentia circa deficientes a fine ultimo, quam dari fatetur D. Thomas hic artic. iii et iii contra gentil. capite ultimo. Quomodo autem exclusio ista tunc intelligatur, statim explicabimus.

XV. Eamdem doctrinam late tra-

dit s. doctor in hac quæstione artic. v ad III, ubi totam rationem prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum reducit ad ipsam divinam bonitatem, quam Deus per misericordiam voluit repræsentare in prædestinatis, et per justitiam in reprobis. « Et hæc, inquit, est causa quare quosdam eligit, quosdam reprobatur, » eamque dicit assignari ab Apostolo Roman. ix, dicente: « Volens Deus ostendere iram, id est, vindictam justitiæ, sustinuit, id est, permisit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam. » Et hoc ibi late ostendit, ita ut dubitari non possit esse sententiam D. Thomæ quod reprobatio, non ut punitio, sed ut denegatio electionis opposita electioni prædestinatorum, et ut tenet se ex parte intentionis circa finem denegando illum, seu non applicando se ad inducendum in illum, non habet rationem ex parte demeritorum reprobi, sed ex sola voluntate divina volente ostendere suam justitiam in his, sicut misericordiam in illis.

XVI. Eadem mens D. Thomæ elicitur ex traditis ab ipso in hac quæstione, art. III, ubi in corpore articuli reprobationem docet esse partem providentiæ, respectu illorum qui a fine vitæ æternæ deficiunt, et solutione ad primum docet, quod in quantum non vult aliquibus vitam æternam, dicitur eos habere odio, vel reprobare; quæ utique reprobatio non est sola exclusio a gratia, sed est exclusio ab ipsa vita æterna, ut est finis ultimus, gratia vero non est finis ultimus. Rursus de ista reprobatione dicit, quod includit voluntatem permittendi cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam. Quæ voluntates sunt effectus talis reprobationis, quia ut se explicat solutione ad secundum: « Reprobatio non

est causa ejus quod est in præsentī, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis a Deo; est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ, sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus, qui reprobatur, et a gratia deseritur: » ergo secundum D. Thomam reprobatio antecedit permissionem seu derelictionem gratiæ, quod utique fit in hac vita, licet non sit causa ejus quod inde sequitur ex libero arbitrio, scilicet culpæ: ergo antequam consideretur culpa in libero arbitrio, datur reprobatio ex parte Dei, scilicet illa quæ est causa derelictionis, et desertionis gratiæ, quæ utique nondum est reprobatio punitiva, sed negatio rei gratuitæ, seu quædam voluntatis divinæ separatio, et aversio non apponendi cor, nec procedendi ad eligendum istos cum aliis, ut mox ex Cajetano declarabimus.

XVII. Licet loca ista D. Thomæ adeo sint expressa, respondent tamen aliqui non urgere loquendo de istis duobus ultimis locis. Et occurrunt primo loco ex articulo quinto hujus quæstionis ad tertium, quod loquitur D. Thomas de hominibus ut de facto sunt maculati peccato originali, quorum aliquos prædestinat ex pura misericordia, alios reprobatur, seu damnatur ex justitia propter peccatum originale, non ex sola sua voluntate excludit a gloria, licet inscrutabile sit judicium Dei, cur ex eadem massa perditionis istum prædestinet, alium reprobet. Secundo loco ex articulo tertio ejusdem quæstionis occurrunt, quod reprobatio negativa præsupponit aliquod peccatum, et cum D. Thomas dicit quod includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et non intelligit in primam culpam, seu primam permissionem, seu ulteriorem, et inferendi damnationis pœnam pro culpa, hoc est negat Deus auxilium congruum in pœnam pec-

cati præcedentis, et potest esse ex affectu puniendi pœna æterna illud prius peccatum, non affectu efficaci, sed inefficaci. Sic glossant hi respondentes.

XVIII. Cæterum extra mentem D. Thomæ vagantur reponsiones istæ, et curte, atque constrictæ tam amplam doctrinam complectuntur. Do primæ solutioni, quod loquatur in illo loco D. Thomas de hominibus descendentibus ab Adam, sed nullatenus quadrat ejus doctrinæ ita generaliter traditæ de omni reprobatione hominum, quod velit omnem reprobationem eorum esse ex justitia propter peccatum originale, quod reprobatio supponit, cum in multis peccatum originale remissum sit, et non possit tale peccatum esse motivum, et ratio reprobationis negativæ excludendi a gloria, vel etiam denegandi gratiam ut peccet peccato actuali, nisi velimus mentem D. Thomæ in illam absurditatem, et cæcitatem conjicere, ut velit peccatum remissum, esse rationem alicujus damnationis, et punitionis æternæ, quæ solum propter peccatum non remissum inferitur, quo nihil absurdius dici potest, nec a mente D. Thomæ extorrius. Unde ipse in illo loco, nec leviter insinuat quod propter peccatum originale quosdam reprobat, seu non eligit, sed totum oppositum, cum dicit loquens de reprobatione comparativa : « Sed quare hos elegit, illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit super Joannem: Quare istum trahat, illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » Si ergo dicit non habere rationem, nisi divinam voluntatem, et exceptio firmat regulam in contrarium, nonne est contra mentem D. Thomæ? Assignata iam rationem præter divinam voluntatem, scilicet peccatum originale loquendo de ho-

minibus descendentibus ex Adam.

XIX. Secunda autem solutio est omnino inepta; tum ex comparatione D. Thomæ inter prædestinationem, et reprobationem: dicit enim quod: « Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi culpam, et inferendi damnationis pœnam. » Si ergo ly permittendi culpam, glossatur non de omni culpa, etiam prima, sed de ulteriori ad primam, pari modo glossari potest quod prædestinatio non includit voluntatem dandi primam gratiam, sed sequentem, quod est omnino absurdum. Non est autem major ratio quod illa glossa applicetur reprobationi, quam prædestinationi. Quod enim postea dicit D. Thomas ad secundum quod: « Reprobatio non est causa culpæ, prædestinatio autem est causa gratiæ, » nihil obstat, quia nullius culpæ nec primæ, nec posterioris Deus est causa, derelictionis autem, seu permissionis Deum esse causam, ibi expresse dicit S. Thomas, sed loquitur de omni derelictione sine restrictione, sicut de omni gratia pro prædestinatione. Tum secundo est falsa ista solutio, quia D. Thomas tradit doctrinam generalem de omni reprobatione; contingit autem sæpe quod propter primum, et unicum peccatum quis damnatur, aut propter solum originale, ut parvuli, aut post remissum originale, propter primum peccatum actuale, ut aliqui adulti, aut simpliciter propter primum peccatum, ut Angeli. In his ergo quomodo salvatur doctrina D. Thomæ, quod reprobatio includit voluntatem permittendi cadere in culpam, si id glossatur non de prima, sed de ulteriori culpa? Et tamen aliqui reprobantur non propter ulteriorem culpam, sed propter primam.

XX. Fundamentum hujus conclu-

sionis non potest non esse immobile apud Thomistas, et eos qui sentiunt electionem ad gloriam dari in Deo ante electionem ad gratiam, quam supra disputatione octava late confirmavimus: sicut e contra, qui sentiunt præcedere electionem ad gratiam ante electionem ad gloriam consequenter debent dicere, quod reprobatio exclusiva a gloria sequatur semper post exclusionem, seu denegationem gratiæ; atque adeo post peccatum prævisum. Illam ergo sententiam de præcedentia electionis ad gloriam in ordine intentionis supra firmavimus. Ex illa vero sequi per necessariam consequentiam, quod etiam reprobatio exclusiva a gloria præcedat permissionem, et prævisionem peccati, manifestissimum est. Nam Deus quando in ordine intentionis eligit ad gloriam efficaciter, solum aliquos eligit determinate, non omnes ex tota massa hominum, aut ex tota multitudine Angelorum: ergo oportet quod in illa electione efficaci inclusiva aliquorum, et non omnium, sit etiam efficax separatio, seu aversio voluntatis divinæ ab aliis. Patet consequentia, quia illa electio efficax non est absoluta, sed comparativa, scilicet unius præ alio, et relinquendo aliquos: ergo voluntas divina non se applicat ad illos in ratione volendi eis vitam æternam, atque adeo efficaciter illos relinquit, quia de facto non eligit, nondum quidem puniendo, et damnando, sed non applicando illis suam voluntatem ad dandum ea per quæ possint evadere damnationem, ut recte Cajetanus observat in hac quæstione, art. v, §. Circa hanc partem, et in calce articuli. Hæc autem voluntas est reprobativa, quia est exclusiva a gloria, seu potius non applicativa voluntatis divinæ ad dandum eis, et eligendum ad gloriam, ad quam eligit alios. Et hæc volun-

tas antecedit peccata, ut motivum, et ut rationem illius exclusionis, quia antecedit exclusionem a gratia, seu permissionem peccati, quæ est negatio gratiæ. Quod in Angelis manifestum est, cum nullum in eis præcesserit peccatum, sed gratia in omnibus: præcessit autem quorundam electio. Peccatum vero futurum non poterat operari ut prævisum, quia hoc ipsum ex permissione dependebat, et permissio ex aversione, et separatione voluntatis futura. Ex quo ergo motivo erat illa separatio post quorundam electionem? Homines vero qui in peccatis concipiuntur, non ita ita apparet quomodo in eis non præcesserit peccatum, ut dans motivum illi reprobationi. Sed quia fuit æquale in omnibus, et in multis remissum est de facto, qui tamen reprobatii sunt, videtur Deum non fuisse usum hoc motivo ad reprobandum unum præ alio, licet illo uti ut potuerit si vellet, de quo sequenti conclusione. Est etiam hæc voluntas efficax, et positiva, quia efficaciter Deus eligit hos determinate præ aliis, et apponit erga illos cor suum in dando gloriam: ergo efficaciter, id est, de facto, relinquit alios, et separat seu avertit ab illis cor, unde sequitur quod postea etiam avertat in deneganda gratia, ut statim dicemus. Nec potest dici, quod Deus eligit efficaciter istos, sed circa alios suspendit rejectionem quousque videat peccatum; et sic pro tunc nec eligit, nec rejicit. Hoc, inquam, dici non potest, quia facta electione eorum qui sunt ad vitam, reliqui non manent eligibiles, quia si eligi deberent, utique cum aliis electis includerentur, quia electorum omnium una est electio in Christo; ergo non manet suspensum ita ut adhuc eligi possint. Si autem eligi non possunt, utique rejecti manent. Tam efficax ergo est ista aver-

sio seu rejectio, sicut illa electio, utraque enim de facto fit, et in re effectum habet. Est denique positiva, quia ex parte voluntatis divinæ non se habet mere suspensive circa illos, sed determinate non vult illos eligere sicut creaturas possibles determinate non vult producere. Nec solum se habet circa illos, sicut si relinquerentur in puris naturalibus, quia supponuntur omnes elevati ad finem supernaturalem, et voluntate antecedenti inefficaci vult Deus illos omnes salvare, et proponit finem ac media ad id sufficientia, multisque ea procurat, etiam specialissima, sicut Judæ dedit apostolatam, Lucifero maximam gratiam inter Angelos, et tamen eos reprobat: ergo non se habet illa aversio divinæ voluntatis, et illud non apponere cor, sicut si relinqueret homines illos in puris naturalibus, sed sicut si elevatos, et ordinatos ad gloriam non curet eligere quando alios efficaciter eligit. Et exinde incipit providentia divina circa deficientes ab illo fine, quæ ex tali divinæ voluntatis separatione, et non appositione cordis circa electionem ad gloriam descendit ad non apponendum cor, ut det illis gratiam, vel si dat, non det perseverantiam, unde sibi relictii peccant, et super peccatum cadit justitia punitiva, in qua terminatur reprobatio puniendo, quæ incæpit a gratuitis, non applicando voluntatem circa beneficium illud indebitum. Et sic reprobatio terminative est punitio, et fit secundum justitiam, reprobatio initiative est circa gratuita, non apponendo cor, nec applicando voluntatem in eligendis istis, quando alios solum eligit, et istos relinquit. Unde non contrariantur voluntas denegandi gloriam ut beneficium indebitum in ordine intentionis et finis, et voluntas privandi illa propter peccatum, et in vi damnationis in executione;

quia prior illa voluntas non respicit indignitatem personæ rejiciendæ, sed meram et solam voluntatem dantis, quæ ob sui libertatem applicat suam voluntatem ad dandum beneficium indebitum, vel denegandum, quia non tenetur applicare omnibus voluntatem suam æqualiter, non propter peccata, aut demerita personarum, sed propter suam libertatem et fines quod sibi proponit. Voluntas autem posterior non respicit applicationem, vel separationem suæ voluntatis erga istos vel illos, sed respicit id quod ipsi commiserunt ex suo libero arbitrio deserto a gratia, scilicet peccatum, et super illud cadit voluntas puniens, et privans regno in executione.

XXI. Dices: Esto Deus negative se habeat circa electionem aliquorum ad gloriam, quando alios eligit comparative ad istos, et quoad negandam illis gloriæ electionem sit illa separatio divinæ voluntatis efficax, id est, de facto non eligens: tamen ex hoc non sequitur, quod sit efficax ut ex hoc fine non eligendi sequatur infallibiliter voluntas permittendi peccatum, et denegandi gratiam: hoc enim esset Deum ita crude se gerere erga illos miseros, quos non eligit, ut velit se obligare, empenare, ad hoc ut labantur in peccatum, ut voluntas sua reprobativa impleatur, quod certe valde abhorret a pietate divina, quam ita mirifice nobis prædicat Scriptura. Sufficit ergo voluntas, seu affectus inefficax, et antecedens puniendi eos qui non reliquerint peccata sua, ut exinde sequatur illa permissio, non vero ex illa efficaci rejectione, et reprobatione a gloria.

Respondetur illa rejectione negativa a gloria sequi infallibiliter Deum non curare de procurandis mediis efficacibus ad consecutionem gloriæ, etsi multa sufficientia non negent: illa enim voluntas non eligent;

di istos ad gloriam radicaliter est voluntas non eligendi ad media efficaciam, sed deserendi illos, etiam in gratia, sicut deserit in eligendo ad gloriam, cum gratia perseverans sit infallibiliter connexa cum gloria. Repugnat ergo quod detur rejectio a gloria efficax non eligendo aliquos ad illam, et non detur efficax rejectio e gratia efficaci, et perseveranti, cum illa sit virtualis rejectio istius, sicut qui efficaciter non vult ignem, efficaciter in vi hujus non vult calorem ut octo, et qui non vult hominem, non vult risibile. Et ideo recte dixit S. Thomas reprobationem esse causam derelictionis Dei, et includere voluntatem permittendi cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam. Neque ex hoc Deus se obligat ad hoc ut labantur in peccata, sed solum se obligat ad negandum gratiam efficacem, quia hoc virtualiter, et radicaliter continetur in priori rejectione, peccatum autem provenit ex libero arbitrio ejus qui deseritur a gratia, et reprobatur, ideoque, ut advertit D. Thomas in hoc articulo III ad II, dicitur perditio esse ex nobis, et non ex Deo. Neque sufficit ad hoc illa simplex voluntas, et quasi conditionata puniendi eos qui non deseruerint peccata: hæc enim voluntas est communis, etiam pro prædestinatis, sicut e contra voluntas salvandi omnes conditionate, si per ipsos non steterit, est communis etiam reprobis; et sic ex illa non sequitur negatio efficaci gratiæ magis in his, quam in illis: inefficax enim voluntas finis, ut sæpe supra diximus, infœcunda est, nec parit quidquam circa media. Et præterea si Deus efficaciter eligit istos determinate præ aliis, non stat ineffaciter solum se habere circa alios quos non eligit, cum de facto, et efficaciter relinquat illos, non suspendat, et differat, ut supra ostensum est,

cum omnes electi simul eligantur.

XXII. Præter fundamentum hoc quod est apud nos convincens, cum per necessariam consequentiam deducatur ex sententia a nobis admissa, et probata supra de electione ad gloriam ante prævisa merita, hoc ipsum fundatur in ipso connaturali ordine providentiæ divinæ circa res gratuitas, et beneficia indebita, et supernaturalia, quæ semper incipiunt a fine vel collato, vel denegato, imo, ut supra dicebamus ex D. Thoma quæst. XI, artic. IV, omne quod ex justitia retribuitur a Deo, supponit, et fundatur in aliquo gratuito, unde incipit. Fundatur deinde in eo quod peccatum ut irremissibile, quod est peccatum finale, debet esse effectus reprobationis, non ejus causa, et motivum; constat autem quod reprobatio si aliquod peccatum debet habere pro motivo, debet esse peccatum non remittendum: nam quod remissum remittendum est, non est sufficiens motivum pro reprobatione punitiva, et exclusiva ab æterna gloria. Fundatur denique in locutione ipsa Scripturæ, quæ hoc ipsum significat ad Rom. IX.

XXIII. Primum horum explicatum est in præcedenti articulo, explicando rationem quare reprobatio non sumitur solum pro actu justitiæ punitivo, sed etiam pro exclusionem negatивa efficaci a gloria, cujus effectus sit permissio peccati. Nam constat quod connaturalis modus providentiæ, quæ versatur circa media supponit voluntatem de fine ordine intentionis efficacem, quia inefficax voluntas non habet connexionem per se cum electione mediorum, et effectu subsecuto, sed si sequitur, erit per accidens, et non ex intentione: ergo si est providentia circa bonum indebitum, et gratuitum, non petit de se illa providentia quod talis voluntas volendi illum finem sit pro

omnibus ut efficaciter, et absolute consequendum, licet inefficaciter, et sub quadam conditione aut abstractione consideratus possit esse volitus pro omnibus : ergo de se, et ex ipsa natura talis providentiæ de re gratuita proponenda ad consequendum, stat quod pro aliquibus talis finis eligatur, ut assequendus, pro aliis non, et respectu istorum sit reprobatio, seu exclusio a fine ordine intentionis, id est, non intendere hunc finem pro istis, nec apponere cor, ut pro isto fine eligantur. Nec potest dici quod prædestinatio, et reprobatio non sint circa gratuita, quia ut merces proponitur gloria; et sic ex debito, et a fortiori supplicium. Dicimus enim quod prædestinatio, et reprobatio dicuntur a D. Thoma pertinere ad gratuita in articulo quinto hujus quæstione ad tertium, quia versantur circa supernaturalia, quæ sunt indubitata naturæ, licet gloria se habeat ut merces, non respectu gratiæ, et respectu operum, quæ fiunt ex gratia. Unde ordinare naturam ad talem finem qui ipsam excedit, et dare gratiam seu principium pro quo talis natura proportionetur, et reddat sibi debitum talem finem, gratuitum beneficium Dei est; et sic providentia ejus etiam aliquos non admittit ad talem finem, sed permittit deficere : quia rem ita indubitam non omnibus dare vult. Unde sicut talis providentia debet incipere a voluntate intentionis admittente aliquos ad talem finem, ita e converso reprobativa providentia incipit a voluntate non apponente cor, nec eligente tales homines circa illum finem. Et de hoc nulla alia ratio debet assignari, quam simplex Dei voluntas, non motivum ex parte creaturæ : sicut enim quod Deus ex innumerabilibus creaturis possibilibus et infinitis mundis, has solum creaturas elegerit ut in esse produ-

ceret, reliquas sub non esse reliquit, nec apposuit erga eas cor suum, non ob aliam rationem quam ob liberriam voluntatem suam in dando, vel denegando esse : ita non est querenda alia ratio quam voluntas divina in apponendo cor ad dandum, vel denegandum esse gloriæ, et gratiæ.

XXIV. Secundum vero explicatur ex hoc, quia permissio peccati ut non remittendi, seu peccati finalis, debet esse effectus alicujus providentiæ in Deo ; non providentiæ generalis solum, non providentiæ prædestinantis ad regnum : ergo providentiæ reprobantis. Patet consequentia, quia non dantur plures providentiæ nisi vel generalis, quæ communis est reprobis, et prædestinatis, sive in genere naturæ, vel specialis, quæ versatur circa eos qui de facto salvantur, vel circa eos qui de facto excidunt a salute. Major etiam manifesta est, quia si omnis permissio peccati est ex providentia Dei, quia non sit talis permissio, nisi Deo sciente, et volente, et propter aliquem finem sic disponente, quanto magis peccatum finale quod nunquam remittendum est ex Dei dispositione, et ordinatione permittetur? Minor vero probatur : Non est illa permissio effectus providentiæ generalis, quia hæc providentia est communis reprobis, et prædestinatis, et sic solum respicit effectus qui possunt illis esse communes : permissio autem peccati irremissibilis non potest inveniri in prædestinatis, quia si invenitur, damnarentur : ergo est solum reproborum ; et sic non est effectus communis : ergo nec causatur a providentia communi. Nec est effectus prædestinationis, cum sit effectus oppositus perseverantiæ finali, et consequenter est oppositus fini prædestinationis, quia habet infallibilem connectionem cum damnatione. Nec potest

dici quod est effectus prædestinationis, in quantum cedit in maiorem gloriam prædestinati, quod permittantur aliqui sic peccare, a quibus laqueis ipsi liberantur. Contra enim est, tum quia hoc modo etiam ipsa damnatio pœnæ æternæ dicetur esse effectus prædestinationis, quia ab ea liberantur iusti, et cedit in gloriam eorum: *Lætabitur enim iustus, cum viderit vindictam, et manus suas lavabit in sanguine peccatoris.* Si ergo non obstante illatio æternæ pœnæ est effectus reprobationis, etiam in sententia opposita, utique etiam permissio æternæ culpæ, seu peccati nunquam remittendi, erit effectus reprobationis. Tum quia si illa permissio est effectus tam specialis providentiæ, qualis est prædestinatio, ut ipsis cedat in gloriam, cur non erit effectus specialis providentiæ reprobativæ, ut cedat in gloriam Dei in ostensione suæ iustitiæ? Si autem semel habemus quod permissio finalis peccati est effectus reprobationis: ergo supponitur reprobatio ante talem permissionem et ante tale peccatum finale: ergo datur exclusio a gloria ante peccatum finale: ergo et ante omne aliud demeritum, quia nulla culpa potest esse sufficiens motivum excludendi a gloria, et damnandi in æternum, nisi culpa finalis, et irremissibilis, non remissa vel remittenda.

XXV. Tertium denique sumitur ex ipso contextu capitis ix ad Romanos, ubi Apostolus intendit ostendere quod negotium prædestinationis, et consecutio hæreditatis divinæ est ex pura Dei misericordia, et ex ejus voluntate eligentis hos, et relinquentis illos, non ex aliquo præsupposito ex parte nostra. Et hoc inducit tres consequentias.

Primam, ab exemplo duorum geminorum Jacob et Esau: *Qui cum nondum nati essent, nec aliquid boni*

vel mali fecissent, non ex operibus, sed ex vocante (id est, consulentis vocationem præveniente, et ei respondente) *dictum est quod major serviet minori, et quod unum dilexit, alterum odio habuit.* Quod dictum ex Genesi, et Malachia Apostolus affert, ubi licet secundum corticem litteræ Scriptura loquatur de aliquo temporali pertinente ad hæreditatem utriusque fratris, tamen Apostolus utitur illo testimonio tamquam altiori principio, ut inferat non esse in Deo iniquitatem si ex voluntate sua unus misereatur, et non alterius, etiam in ordine ad hæreditatem spiritualem quæ est in Christo, de qua ibi Apostolus principaliter intendebat. Et sic cum non sit iniquitas apud Deum, si d miseretur cui vult, ut Moysi dixit, infert Apostolus quod non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Quæ consequentia non solum tenet in his quæ pertinent ad temporalem hæreditatem Esau, et Jacob, sed quæ pertinent universaliter ad providentiam Dei, et specialiter circa negotium prædestinationis, et reprobationis. Optime autem Apostolus hunc latentem et spiritualem sensum ex illis verbis eduxit, quia dicitur, ibi: *Esau odio habui*: autem non habet odio aliquem, nisi propter peccatum: nihil enim odit eorum quæ fecit. Nec dicitur odio habere, quia repellit ab hæreditate temporali, aut dat minora bona alicui, alias diceretur lunam aut stellas odisse, quia dat eis minorem lucem, quam soli, ut argumentatur Augustinus lib. i ad Simplicianum, quæst. ii. Recte ergo ex illo verbo: *Esau odio habui*, infertur non loqui Scripturam de sola hæreditate temporali quæ negata est Esau; sed de spirituali, quæ ratione peccati negatur, et solum est capax odii Dei.

Secundam consequentiam deducit ab exemplo Pharaonis, cum di-

cit Scriptura : *Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra.* Ex quo infert Apostolus : *Ergo cujus vult misereatur, et quem vult indurat,* quæ utique misericordia, et induratio non pertinent ad aliquid temporale, sed ad spirituale bonum gratiæ vel peccati, induratio enim solum in peccato verificatur per negationem gratiæ, quod totum reducit ad voluntatem Dei.

Postremam consequentiam facit adversus replicam, quæ inde consurgit, quod videlicet Deus conqueri non potest, si totum hoc ex ejus voluntate pendet : *Quia voluntati ejus quis potest resistere?* Contra quam inducit Apostolus exemplum de figulo, et figmento, seu luto, ex capite XLV Isai, et Jeremiæ XVIII, habet enim potestatem figulus pro suo placito facere ex eadem massa unum vas pulchrum et in honorem, et aliud vile et in contumeliam. Et nihilo minus titulum justæ querelæ habet Deus ex differentia, quæ inter reprobos, et prædestinatos versatur, quia etsi totum hoc negotium ex voluntate Dei dependeat, tamen est lata differentia quod ad ostendendam justitiam, et potentiam suam sustinuit, id est, permisit, et patienter tulit vasa iræ facere quæ volunt; ad ostendendum autem divitias gloriæ in vasa misericordiæ, præparavit illa in gloriam. Unde quia hæc præparavit, illa vero sustinuit, habet de illis querelam quia patientiam, habet de istis gloriam quia dedit illis gloriam. Apostolus ergo, ut patet ex calce, et fine hujus discursus, intendit reducere totum hoc negotium prædestinationis, et reprobationis ad voluntatem Dei, a qua unice dependet (quod clarius elucescit in prædestinatione, et reprobatione Angelorum, in quibus nullum præcessit peccatum) et ostendit

hoc non fieri ex præsuppositione aliquorum operum, neque desumendum esse motivum ex parte nostra, sed ex fine quem Deus statuit, scilicet ut nota fiat ejus potentia, vel misericordia, et quia summam habet potestatem faciendi, et disponendi quæcumque vult.

XXVI. Hæc etiam sententia, et expositio Pauli non solum est D. Thomæ in hac quæstione art. v ad III, ubi sic exponit Apostolum, sed etiam Augustini qui, si diligenter legatur, hanc eandem sententiam tenet, et hoc modo Apostolum exponit loquendo de reprobatione secundum se, et ut facta est in Angelis. Nam quomodo facta sit in hominibus præcedente originali peccato, an in pœnam illius reprobati sint, et ex judicio punitio- nis processerit decretum reprobationis postea tractabitur. Igitur Augustinus in libro de prædestinatione et gratia, postquam late tractavit hunc locum Pauli ad Rom. IX, et ex illo ostendit prædestinationem Dei ex nullis meritis processisse, etiam reprobationem, etiam in Dei voluntatem, et non in demerita hominum, sine ulla Dei injustitia reducendam; dicit enim in fine capituli xv: « Hic quicumque respondet, illi ut mutaretur affuisse divinum, huic ut induraretur defuisse præsidium, et hoc contendit injustum propter quod rerum ipsarum fines in Dei voluntate constituens Apostolus dixit: Cujus vult misereatur et quem vult indurat, dicente Domino: Sine me nihil potestis facere, intelligat illa omnia, vel adjuvante Domino perfici, vel deserente permitti, ut noverit tamen volente Domino nihil prorsus admitti. » Ubi Augustinus ad solam voluntatem Dei, et non ad demerita super quæ cadat illa reprobatio, discretionem istam reducit. Et clarius capite XVI sequenti, ubi loquitur de reprobatio-

ne, quæ fieret nullo existente peccato originali, qui est casus nostræ conclusionis, ubi loquitur de reprobatione secundum se. Verba Augustini sunt: « Si humanum genus, quod creatum primitus constat ex nihilo, non cum debita mortis, et peccati origine nasceretur, et ex eis creator omnipotens nonnullos damnare vellet in interitum, quis omnipotenti creatori diceret, quare sic fecisti? Qui enim cum non essent, esse donaverat, quo fine essent habuit potestatem: nec dicerent cæteri, cur paribus omnium meritis divinum discreparet arbitrium, quia potestatem habet figulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam. » Ecce manifestissime Augustinus independentem a peccato originali ponit rejectionem aliquorum, non solum a gratia, sed etiam a gloria, cum loquatur de damnatione in interitum, et in hoc sensu explicat Apostoli verba de potestate figuli, etiam independentem a peccato originali, atque adeo a reprobatione, quæ fit in forma, et modo iudicii. Eandem doctrinam confirmat Augustinus loquens de rejectione primi hominis a gratia, et diaboli a beatitudine quæ ad solam Dei voluntatem, et non ad aliquod iudicium ex priori demerito processit. Idem autem videtur iudicium de exclusionem a gloria via intentionis, et de exclusionem a perseverantia, de qua ibi loquitur Augustinus. Verba sunt: « Si propterea non habuit perseverantiam primus homo, quia non accepit, quid ipse non perseverando peccavit, qui perseverantiam non accepit? Neque enim dici potest, ideo non accepisse, quia non est discretus a massa perditionis, gratiæ largitate. Nondum quippe erat illa in genere humano perditionis massa antequam peccasset, ex quo tracta est origo vitiata. Quapropter salu-

berrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exortura esse præcivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum hominumque vitam, ut in ea prius ostenderet quid eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque iudicium. » Ecce ubi, remoto omni peccato originali, adstruit Augustinus reprobationis ordinem tam in Angelis, quam in homine, ex sola Dei voluntate volente ostendere omnipotentiam suam, ex fragilitate liberi arbitrii multa bona eliciendo; et sic permittere, seu sinere quod cadat, deinde vero quid possit gratia, et tandem id terminari in justitiæ iudicio. In illa ergo priori intentione, lapsus permissus fuit, non ex aliquo demerito, aut præviso, aut præcedente, sed ex solo fine divinæ gloriæ, et omnipotentiae, et idem est de exclusionem a gloria, neque enim permissio peccati in Angelo ab exclusionem gloriæ sejuncta fuit, cum fuerit peccatum irremissibile. Ergo manifestum est sententiam D. Thomæ esse etiam Augustini, quamvis ipse solum citet illum locum ex tractatu xxvi in Joannem: « Quare istum trahat, illum non trahat, noli dijudicare, si non vis errare; » quod pertinet ad rejectionem a gratia.

XXVII. Non vocat longam aliquorum digressionem persequi, volenti etiam vim argumenti ex loco Pauli frangere, dicendo quod non loquitur de prædestinatione Jacobi, et reprobatione Esau, quia probabilissimum putant Esau non fuisse reprobatum a regno cælorum, sed solum loquitur de repulsa ab hæreditate temporali: *Quia posui*, inquit,

montes ejus in solitudinem, et hæreditatem ejus in dracones deserti, Malach. i Ex hoc autem argumentatur Paulus ad ostendendum quod vocatio congrua ad gratiam est ex voluntate Dei, et similiter ejus negatio; et sic non ut iniquitas apud Deum. De rejectione vero a gloria nihil Paulum exprimere ibi constat.

Sed utrumque horum non flectitur rationem factam. Nam quidquid sit de repulsa Esau ab hæreditate, et bonis temporalibus, et benedictione paterna, in quo non dubitamus populum Israeliticum fuisse prælatum Idumæo, et oraculum illud Genes. xxv, Rebeccæ redditum non respexisse personas singulares Jacob, et Esau, sed populos ex illis nascituros, sicut scriptum est: *Dux gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex utero tuo dividuntur, populusque populum superabit, et major serviet minori*, quod certe ibi non de personis dicitur, sed de regnis, seu populis inde descendentibus, nec in ipsis personis vivificatum est, quia Esau nunquam legitur victus a Jacob, eique servisse personaliter, sed verificatum est tempore David II Reg. viii:

Facta est universa Idumæa serviens David; tamen Apostolus mystica disputatione locum hunc tractavit, ut inquit Hieronymus supra primum Malachiæ, et ad spiritualem hæreditatem induxit, ut etiam sentit Augustinus epistola cv, et videri potest q. ii ad Simplicianum, ut supra ponderavimus. Quod vero respiciat etiam personas Jacob, et Esau, deducitur ex illis verbis: « Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est. » Hæc autem opera ex quibus non est dictum, non fuerunt opera populorum, sed ipsarum personarum Jacob et Esau. Ad illos ergo derivat sensum suum Apostolus, alias non legitimum sen-

sum facit; et in illis, electionem secundum propositum Dei manere dixit, quæ utique electio ex proposito Dei, electionem prædestinativam designat, ut frequens est apud Paulum. Loquitur ergo de electione ad gloriam, quam Paulus spiritualiter, seu mystice latere sub illis verbis: *Major serviet minori, etc.* intellexit, ut supra diximus. Certe totum illum discursum Pauli deductum ab exemplo duorum geminorum, ab exemplo Pharaonis, ab exemplo figuli, et eadem massa formantis vasa honoris, et vasa contumeliæ in hoc collimare certum est, quod Deus in negotio prædestinationis, et reprobationis hominum (quod utique designat in vasis misericordiæ et iræ) ex sua mera voluntate procedit, et ad eam totum hoc reducit. Hoc ergo nobis sufficit, nec oportet sollicitari amplius de intelligentia illius testimonii ex Genesi, et ex Malachia, si solum secundum corticem litteræ consideretur an ibi loquatur de hæreditate temporali, vel spirituali. Sufficit quod in illo testimonio invenerit Apostolus in mystico, et spirituali sensu, unde deduxerit sufficiens argumentum pro his quæ pertinent ad gratiam prædestinationis, et ad reprobationem, quæ omnia ad divinæ voluntatis nutum devolvuntur. De Esau, an fuerit personaliter reprobatus a vita æterna, quid ad nos interest? Cum non ex hoc dependeat vis apostolici discursus, et textus, ut vidimus. Certe Apostolus ad Hebr. xii Esau inter peccatores, et impœnitentes numerat, an hoc sufficiat ad reprobationem, qui non judicabit. *Ne quis, inquit, fornicator, aut profanus, ut Esau qui propter unam escam vendidit primitiva sua, scitote enim quoniam, et postea cupiens hæreditare benedictionem, reprobatus est: non enim invenit pœnitentiæ locum,*

quamquam cum lacrymis inquisisset eam. Scio aliquos interpretari de pœnitentia apud Isaac patrem suum, et de reprobatione ab ejus benedictione, quod significant Theophylactus, et Cajetanus super istum locum, licet Chrysostomus homil. xxxi ad Hebræos, D. Thomas super caput xii ejusdem epistolæ, non veram pœnitentiam habuisse erga Deum. sentiant.

QUID DE REPROBATIONE PRÆSUPPONENTE IN NOBIS PECCATUM ORIGINALE?

XXVIII. Dico secundo: In hominibus de facto in quibus præcessit peccatum originale ordinem reprobationis, fuit quidem ex parte peccati originalis in ipsis prævisi, et in Adam, sufficiens causa ad reprobandum eos a gloria, etiam per modum punitionis, vel omnes, vel aliquos quos vellet. Non tamen de facto usus est Deus hoc motivo ut ratione adæquata ad reprobationem omnium qui reprobantur, nec ad reprobandum comparative unum præ alio. Si qui tamen damnantur propter peccatum originale, vel propter illud eis denegatur auxilium sufficiens ad credendum, peccatum originale est causa talis reprobationis. Nullo autem modo peccatum semel remissum est causa alicujus reprobationis sive a gloria, sive a gratia. Hæc conclusio ponitur ad explicandam reprobationem sub eo modo quo de facto contingit in hominibus, et ad expendendum mentem Augustini qui videtur in pluribus locis docere reprobationem hominum fuisse relictionem in massa perditionis ex justo judicio Dei punientis in eis originale peccatum. Supponimus autem quod reprobatio, ut de facto contingit ex nobis, facta est post prævisum, et permissum pecca-

tum originale, et destructionem status innocentiae. Itaque gratia illa pro statu innocentiae, et status ipse non ex prædestinatione causabatur, sed ex providentia generali in ordine supernaturali, et ex eodem principio lapsus ille a tali statu, et gratia permissus est, et non ex reprobatione, deinde vero toto humano genere jam infecto, reprobatio et prædestinatio facta est. Hoc præsuppositum debet necessario admitti, posito quod electio hominum ad gloriam non est facta, nisi in Christo, ut redemptore, nec ipsi prædestinati sunt, nisi ut redempti, et per media redemptiva. Quod ut certum debet supponi, sive decretum incarnationis, et adventus Christi fuerit determinatus ante prævisum originale peccatum, sive post: quidquid enim de hoc sit, tamen de facto nullus est prædestinatus, et electus ad gloriam pro statu innocentiae, quia ille status non duravit, nec est electus nisi in Christo ut redemptore, et post decretatum munus redemptoris (quidquid sit, an alias veniret, etiam si non veniret ad redimendum) quia in Christo elegit nos Deus ante mundi constitutionem, et pro omnibus mortuus est, ut vivificaret omnes, nec nisi in ejus sanguine justificati sumus. Electio ergo, et prædestinatio efficax non nisi per modum redemptionis facta est: ergo quando est facta, jam supponebat peccatum a quo redimeret, et eriperet electos: si enim non supponeretur peccatum, non poterat intelligi redemptio qualis facta est, et ordinario modo fit. Rursus reprobatio exclusiva a gloria non est facta, nisi post ejectionem: ex eo enim aliqui rejecti, et reprobatii sunt, quia alii electi: si enim prius esset rejectio quam electio, vel esset rejectio omnium efficax, et tunc non possent ex illis aliqui eligi, vel esset aliquorum tantum rejectio, et tunc

esset discretio ab aliis non rejectis, et non per Christum : ergo si electio, quia erat redemptiva, supposuit peccatum, a fortiori reprobatio peccatum illud supposuit quod supponebat electio, et hoc erat peccatum originale.

XXIX. Ex his manet probata prima pars conclusionis, Si enim reprobatio, ut de facto contingit in nobis, post electionem redemptivam in Christo supposuit peccatum originale : ergo supposuit sufficiens motivum, et rationem ad puniendum illos, quos Deus reprobabat. Patet consequentia, quia peccatum originale est sufficiens ad excludendum hominem a gloria, quia reddit hominem peccatorem privatum gratia, et odio dignum : ergo sufficiens motivum damnationis, et punitionis in se habet ad excludendum a gloria quemcumque Deus excludere voluerit propter tale peccatum, quia ex vi illius debitor est æternæ mortis, et de facto multi propter illud solum damnantur, ut parvuli. Quod si non omnes voluerit punire, sed misericorditer liberare, gratiæ erit divinæ, non tamen alios punire injustitiæ erit iniquæ, quia ex pluribus debitoribus potest creditor uni donare, et ab altero exigere sine ulla injustitia.

XXX. Secunda vero pars conclusionis, quod Deus non fuerit usus peccato originali, ut ratione adæquata reprobationis omnium, patet, tum quia pluribus remissum est tale peccatum, qui tamen damnantur : ergo non potest tale peccatum remissum esse ratio, et motivum damnandi, seu rejiciendi a gloria per modum damnationis, quia culpa remissa non potest damnatione puniri, nec potest in Deo componi decretum remittendi peccatum cum decreto damnandi, et puniendi illud : *Nihil enim damnationis est his*

qui sunt in Christo Jesu, ut dicitur Rom. viii, « et in renatis nihil odit Deus, » ut dicit Concilium Tridentinum sess. v, can. v; multum autem odiret, si propter peccatum remissum damnaret. Tum etiam quia multi damnantur ut adulti propter peccata actualia, sive illis fit remissum originale, sive remissum non sit : ergo peccatum originale quod solum præcedit in humano genere ante prædestinationem, et reprobationem non potest esse adæquata causa reprobationis hominum, cum propter alia etiam peccata multi damnentur in executione, et sic vel ratione peccati originalis prævisi sit tota, et integra reprobatio, vel non. Primum stare non potest, cum in re propter peccata actualia damnentur multi tamquam adulti. Si secundum : ergo non est adæquata ratio reprobandi peccatum originale, sed alia actualia. Hæc autem licet radicaliter a peccato originali deriventur, tamen non operantur ad actum punitionis, et condemnationis prout sunt in illa radice quasi in potentia : nullus enim punitur actuali exclusione propter peccata, quæ solum sunt in potentia, et nondum considerantur in actu, pro illo tunc, quando consideratur exclusio illa punitiva. Vel oportebit ponere exclusionem a regno antecederet ad illa peccata, propter quæ postea in re, et in executione condemnabitur, et tamen quod antecederet ad illa propter peccatum originale tantum reprobat, quod est pro illo priori reprobari ut parvulum, et postea in executione damnari ut adultum propter peccata actualia, et sic dimidiatam facere reprobationem. Tum denique non utitur Deus peccato originali ut motivo ad reprobandum reprobatione comparativa, quia cum æquale sit pro omnibus, non præbet de se motivum inæqualis discretionis, ut scilicet unus

præ alio assumatur et sic reduci debet ista comparativa reprobatio ad voluntatem Dei, licet ea posita, in his quos relinquit et rejicit, iudicium exercere possit ratione peccati originalis, dummodo nec illud sit remissum, nec propter alia actualia facienda sit reprobatio.

XXXI. Tertia pars conclusionis ponitur ad explicanda quædam loca Augustini in quibus videtur docere reprobationem hominum factam esse a Deo per modum iudicii ob peccatum originale, et in pœnam ejus obdurari, et relinqui a Deo illos, qui non justificantur per gratiam, ex misericordia autem liberari quicumque liberantur. Sed Augustinus intelligendus est de his, quibus peccatum originale non est remissum, aut certe solum vult docere quod in his qui a Deo relinquuntur, et reprobantur, cum alii salventur, nulla est causa juste querelæ, aut injustitiæ ex parte Dei, cum ad eos damnandos, et reprobandos habeat sufficientem causam, si velit illa uti in peccato originali, qua tamen de facto in aliquibus utitur, quibus tale peccatum non remittit in aliis, non quibus illud remittit, vel propter alia condemnat. Loquitur etiam in pluribus locis de reprobatione ut punitiva, quæ peccatum originale punit, quando non est remissum.

XXXII. Igitur respectu eorum quibus peccatum originale non remittitur, optime posse Deum uti tali peccato ut motivo ad excludendum eos a regno etiam per modum intentionis, et avertendo cor suum ab illis patet, quia nulla in hoc apparet repugnantia : potest enim Deus, quando ex tali massa damnabili, et quæ meretur damnationem æternam aliquos misericorditer eligit, alios relinquere etiam attendendo ad talem culpam, et demeritum quod in illis est, quod non vult

remittere in perpetuum, et consequenter vult illos reprobare, seu non eligere propter tale peccatum, ita quod etiam ipsa non electio, et ipsum nolle uti misericordia, sit punitio talis culpæ : id enim totum meretur illa culpa, ut Deus nullo modo misereatur illius. Quod si id meretur, quis prohibet Deum tali motivo uti, et sic per modum iudicii, et punitionis denegare misericordiam, et non eligere illos, sicut in executione propter idem peccatum eos damnat, et punit?

XXXIII. Quod vero attinet ad sensum Augustini cum Pelagiani, et Semipelagiani objicerent non posse et eadem massa in qua æqualiter omnes sunt infecti, quosdam a Deo eligi, alios rejici pro sola voluntate sua, sine acceptione personarum, et aliquo genere injustitiæ, conatus fuit Augustinus hac nota divinam voluntatem liberare, ostendendo quod si omnes damnationem merentur ex peccato originali, misericordiæ, et gratiæ divinæ est, quod aliquos eligat, sed si alios relinquat, non habent conqueri, nec injustitiæ Deum arguere, quia ex duobus debitoribus quod uni remittatur debitum, ab alio exigatur, nulla est iniquitas, neque personarum acceptio. Hoc autem fortius currit, et ad unguem in his quibus peccatum originale non remittitur, qui hi totaliter relinquuntur in massa perditionis, tam quoad gratiam remissivam, quam quoad gloriam, et ideo in his urgentius currebat argumentum hæreticorum. Nam illi quibus originale peccatum remittitur, jam eripiuntur misericorditer a massa damnabili, et illis fit gratia, et remittitur debitum, sed ipsi sponte sua iterum labuntur in perditionem per peccatum actuale, et ob illud in executione damnantur. Et ideo in illis non poterant Pelagiani ita urgere quod esset ac-

ceptio personarum apud Deum, relinquendo istos, et eligendo alios : erat enim plana responsio, quod etiam isti non sunt relictī, cum eis misericorditer Deus peccatum indulserit. Si vero ipsi iterum voluerunt se perdere, quid mirum quod damnentur? Et ita non videtur quod argumentum hæreticorum loquebatur de illis : sed solum posset aliud argumentum formari, quomodo ex duobus justis, seu ex duobus quibus peccatum est remissum, unus relinquitur alter assumitur, uni datur gratia ut perseveret alii non ; sicut poterat fieri argumentum in Angelis, quod totum Augustinus reducit ad inscrutabile Dei iudicium, ut in mille locis patet, non autem reducit ad peccatum originale. Quando ergo docet ratione peccati originalis unum rejici, cum alter misericorditer eligatur, loquitur de his quibus tale peccatum non est remissum, de quibus argumentum hæreticorum poterat urgere.

XXXIV. Loquendo ergo de his quibus originale peccatum non est remissum, plerumque docet Augustinus eis denegari gratiam, aut in massa perditionis relinqui ex debito iudicio Dei, et ex merito culpæ suæ, scilicet originalis, propter quam possent omnes damnari, ut in epistolis cv et cvi et in enchiridio, c. xcvi et xcix, libro de prædestinatione sanctorum, c. xiv et bono perseverantiæ, c. vi et alibi sæpe. Quæ tamen loca sine ulla inflexione, sed in plano sensu intelligi possunt de reprobatione, ut executiva, et punitiva, ita quod unus effectus, scilicet denegatio gratiæ ad credendum, vel damnatio ultima habeat pro causâ, et motivo peccatum originale in his, quibus remissum non est, et in hoc nullum apparet inconveniens, et Augustinus sufficienter hoc modo satisfaciebat hæreticis volentibus esse in Deo acceptionem persona-

rum, si unum eligit, alterum relinquit pro sua voluntate : respondetur enim quod in executione non punit, neque reprobatur damnative pro sua voluntate, sed pro nostra culpa. Cæterum loquendo de tota collectione effectuum reprobationis, et de ipsa reprobatione non in executione, sed in intentione, non apparet quod Augustinus ponat pro ejus causa, et motivo peccatum originale, loquendo generaliter, et absolute. Eodem modo intelligendus est S. Thomas quando dicit 2-2, q. ii, art. v ad 1 quod : « Auxilium gratiæ ad credendum, quibuscumque datur misericorditer datur, quibus autem non datur ex justitia non datur in pœnam antecedentis peccati, et saltem peccati originalis, ut docet Augustinus libro de correptione et gratia, » loquitur enim D. Thomas sicut et Augustinus de his quibus peccatum originale remissum non est, et de denegatione gratiæ in executione, et per modum punitionis facta in pœnam alterius peccati. Et similiter ibidem q. x, art. i inquit quod : « Infidelitas pure negativa non est peccatum, sed pœna, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. » Ubi loquitur de ipsa mera carentia fidei, quæ tunc solum datur, quando alicui non est sufficienter proposita fides : si enim sufficienter sit proposita, et non credat, est infidelitas privativa, et peccatum. Cui autem non est proposita fides, supponitur quod nec fuerit baptizatus, nec originale ei fuerit remissum, et tunc bene potest in pœnam talis peccati non remissi, et fides negari, et gratia, et gloriæ ; et sic reprobari. Quod si parvulus baptizetur, sed nutriatur inter infideles, ve in silvis, et non credat infidelitate mere negativa ex defectu instruentis; tunc illa infidelitas seu ignorantia, in ratione ignorantiae est effectus

peccati originalis, sicut quælibet alia ignorantia, quæ est vulnus ex peccato relictum. Negatio autem auxilii ad habendam fidem, et exuendam istam ignorantiam non est in pœnam peccati originalis in isto baptizato, sed ex occulto iudicio Dei. Quando autem in tertio contra gentil.c. CLIX dicit D. Thomas : « Relinqui hominem a Deo propter impedimentum quod præstat gratiæ, » non est sensus quod reprobatio Dei habeat pro causa, et motivo tale impedimentum, sed quod in executione denegatur a Deo gratia propter impedimentum saltem concomitans, sicut propter unum effectum reprobationis aut prædestinationis fit alter.

XXXV. Solum superest difficilior locus Augustini qui versans illum locum Apostoli : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit : « Deum non odio habere Esau hominem, sed Esau peccatorem. » Addit autem : « Cur ergo Jacob dilexit ? Numquid peccator non erat ? Sed dilexit in eo non culpam quam debebat, sed gratiam quam donabat. » Ita habet lib. I ad Simplicianum, q. II. In enchiridio autem, c. xcviii ostendens de quo peccato Esau loqueretur, cum dixit : Esau odio habui, plane de peccato ejus originali loqui docet, cum inquit : « Ambo itaque gemini natura filii iræ nascebantur, nullis quidem operibus propriis, sed originaliter ex Adam vinculo damnationis obstricti. Sed qui dixit : Miserebor cui misertus ero, Jacob dilexit per misericordiam gratuitam, Esau odio habuit per iudicium debitum. » Fit ergo argumentum : Quando Augustinus dicit quod odio habuit non Esau hominem, sed Esau peccatorem, vel loquitur de Esau peccatore peccatis actualibus, et ut adultus, vel peccato originali. Primum est contra ipsum Apostolum qui dicit : *Cum nihil boni aut*

mali fecissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui ; ubi non solum ex operibus jam factis, sed neque ex futuris, et prævisis Esau esse reprobatum, et odio habitum Augustinus docet. Si secundum, ut ipse significat Augustinus loco citato ; ergo jam propter peccatum originale etiam remissum aliquis reprobat, quia Esau circumcisis est, sicut Jacob a patre suo Isaac, et ei remissum est originale peccatum ; et iterum cum Esau sit reprobatus ut adultus, et non ut parvulus : ergo in sententia Augustini etiam pro adultis peccatum originale est causa reprobationis adæquata, non reprobationis ut punitio est in executione : sic enim etiam pro actualibus puniuntur : ergo reprobationis ut est denegatio beneficii indebiti.

Respondetur quod in primo loco Augustinus loquitur de Esau peccatore, non determinate pro peccato actuali, vel originali, sed indefinite. Et potest intelligi quod odit Deus Esau peccatorem, non quia præsuppositive esset peccator ante primam intentionem reprobandi, seu non eligendi, vel si erat peccator ob originalem culpam, quod Deus uteretur illa culpa ut motivo, si quidem volebat illam remittere, sed quod odit Esau peccatorem peccato consequenti, si quidem ex tali odio, seu aversione Dei consequendam erat ut permetteretur labi in peccatum, et hoc odit Deus ; sicut dici potest quod Angelos peccatores odit, et bonos diligit, non quod præsuppositive essent peccatores, cum omnes sint creati in gratia, sed quod consequenter peccatores essent. Et sic non ex operibus, etiam futuris, et prævisis Deus odio habuit Esau tamquam ex motivis, et causa odio habendi, sed potius ex aversione, et odio illo negativo, seu non electio-

ne, et non dilectione, consecuta est permissio peccati quod Deus positive odio habuit in Esau. In posteriori autem loco, ubi videtur Augustinus loqui de Esau ut peccatore peccato originali æqualiter cum Jacob, dicimus quod licet Augustinus parificet illos quantum ad hoc quod nascerentur adstricti peccato originali, et filii iræ, tamen quando postea dicit quod Esau odio habuit per iudicium debitum quod de se debebatur ambobus, ibi abstraxit ab hoc quod Esau fuerit, vel non fuerit circumcisis, et locutus est de eo, non ratione suæ personæ, sed ut gerit personam eorum qui in massa perditionis fuerunt relictæ sine remissione originalis : locutus est enim de Jacob, et Esau in statu quo considerabantur nati ex Adam, et vinculo damnationis obstricti, ut patet in prioribus verbis. Cum autem hic status non duraverit in eorum personis, quia per circumcisionem peccatum originale remissum est, restat ut loquatur de illis, non in suis personis, sed ut gerunt personam eorum quibus hoc peccatum remissum non est, et pro eo statu, quo non est remissum.

XXXVI. Denique, ex his innotescit ultimum quod in conclusione dicimus, scilicet propter originale remissum, neminem reprobari. Quod patet: nam si loquamur de reprobatione ut punitiva in exercitio, impossibile est quod peccatum originale remissum in baptismo sit causa hujus punitionis : sic enim esset causa damnationis, cum ratione illius inferretur tanta damnatio, qualis est æterna punitio; et sic multum damnationis inesset in renatis, cum esset adhuc aliquid dignum puniri damnatione æterna, quod est expresse contra Concilium Tridentinum sess. v et contra Apostolum ad Rom. viii dicentem : *Nihil damnationis est his qui sunt in Christo Je-*

su : ergo peccatum remissum in renatis non est causa reprobationis æternæ ut punitivæ.

Dices : Non est causa immediata punitionis, quasi propter ipsum peccatum remissum irrogetur pœna : hoc enim repugnat si jam remissum est, sed est causa mediate, quatenus ob peccatum originale etiamsi remissum sit, et in pœnam illius Deus privat aliquem gratia congrua, et efficaci, et permittit labi in peccatum propter quod punitur æternaliter, sicut propter peccatum, etiam remissum, et in pœnam illius irrogatur mors, rebellio, fomesque appetitus, et alia mala corporis, quæ sunt effectus, et pœna peccati, etiam remissi. Sed contra, quia mors, et aliæ pœnalitates corporis non irrogantur de novo propter peccatum remissum : sic enim eadem curreret difficultas, nec remanent in homine justificato ut pœnæ ipsius personæ, sed ut pœnalitates naturæ. In ipso autem puncto contractionis peccati consequuntur, ut pœnæ, quia cum privet peccatum tunc non solum gratia sanctificante, sed etiam dono justitiæ originalis, quæ vires corporis continebat omnino subjectas animæ, et juvabatur corpus esu ligni vitæ ad reparanda intrinseca damna, et protectione Dei ad evitanda extrinseca; ideo etiamsi redeat gratia sanctificans remittens peccatum, quia tamen non reddit donum justitiæ originalis, neque illa extrinseca protectio, et alia remedia contra mortem, relinquuntur pœnalitates prius irrogatæ propter peccatum, non de novo incurruntur. De quo videri potest D. Thomas 1-2, q. lxxxv, art. v ad ii et art. iii et q. v de malo, art. iv et v. Non enim per gratiam tolluntur statim omnes pœnæ peccati, sed tollendæ relinquuntur in alia vita. At vero denegatio gratiæ congruæ est aliqua carentia de no-

vo irrogata, et non ante incurſa; licet enim manente, et ſtante peccato, juſte omnis gratia denegetur peccatori in pœnam talis peccati, tamen quod peccatum ipſum mereatur, quod etiam poſt ſanctificationem, et poſt gratiam quæ extinguit peccatum, et reatum, in pœnam ejus gratia congrua denegatur, hoc eſt impoſſibile, quia remiſſo peccato omnis ratio demeriti extinguitur, ſi quidem omnis ratio indignitatis tollitur: homo enim manet ſimpliciter dignus, et Deo charus perinde ac ſi peccatum non fuiſſet: ſublata autem indignitate tollitur ratio, et relatio demeriti: ergo implicat quod illa denegatio gratiæ ſit in pœnam illius peccati remiſſi, quia pœna intrinſece dicit relationem ad demeritum, et culpam. Non ergo peccatum ſemel remiſſum eſt cauſa puniendi, et denegandi gratiam per modum pœnæ et multo minus reprobandi punitive: dicere autem quod Deus habet voluntatem reprobandi propter peccatum originale, et tamen de facto remittendi illud, eſt ponere contradictionem manifeſtam, quia quando executioni datur illa reprobatio, vel illud peccatum originale habet connexionem, et conducentiam ad illam reprobationem, vel non. Si non habet: ergo non propter illud reprobat executive. Si habet: ergo non poſteſt ſupponi remiſſum tunc, quando fit executio, quia peccatum remiſſum nihil damnationis, et demeriti habere poſteſt, cum ſit extinctum.

XXXVII. Quod ſi dicatur, non operari peccatum originale remiſſum ad reprobationem ut punientem in executione, ſed ipſum peccatum eſſe cauſam reprobandi reprobatione negativa, et ordine intentionis quoad denegationem electionis ad gloriam, licet poſtea in tempore remittatur peccatum, et ita tunc non

operatur, nec movet ad intentionem excludendi peccatum ut remiſſum: ſic enim movere non poſteſt ad excludendum, ſed peccatum ſecundum ſe, contra eſt, quia ſi peccatum originale eſt motivum excludendi a gloria, et non eligendi: ergo jam talis exclusio, et non electio eſt punitiva, et per modum juſtitiae vindicantis illata, ſiquidem eſt damnum illatum propter culpam, ſeu peccatum, et ob illius demeritum, et indignitatem: ergo nihil illi deeſt ut ſit punitio: ergo ſi poſtea Deus remittit tale peccatum in tempore, quando advenit in executione illa exclusio, jam non ſubſiſtit cauſa punitionis, propter quam facta eſt ab æterno; et ſic illa cauſa quæ movit Deum ut non eligeret, ſed excluderet per modum intentionis, non operatur aliquid ad exclusionem in exercitio. Quomodo ergo poſteſt concipi quod Deus velit, et intendat excludere aliquem perpetuo a gloria propter peccatum, et demeritum remittendum, id eſt, propter peccatum quod in ipſa executione exclusionis jam non eſt, nec operari poſteſt ad talem punitionem? Inconveniens autem eſt, quod motivum quo Deus movetur ad excludendum aliquem æternaliter a gloria, non perſeveret, nec conducat ad ipſam executionem punitionis, ſicut e conſerſo abſurdum eſſet moveri Deum ad eligendum ad gloriam propter merita, quæ in ipſa executione dandi gloriam extincta ſunt, et carent vi. Nos enim qui ponimus Deum in illa ſimplici denegatione exclusiva a regno moveri ob ſuæ juſtitiae oſtensionem, affirmamus eandem cauſam manere quando in executione quis damnatur: ibi enim executive oſtenditur Dei juſtitia, et fit vindicta de peccato.

XXXVIII. Ex dictis etiam conſtat qualiter accipiendâ ſit illa diſtinctio p. Suarez de reprobatione nega-

tiva, et positiva. Nam si negativa reprobatio accipiatur pro nuda, et mera negatione nullam importante efficaciam aut influxum in effectus reprobationis, et in permissionem peccati, illa absolute dicitur reprobatio, quia nondum efficaciter intelliguntur homines illi rejecti ab ea gloria, ad quam alii sunt electi; et sic solum intelligitur voluntas divina se habere in suspenso, et quasi indeterminate erga istos: si enim nondum sunt efficaciter rejecti, neque efficaciter sunt discreti ab electis: ergo adhuc considerantur ut capaces ad electionem: possunt enim eligi, quamdiu efficaciter, et determinate non sunt rejecti. Talis ergo negativa reprobatio inefficax, nondum est reprobatio, sed est continuatio status eligibilitatis ad gloriam, licet nondum de facto sint electi. Qui tamen status repugnat post factam electionem honorum a massa perditionis, quia illa electio tangit omnes quotquot salvandi sunt: semel enim elegit Deus omnes quos eligit: facta ergo electione nulli manent sub dubio, et suspensione ut eligi possint: manent ergo efficaciter exclusi quicumque non ibi electi; et sic illa negatio non potest non esse efficax expulsio. Quod et ipse Suarez videtur agnoscere, dum ex hac negativa exclusionem ponit dimanare aliquam permissionem peccati, seu negationem auxilii congrui, ut docet libro quinto de reprobatione, c. VII, num. XIII. Sic tamen ponendo negativam reprobationem, idem argumentum tenetur solvere quod nos, videlicet quomodo ante demerita prævisa Deus excludat unum præ alio; si enim efficaciter excludit, quid interest quod negative, aut positive id explicetur? Igitur negativam hanc exclusionem sumendo non pure suspensive, sed efficaciter, et determinate quosdam rejiciendo præ aliis, dicimus talem

negativam reprobationem esse positivam voluntatem determinatam nolendi istos eligere, seu excludendi illos a gloria, sicut habuit Deus positivam voluntatem non dandi esse creaturis mere possibilibus. Et hæc voluntas pertinuit ad positivam providentiam reprobativam, quæ specialis providentia est; non per modum punitionis in executione, quia non supponit tamquam motivum culpam præcedentem, ut patet in Angelis, et in hominibus quibus peccatum originale est remissum, sed per modum aversionis, et negationis beneficii indebiti, seu per modum non apponendi cor ad eligendum istos, in quo etiam respicit Deus finem ostensionis suæ iustitiæ, ut docet S. Thomas hic articulo VI ad III, quæ postea per modum punitionis exercenda est. Quare positiva, et negativa reprobatio non debent distinguere per puram negationem, seu suspensionem ex parte Dei, et per efficacem voluntatem rejiciendi, sed penes efficacem voluntatem non eligendi aliquos ad finem quæ est negativa reprobatio, quia respicit pro objecto negationem finis, et penes efficacem voluntatem inferendi poenam et permittendi culpam in executione, et hæc est positiva, quæ habet pro objecto positionem mediorum, et executionem damnationis.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

XXXIX. Primo, arguitur argumento inducto ab auctoritate, ejus tota vis ad hoc reducit, quia patres, Concilia assignant discrimen inter prædestinationem, et reprobationem quod illius non datur causa ex parte nostri, neque in se, neque quoad primum ejus effectum, sed totum est ex gratia Dei, hujus autem assignatur causa ex parte nostri sive se-

cundum se, sive quoad primum ejus effectum: nec est credibile non agnovisse patres reprobationem, nisi tantum executivam, et punitivam in re, non autem ut providentia est in mente reprobantis, et ut controponitur electioni ad gloriam, cum illam, et electioni, et prædestinationi controponant: prædestinatio autem ad providentiam pertinet, et electio ad gloriam ad intentionem erga finem. In illa ergo causam assignant ex parte nostri. Major hujus discursus notissima est: nam in primis S. Augustinus, ut supra vidimus perpetuo assignat causam reprobationis ex parte eorum qui damnantur, originale peccatum: et ita liberationem prædestinationis tribuit gratiæ et liberalitati divinæ, damnationem et rejectionem justitiæ, quia supponit causam, et demeritum. Unde dicit epistola cv: « Quærimus causam prædestinationis et invenire non possumus, quærimus meritum derelictionis et invenimus. » Idem docet S. Prosper, ut patet ad objectiones Vincentianas objectionem secundam: « Quod multi pereunt, pereuntis est de meritum, quod multis salvantur salvantis est donum, » et ad duodecimam objectionem: « Quia præsciti sunt casuri, non sunt prædestinati, » et idem habet ad excerpta Genuensium dubio octavo ad capitula Gallorum, c. iii, et c. viii S. Fulgentius lib. i ad Monimum, c. xxiii: « Quos præscivit Deus hanc vitam in peccato terminatos, prædestinavit supplicio interminabili puniendos, ubi loquitur de reprobatione non solum ut executiva, sed in ratione providentiæ, quam prædestinationem vocat, id est, decretum providentiæ. Quod idem affirmat auctor hypognosticon apud S. Augustinum lib. vi. Et D. Thomas idem docet super epistolam ad Romanos, lect. ii in fine, quod: « Præscientia peccatorum est aliquid causa reprobationis. » Et

q. vi de verit. art. ii ad ix, quod: « Peccatum originale est causa reprobationis secundum Augustinum. » Et de denegatione auxilii ad credendum, quæ est primus effectus reprobationis dicit dari causam in nobis peccatum originale 2-2, q. ii, art. v ad 1, et de infidelitate negativa quod habet rationem pænæ propter peccatum originale, eadem secunda secundæ, q. x, art. i, ergo sentit primos effectus reprobationis habere causam in nobis, idem autem est reprobationem habere causam, et primum effectum reprobationis habere causam in nobis, quia inde inchoatur tota reprobatio. Denique Concilium Valentinum sub Benedicto III, et Lothario imperatore in capite tertio sic ponit differentiam inter prædestinationem bonorum, et impiorum: « Quod in electione bonorum, misericordia Dei præcedit omne meritum bonum, in damnatione autem malorum, meritum malum præcedit iudicium. » Sentit ergo quod reprobatio in eo in quo contraponitur prædestinationi, supponit causam ex parte nostri; et sic non solum ut in executione punitiva est, sed ut providentia, et ut denegatio beneficii indebiti habet causam.

XL. Confirmatur hoc argumentum ex aliquibus testimoniis Scripturæ, quæ significant Deum nullo modo velle mortem, neque damnationem hominum, sed ex se omnibus proponere vitam æternam, et rursum nullum excludere aut rejicere a gloria nisi propter peccata: *Vult enim omnes homines salvos fieri* i ad Timoth. ii: *Non vult aliquem perire, sed omnes ad penitentiam reverti* ii Petr. iii: *Non vult mortem peccatoris, sed ut convertatur, et vivat* Ezech. xviii. Si autem Deus ante prævisa demerita vult efficaciter aliquos non eligere, sed rejicere a regno cœlesti, quomodo stat prior

voluntas, quod ex se vult illos salvare, si ex se, et ante prævisa demerita vult efficaciter non salvare? Addo quod non effugitur iniquitas, et acceptio personarum si Deus ante omnia prævisa demerita aliquem rejicit a regno, quia ut dicit Augustinus epist. cvi: « Si hæc massa generis humani ita esset media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea fierent vasa in contumeliam; » sed pro illo statu, et instanti, quo Deus intelligitur reprobare, seu non eligere negando gloriam ut beneficium indebitum, nulla videntur demerita, nec aliquid mali: ergo pro tunc facere vasa contumeliæ, seu rejectionis a regno, iniquitas videtur.

Respondetur has auctoritates, et similes loqui non de reprobatione secundum se, et ex natura sua, sed prout de facto accidit in hominibus. Nam ex se non postulare ista demerita ostensum est in prima conclusione etiam ex mente Augustini exemplo reprobationis Angelorum, et permissionis peccati Adam in statu innocentiae, quæ loca Augustini ibi adduximus. Loquendo autem de reprobatione, ut de facto accidit in nobis, in quibus præsuppositum est peccatum originale de facto ante ordinem reprobationis, respondemus juxta dicta, triplici modo exponendas esse prædictas auctoritates.

Primo, quod loquuntur de reprobatione inadæquate sumpta pro actu punitivo sub ratione punitionis, quæ explicatio debet applicari illis auctoritatibus, quæ utuntur verbo punitionis, damnationis, supplicii, ut auctoritates ex libro sexto hypognosticon, ex S. Fulgentio, et aliquæ ex Prospero, imo et Concilium Valentinum sic loquitur de damnatione malorum. Et tunc contraponunt hi patres reprobationem

ipsi prædestinationi quantum ad hoc quod prædestinatio etiam in exercendo electionem ordine executionis inchoatur a gratia, et dono Dei, non ab aliquo præsupposito ex parte nostra, reprobatio autem in exercendo punitionem, et damnationem aliquid præsupponit ex parte nostra præscitum, et non causatum a Deo, scilicet peccatum.

XLI. Secundo, explicantur istæ auctoritates de reprobatione, etiam ut providentia est, et tunc intelliguntur quod reprobatio supponit ex parte nostra causam, et demeritum quoad sufficientiam, scilicet peccatum originale propter quod sufficienter posset Deus, si vellet, omnes punire, quoad applicationem autem, non semper reprobatio utitur tali causa, sed in his quibus tale peccatum remissum non est. Unde neque loquuntur istæ auctoritates in tanta universalitate, et distributione quod comprehendant omnes omnino reprobos, sed loquuntur indefinite, et possunt intelligi sub distinctione posita, quod pro omnibus supponit reprobatio nostra causam, et demeritum sufficiens ex parte nostra, scilicet originale peccatum, de facto tamen non pro omnibus usus est Deus illa, sed pro his quibus remissum non est: quibus enim est remissum jam ipsi misericorditer fuerunt erepti a massa perditionis, sed sua voluntate iterum in illam se devolverunt. Et hæc solutio applicari potest illis locis quæ non utuntur nomine punitionis, vel damnationis, nec sub distributiva universalitate loquuntur, seu indefinite.

XLII. Tertia expositio est, quod quando loquuntur istæ auctoritates de demeritis aut præscientia demeritorum propter quæ aliqui reprobantur, loquuntur de demeritis, vel præscientia consequenti, non antecedenti ad ipsam primam denega-

tionem electionis ad gloriam, vel donationis gratiæ, ita quod Deus non respicit demerita ut motiva antecedentia ad avertendum cor suum ab istis quos reprobatur, sed potius ex eo quod avertit cor ab eis, consequitur et permissio peccati, et præscientia demeriti juxta illud Psal. xxix: *Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus*, non tamen conturbatio præcessit aversionem cordis, et faciei, imo licet ipsum peccatum originale ut contractum, et ut sufficiens causa reprobationis antecesserit reprobationem, tamen peccatum originale, ut non remittendum, vel derelictio in illo ex aversione illa Dei reprobativa consecutum est. Non est autem peccatum originale causa punitionis æternæ solum ut permissum, sed ut non remissum, et sub hac formalitate consequitur, non antecedit reprobationem. Sed in hoc, inquires, parificantur prædestinatio, et reprobatio, quia etiam prædestinatio est ex meritis consequentibus illam electionem, non antecedentibus. Patres autem, et præsertim Concilium Valentinum ponunt differentiam inter prædestinationem, et reprobationem, quod illa nullum supponit meritum, hæc vero supponit: ergo loquuntur de meritis antecedentibus, non subsequentibus. Fateor parificari in hoc, quod merita in uno, et permissio demeritorum in alio consequuntur, non antecedunt; sed maxime differunt in eo, quod in prædestinatione id quod præcedit gloriam, scilicet ipsum meritum, est ex gratia Dei, et ad ipsum meritum Dei gratia præexigitur; et sic non solum præscientia meritorum, sed et causatio requiritur ex parte Dei. At vero ad iudicium, et damnationem, id quod præcedit non est ex operatione Dei, sed ex permissione, et solum præscitur a Deo, non causatur. Et sic præcedit aliquid ex parte nostra ad ef-

fectum ultimum reprobationis, nihil autem nostrum, sed totum ex Deo est quod præcedit omnes prædestinationis effectus, etiam glorificationem. Et sic Concilium Valentinum cum dixisset quod in electione salvandorum misericordia Dei præcedit meritum bonum, signanter non dixit quod in rejectione, seu non electione periturorum præcedit meritum malum, sed dixit quod in damnatione periturorum meritum malum præcedit iudicium justum Dei, quasi contraponens effectum reprobationis, qui in punitione, et damnatione exercetur, ipsi electioni bonorum.

XLIII. Unde est generalis solutio D. Thomæ ad similes auctoritates in quæstione vi de verit. art. ii ad x, solvens auctoritatem Augustini quod: « Voluntas Dei qua unum rejicit, alterum eligit, non potest esse injusta, quia venit de occultissimis meritis, » dicit quod: « Si est sustinenda, referendum est id ad effectum reprobationis vel prædestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositivam. » Et sic ubicumque invenitur scriptum quod merita vel præscientia demeritorum præcedit reprobationem, intelligendum est secundum D. Thomam de reprobatione pro effectu requirente causam demeritoriam, qualis est ipsa damnatio, non de reprobatione pro ipsa prima Dei aversione ab eo qui reprobat. Et addit D. Thomas solutione ad xi, quod: « Præscientia abus gratiæ non fuit causa reprobationis in Juda, nisi forte ex parte effectus, videlicet quoad effectum damnationis. » Et eodem modo loquitur super c. ix ad Rom. lect. ii, quod contra nos adducitur in argumento: loquitur enim de causa reprobationis quoad effectum damnationis, quia expresse loquitur de reprobatione ex parte pœnæ, et hæc sine dubio habet cau-

sam ex parte nostra. Ad illum autem locum qui adducitur ex eadem quæstione VI de veritate, art. II ad IX, quod D. Thomas assignat rationem reprobationis in hominibus peccatum originale, dico quod oportet legere totum locum D. Thomæ, dicit enim sic: « Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit Augustinus vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur; rationabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui, quod sibi non debetur. » Ubi s. doctor loquitur disjunctive, quod peccatum originale est ratio reprobationis, vel non habere debitum ut sibi gratia conferatur, quia in his quibus peccatum originale non remittitur, potest esse causa reprobationis, in aliis autem sufficit pro causa non esse sibi debitum illud beneficium. Videatur ibi solutione ad VIII. Quando vero denegationem auxilii ad credendum, vel infidelitatem negativam docet esse pœnam originalis peccati, jam supra diximus quod loquitur de his, quibus peccatum originale non est remissum, in quibus ipsum peccatum originale potest esse ratio, et causa reprobationis, seu primi effectus reprobationis.

XLIV. Ad confirmationem respondetur voluntatem illam Dei de salvandis omnibus esse voluntatem inefficacem, et antecedentem, et ex primaria intentione Dei, ut inquit Damascenus, quia solum habet pro motivo ipsam Dei bonitatem secundum se, et finem ad quem dirigit creaturam intellectualem ut intellectualis est. Cui non contrariatur voluntas consequens, et efficax et de secunda intentione Dei, quæ attendit ad alias circumstantias creaturæ, et illis suppositis decernit Deus non admittere aliquos ad gloriam, vel ad gratiam, aut ad ejus

perseverantiam. Ad hoc autem non est necesse præsupponere culpam, et peccatum prævisum, quia non solum dicuntur de secundaria intentione Dei esse ea quæ supponunt culpam ex parte nostri (licet in his ponat exemplum Damasceni, quia ibi clarius elucescit id quod Deus vult ex secundaria intentione) sed etiam ea quæ aliquid supponunt ex parte creaturæ, licet non sit culpa, dummodo non sit ipsa sola bonitas Dei, aut directio ad eam, ut ad finem. Creatura enim rationalis, et habet dirigi ad finem suum, qui est participatio Dei, et bonitatis ejus, et hæc est prima intentio de creatura, et secundum hanc considerationem vult Deus omnibus se præbere in finem, quod est velle omnes salvos fieri: et secundo habet considerari in ea defectibilitas, contingentia et ratio indebiti, quia ei non est debita gratia: quod totum convenit illi secundario, quia convenit ei ut est ex nihilo, et deinde etiam convenit ei culpa, et peccatum de facto. Deus ergo ut ejiciat creaturam, seu non eligat ad gloriam, vel ad gratiam, non est necesse quod consideret in ea peccatum de facto (licet id sit necesse ut puniat) sed sufficit quod respiciat defectibilitatem, contingentiam, et ipsam rationem indebiti, ut dicit D. Thomas loco supra citato ex quæstione VI de verit. art. II ad IX, quoniam contingentia, et defectibili creaturæ non est debitum quod nunquam permittatur deficere, sed connaturalius est ut aliqui defectus permittantur, etiam æterni, ubi etiam ostendatur divina justitia. Et ideo hæc voluntas, quæ est consequens, et de secundaria intentione Dei, etiam ante prævisionem peccati, non contrariatur primæ, quæ est antecedens, et inefficax, et de primaria intentione tantum.

XLV. Ad illam vero consequentiam ex D. Augustino respondetur optime

dici quod si massa humani generis ita esset media, quod nec boni aliquid, nec mali mereretur, iniquitas esset eam damnare, intelligitur si ita esset media quod nec antecederet ad illam reprobationem, neque consequenter haberet aliquid mali aut boni, et unico verbo, si talis esset quod non esset capax boni aut mali, injustum esset damnare illam. In eo autem instanti quo Deus non eligit, seu reprobatur aliquos, licet non sint prævisa demerita, et peccata, est tamen prævisa capacitas, et defectibilitas, et ita licet peccata antecederet non se habeant ut motiva, consequenter tamen subsequuntur ut ratio puniendi, licet non ut motivum primæ aversionis, et rejectionis Dei, quod in voluntate rejiciendi a prima gratia omnes admittunt, et eadem ratio est de rejectione a gloria in ratione beneficii indebiti, licet non in ratione supplicii, ut mox amplius dicetur.

XLVI. Secundo arguit, quia exclusio a regno cœlesti est maximum malum quod homini inferri potest a Deo, ut patet quando in executione ei irrogatur, quia est maxima pœna, et supplicium, quo punit Deus peccatorem: ergo non docet divinam bonitatem, sed maximam redolet credulitatem velle illam inferre antecederet ad demerita, et culpam prævisam, etiamsi id fiat propter ostensionem justitiæ, aut propter libertatem Dei ostendendam, aut ex aliquo alio motivo. Consequentia probatur, quia velle alicui malum nulla attempta indignitate, et demeritis subjecti, et intendere illud, est contra ipsam rationem boni, quod est communicativum, et diffusivum sui: velle autem malum nulla præsupposita indignitate subjecti, non est communicatio boni. Nec id fieri potest propter ostensionem justitiæ, tum quia hæc ostensio justitiæ non est

ostensio justitiæ in communi, sed determinate, et in particulari, scilicet justitiæ vindicativæ, et punitivæ; velle autem, et intendere punitionem, et vindictam, antequam sit malum quod puniatur, omnino præposterum est, quia justitia vindicativa reddit pœnam ex debito, debitum autem pœnæ est culpa: ergo ante culpam, et ante debitum velle punire, omnino est contra rationem justitiæ; quod vero propter exercendam punitionem, velit Deus se obligare ad permittendum malum, ut puniat illud, majoris crudelitatis, et feritatis est, quia sic delectaretur Deus pœnis hominum, et malis, contra illud Sapient. 1: *Nec delectatur in perditione vivorum*: ita enim amaret punitionem, ut propter illam permitteret delicta ut haberet quod puniret, omnino autem crudele est sic delectari, et velle pœnas, quod propter illas irrogandas permittantur peccata. Tum etiam quia dato quod vellet Deus ostendere suam justitiam, tamen ex hac intentione contra omnem rationem est velle prius ipsum supplicium efficaciter, et postea quærere culpas, aut permittere ut supplicium illud justificetur. Exclusio autem a regno cœlesti est ipsummet supplicium, et summum damnum, quod hominibus inferri potest: ergo si prius vult Deus exclusionem istam, quam prævideat culpas, prius efficaciter vult supplicium, et postea ad executionem ejus permittit culpas, quod est signum illam priorem voluntatem non fuisse in se justam, si quidem ut justificetur in executione, quæruntur culpæ, quæ ante non erant prævisæ. Tum etiam quia non videtur admodum sincera divina voluntas erga nos, ex una parte velle omnes salvare, et hoc ineffaciter, si per ipsos non steterit, et ex alia parte antequam per ipsos stet, nec ali-

quid mali in eis prævideatur velle illos damnare, seu excludere a gloria, et hoc efficaciter: imo hoc esset hominem creare, et efficaciter producere, ut puniat, seu ut periret, quia ex illa voluntate efficaci puniendi ad hoc movetur, quod communiter negat S. Prosper responsione ad tertiam objectionem Vincentianam, et responsione XI, et Damascenus lib. II de fide, c. XXIX, ubi inquit: «Non supplicii causa Deus nos fingit,» et alii sancti patres communiter, et ipsa Scriptura docet Sapient. I: *Creavit ut essent omnia*.

XLVII. Confirmatur primo, quia illa voluntas efficax excludendi ante prævisa demerita nunquam est mandanda executioni illo titulo denegandi beneficium indebitum, sed alio titulo, scilicet per modum punitionis, et damnationis: hoc enim modo, et non alio exequitur Deus exclusionem illam in reprobis: ergo frustra imponitur a nobis ille titulus denegandi gloriam ob rationem indebiti beneficii. Patet consequentia, quia quod non est exequendum in re, non est efficaciter volitum: ergo si illo titulo non est excludendus in re aliquis, sed titulo damnationis, frustra propter illum dicitur aliquis efficaciter excludi in illa prima intentione.

Confirmatur secundo, quia si Deus ante prævisa peccata vult aliquem excludere a regno cœlesti, et hoc postea exercendum est per modum punitionis, et vindictæ: ergo tenetur Deus ex vi talis voluntatis obligare se ad permittendum peccatum, quia solum peccatum est quod punitur tali exclusione, imo non solum permissionem tenetur velle, sed ipsummet peccatum, quod est implicatorium. Patet, quia illud tenetur velle quod conducit ad punitionem, et prout ad illam conducit; non conducit autem permissio, sed peccatum ipsum, quia permis-

sio non est punibilis, sed culpa permissa, et illud conducit ad punitionem quod est punibile: ergo ipsam culpam tenetur Deus velle, et non solum permissionem.

Respondetur ad principale argumentum, quod omnia ista inconvenientia debent non minus solvi in alia sententia, quam in nostra. Etenim si Deus non rejicit aliquos ab electione gloriæ, nisi prius præviso peccato, inquiri de ipso peccato quomodo permittitur, et prævidetur a Deo? Non propter aliud peccatum quia idem de illo inquiram; et sic in infinitum, quousque deveniatur ad aliquam permissionem peccati, quam Deus ex sola sua voluntate, et non ex alio motivo, vel demerito nostro habet. Nam si modo in nobis peccata permittit propter peccatum originale, de ipso peccato originali inquiram, quomodo in Adam permisit illud, cum ante non præcesserit in eo peccatum, et in Angelis permisit primum peccatum, cum ante nullum in eis esset peccatum. Et tamen peccatum, per quod tollitur gratia est maximum malum, et majus quavis pœna, præsertim peccatum irremissibile, quale fuit in Angelis, et permissio cadendi est subtractio gratiæ, quæ est maximum bonum. Quomodo ergo Deus tantum bonum tollit, tantum malum permittit, nullo antecedente demerito nostro, quia illud primum demeritum est ante quod non fuit aliud? Si ergo ibi nihil est crudelitatis, nihil contra divinam bonitatem, nihil injustitiæ, similiter neque in illa prima exclusione, seu non electione ad gloriam: parificentur enim exclusio a gloria, et permissio peccati irremissibilis. Intellegamus ergo pertinere ad Deum, ut ad summum rerum omnium gubernatorem, et factorem multa dare, et multos defectus permittere nullis aliis præsuppositis, quia pri-

mi defectus alios priores non supponunt. Eligant ergo quod velint; vel primi defectus, quos Deus permittit pertinent ad negationem gratiæ, sicut quibusdam Angelis fuit denegata gratia irremissibiliter ante omne aliud peccatum, et primo parenti pro universo genere humano fuit denegata conservatio gratiæ; vel pertinent ad exclusionem a gloria ante omnem aliam culpam prius prævisam. Si hoc secundum, est nostra sententia. Si primum, idem inconueniens tenentur solve-re, tum quia exclusio a gratia, et permissio peccati non est minus malum quam exclusio a gloria; tum quia non poterat Angelus excludi irremissibiliter a gratia, nisi supponendo quod esset non electus ad gloriam efficaciter: si enim esset efficaciter electus, non posset irremissibiliter cadere a gratia. Præcedere ergo debuit exclusio, seu negatio efficax electionis ad gloriam, permissionem decidendi a gratia; et sic fuit ante omne demeritum præcedens, et prævisum ut causam. Imo in omnium sententia etiam si Deus reprobet aliquem post prævisa peccata, numquid tamen in manu ejus non erat sic res disponere, ut illa peccata impedirentur, et non præviderentur? Quare ergo non fecit? An crudelis fuit? Ergo in omni sententia querela ista diluenda est, nec cessare potest, nisi considerando quod ad Deum ut supremum Dominum pertinet de omnibus disponere, et unicuique dare locum suum, nec omnes æque admittere ad eandem gratiam, et beneficium, ut suis justitiæ locus detur.

XLVIII. Quare ad argumentum negamus consequentiam. Ad probandum dicimus quod velle alicui malum directe, et ut malum illius est primo, et per se, non decet bonitatem divinam, velle autem illud ex conducentia alterius finis perti-

nentis etiam ad bonitatem Dei, cum quo non potest compati illud bonum particulare, non est contra bonitatem divinam universaliter consideratam. Sed si bonitas divina multa particulari bona non vellet omittere, non posset gubernari mundus, nec universalitas bonitas ejus representari, sicut non possent res generari de novo, si aliæ non corrumperentur, nec sustentari aliæ, nisi aliæ desinerent: sic similiter bonum justitiæ non posset splendescere si omnes creaturæ intellectuales sine ullo defectu persisterent, nec earum contingentia, et libertas ita apparet, si nunquam permetterentur deficere, neque gratia Dei, et magnitudo beneficiorum ejus æstimari, cum indebita sit, si omnibus daretur. Quare ut hæc bona conserventur, quæ etiam maxima bona sunt, pertinet ad providentiam divinam non eligere omnes homines ad gloriam, vel ad gratiam, sed aliquos suæ naturæ relinquere, ut in illis talia possint exerceri.

Et ad replicas, quæ fiunt contra hoc.

XLIX. Ad primam dicitur, quod in primis non movetur Deus ex solo isto motivo censionis justitiæ ad excludendum aliquos a regno, sed etiam ex motivo ostendendi suam libertatem, et supremum dominium, et gratuitum beneficium, quia nulli debet illam gloriam, et dat cui vult, et negat cui vult, quia Dominus est, sicut tam infinitis creaturis possibilibus denegavit productionem, et esse, et his paucis voluit dare in hoc universo, solum quia voluit. Et in hac solutione non currit argumentum, quia prius ex aliis motivis Deus permittit illos defectus, seu denegat sua beneficia, et postea ex motivo justitiæ vult peccata ex tali permissione secuta punire illa exclusionem ut executa, utiturque illamet in re ut supplicio. Denique, ad-

dimus quod etiam vult ostensionem suæ justitiæ tamquam motivum. Et docet S. Thomas hic articulo quinto, et in particulari vult ostensionem justitiæ vindicativæ, seu retributivæ pro malis. Cum vero dicitur, quod Deum velle ostensionem suæ justitiæ antequam sint mala, omnino præposterum est, et injustum, distinguo; antequam sint mala pure antecederet, et ut motiva istius voluntatis, nego; antequam sint mala, etiam consequenter, et ut permittenda pro executione justitiæ, concedo. Quando enim Deus intendit ostensionem suæ justitiæ, non accipit pro motivo ipsa mala, seu peccata jam existentia, et permissa, si quidem ut permittantur, aliquem finem priorem supponunt, propter quem permittuntur, et inter illos fines etiam est ostensio justitiæ, et ita non præcedunt mala ut motiva hujus intentionis. Cæterum non vult Deus hanc justitiam exercere, nisi circa mala, quia hæc sunt propria materia hujus justitiæ, et ita oportet quod mala consequenter se habeant ad illam voluntatem, quatenus ex ipsa nascitur voluntas permittendi mala, et hoc sufficit ut dicatur Deus non velle suam justitiam antequam sint mala, id est, non velle, nec intendere quod justitia illa exerceatur, nisi suppositis malis, non tamen motivum quod habet ad ostendendum et ponendum in re suam justitiam, est ipsum malum, seu peccatum. Unde aliud est motivum manifestandi, et ostendendi justitiam, aliud motivum exercendi. Exercetur enim ratione debiti recompensandi, et hoc debitum in vindicatione, seu punctione oritur ex culpa. Intenditur autem ejus ostensio, non ratione hujus debiti, sed propter suam præstantiam, et virtutem, qua congruit pulchritudini universi; et sic propter debitum universi ejus ostensio intenditur,

non propter debitum mali recompensandum.

L. Cum vero instatur, quod si Deus propter hanc ostensionem punitivæ justitiæ se obligat ad permittendum mala, delectatur in pœnis hominum, si quidem propter illas inferendas permittit mala, respondetur quod Deus non delectatur in pœnis hominum quatenus pœnæ ipsorum sunt, sed delectatur in ipso ordine, et virtute justitiæ, quæ est coercitiva, et recompensativa malorum, ut optime docet S. Thomas 2-2, q. xxv, art. vi ad iii: Justus enim Dominus, et justitias dilexit, et 1-2, q. lxxix, art. ix ad i, et ista virtus est omnino necessaria ipsi universo, nisi Deus velit suo speciali beneficio naturam sic continere, ut in nullum defectum labatur. Unde habet Deus hoc judicium. Ordo justitiæ necessarius, et perfectissimus est pro defectibus reparandis, et ad debitum ordinem reducendis, nisi mea misericordia aut nullum velim malum permittere, aut omnia remittere. Hoc secundum non est consentaneum naturali rerum cursui, et pulchritudini universi; et sic eligo primum, scilicet quod ordo justitiæ ponatur in rerum natura; et sic aliqui defectus permittantur, quod est conformius naturæ contingentis creaturæ liberæ: et sic non omnes misericordia absumantur, sed aliqui reserventur justitiæ. Unde oportet aliquos non eligere ad statum gloriæ in quo non exercetur justitia punitiva, sed relinquere illos mutabilitati suæ naturæ. In hoc judicio non proceditur ex delectatione de pœnis hominum, sed ex amore ordinis justitiæ, et dispositioni universi conformi, et consentaneo rerum humanorum, et creaturarum intellectualium cursui, quem stabilire maxime pertinet ad supremum gubernatorem. Et propter hunc ordinem servandum non propter il-

lationem poenarum permittit mala, et non vult speciali beneficio omnia mala detinere, quia id omnino extraordinarium foret, et extra communem cursum rerum defectibilium.

LI. Delectari ergo de pœnis hominum quatenus sunt afflictivæ, et propter hoc velle mala permittere, ut homines crucientur, feritas, et crudelitas est. Delectari autem de ordine, et pulchritudine justitiæ, et propter hanc permittere mala in natura defectibili, et quæ juxta cursum suæ defectibilitatis, et contingentiae exigit quandoque talem permissionem, carere vero omni malo est omnino indebitum, et extraordinaria gratia, hoc omnino pertinet ad summam æquitatem supremi gubernatoris sic disponentis omnium naturas juxta suum connaturalem cursum, et excludentis aliquos a gratia omnino indebita, ut ordo justitiæ servetur. Si autem Deus propter servandam justitiam vellet mala aliqua permittere contra cursum ordinarium naturæ mutabilis vel contingentis, posset argumentum habere apparentiam: sed velle relinquere naturam cursui ordinario, et nolle omnibus gratiam ita extraordinariam facere, quod nullus defectus punibilis permittatur, sed ordo justitiæ suum locum habeat in universo, hoc nullius est crudelitatis, sed summæ providentiæ. Nec tamen hoc pertinet ad creatam providentiam, quia princeps humanus non gubernat omnem collectionem entium, et rerum universitatem, ut unicuique suum locum assignet; et sic non pertinet ad ipsum intendere bonum justitiæ, nisi supposito malo, quod per justitiam vindicandum est, non vero intendere ordinem universi, ut ex hoc permittantur mala, quia sic congruit naturæ contingenti, quia ad ipsum non spectat naturas disponere, sed sup-

ponere; et sic non committitur ipsi permittere mala secundum quod exigit contingentia, et mutabilitas creaturæ liberæ, sed solum si fiant mala, punire per justitiam, licet non omnia punire debeat, et ob hoc dicitur aliqua permittere non puniendo. Ad justitiam vero Dei pertinet aliqua mala permittere juxta dispositionem naturæ mutabilis, et contingentis; et sic potest ex altiori fine disponi hujusmodi permissio, et non solum supponi. Videantur quæ disputatione præcedenti diximus de poenitentia, et humilitate propter quam potest a Deo permitti peccatum.

LII. Ad secundam replicam dicitur Deum non velle prius supplicium aut damnationem, quam prævideat culpas. Illa autem prima exclusio a regno non est supplicium, sed solum denegatio beneficii, quod si concederetur, nullum locum haberet justitia punitiva, nec defectus punibiles darentur. Si enim omnes eligerentur ad gloriam, vel omnibus concederetur gratia cum perseverantia, omnes salvarentur; et sic nullus defectus æternaliter puniendus relinqueretur. Quare oportet non omnes eligi efficaciter, sed aliquos excludi ab illa electione, vel a gratia (quod etiam maximum malum est) ut maneant personæ aliquæ habiles ad ostensionem justitiæ. Itaque, ut optime Cajetanus advertit in calce commentarii hujus articuli quinti in hac quæstione xxiii, reprobatio dicit duos actus, scilicet punire quoad ultimum effectum, et denegare misericordiam quoad primum. Et ratione istius primi actus reprobatio etiam pertinet ad gratuita: denegat enim rem indebitam. Materia autem utriusque actus eadem est, scilicet gloria æterna, aut ultima perseverantia vel data, vel negata: si enim Deus non denegaret misericordiam, quæ

est electio gratuita ad gloriam, non posset habere locum punitio, et justitia. Et sic denegatio electionis quoad aliquos est necessaria conditio ut possit exerceri justitia. Deus ergo in illa prima exclusione non respicit illam ut malum, et damnum est creaturæ, sed præcise respicit constituere creaturam in statu, et capacitate sui cursus ordinarii, non dando illi tale beneficium quod excludit ab illa omnem miseriam, et defectum, et ad hoc est necesse ut non eligat illam ad gloriam. Quare illa exclusio non est directe executio denegationis gloriæ: hæc enim solum fit propter peccata, sed est denegatio electionis ad gloriam, seu non obligatio Dei, aut non appositio cordis ad dandam gloriam, quæ non electio, et non obligatio Dei est conditio requisita, ut istud subjectum fit capax cadendi in defectus punibiles, et recompensabiles per justitiam, quia si esset electus ad gloriam, non esset in statu habendi istos defectus æternos. Denegatio ergo illius beneficii, non eligendi ad gloriam, et relinquendi homines in statu habendi defectus, et punibilitatem, non est supplicium, sed solum conditio requisita ut maneant in ordine, et cursu deficiendi, eadem autem denegatio ut damnificativa, et privativa assecutionis gloriæ in executione, infertur a Deo ex justitia, et per modum punctionis; et sic supponit peccatum, sicut intentio dandi gloriam ex meritis in executione, pro intentione habenda non habet pro motivo merita, pro executione vero supponit illa, et ex illis datur a Deo secundum formam justitiæ, ita multo magis intentio denegandi illud beneficium indebitum quod constitueret hominem exemptum a peccato æterno, et punibilitate, non supponit demerita, nec datur per modum supplicii, sed est volita a Deo ut quid necessario

requisitum ut homo relinquatur in statu punibili; executio autem ejus in creatura est ex demeritis, et secundum justitiam punitivam, supponitque peccatum. Et hoc ideo, quia in unum coincidunt id cujus assecutio est finis ultimus, et cujus denegatio requiritur essentialiter ut homo sit in statu defectibili, et punibili.

LIII. Ad tertiam replicam dicitur voluntatem divinam salvandi omnes non contrariari voluntati reprobandi, seu non eligendi aliquos etiam ante prævisa demerita, ut motiva, nec sinceritatem divinam obnubilare, magis autem ostendere infinitæ illius viscera pietatis, et altissimam incomprehensibilemque providentiam, quia attendendo ipsam hominum, intellectualiumque creaturarum naturam, et perfectionem, quæ respicit pro fine ultimo Dei visionem, omnes ad hunc finem ordinavit, et eis illum voluit, considerando id quod naturæ intellectualis est, et quod bonitatis divinæ, et ordinationis eorum ad suum finem. At vero considerando alias circumstantias, scilicet eorum mutabilitatem, defectibilitatem, contingentiam, et quod indebitum est, quod gratia sua consummata ab omni malo eripiens, omnibus passim detur, nec id cursus ordinarius creaturarum exigit, locum dedit justitiæ, nec tantam gratiam voluit omnibus facere, sed aliquos ab ea excludere, quia naturæ, et cursui rerum debitum non est; sicut rex, aut judex omnibus sibi subjectis vult benefacere in quantum sui sunt sed in quantum deficientes, peccatores, aut ingrati vult eos punire, nec istæ duæ voluntates insincerae sunt. Quod ergo in rege creato respicit illas duas rationes hominis, et peccatoris, in Deo supremo conditore respicit non solum hominem peccatorem de facto, sed peccabi-

lem, et defectibilem, ut non velit omnibus dare talem gratiam, quæ defectum, et peccatum punibile impediatur, quia sufficit non esse debet beneficium ut negetur.

LIV. Nec propterea verificatur quod Deus creat hominem ut puniat, vel ut pereat, sed hominem in quantum hominem creat, ut fruatur se, et ad vitam æternam tendat ut ad finem, nec enim finis creandi hominem est supplicium, vel exclusio a vita æterna, sed finis ad quem omnes ordinantur ex se est beatitudo. Cæterum hunc finem ad quem omnes Deus ordinavit, et propter quem omnes finxit, non voluit ut omnes de facto assequerentur: considerando enim hominem, ut defectibilem, mutabilem, et contingentiae subjectum, non voluit universaliter beneficio illo donare, quo ab omnibus miseriis, et defectibus tandem eximeretur, quæ est gloria, sed eam aliquibus denegare, ut juxta ordinarium cursum etiam locum daret justitiæ. Unde ut recte dicit S. Prosper responsione XI ad objectiones Vincentianas: « Deus non prædestinavit homines ad peccata, neque ad malignitates, et casus ruentium, neque ad hoc illos excitavit aut impulit, sed prædestinavit judicium suum quo unicuique retributurus est prout gessit. » Ut autem prædestinaret seu decerneret hoc judicium, non negat S. Prosper, sed supponit denegasse Deum prius beneficium gloriæ illis hominibus, et exinde permisisse mala, seu peccata, non ad illa impulsisse. Quomodo autem etiam in his reprobis verificetur petitio illa orationis Dominicæ; *Fiat voluntas tua*, cum ipsi pro voluntate Dei efficaci non possint petere, quia sic peterent suam reprobationem, pro voluntate autem antecedenti frustra peterent, quia hæc nunquam implenda est, nec per orationes eorum. Respondeo,

in communi petere omnes ut fiant voluntas Dei, id est, id quod ad majorem ejus gloriam juxta divinæ suæ sapientiæ dispositionem pertinet; in singulari autem petere ut fiat voluntas Dei ad sanctificationem, et glorificationem nostram, quia hæc est voluntas Dei sanctificatio nostra, et quia nescimus an nobis per orationes nostras danda sit, semper id petendum est; nec enim oratio nostra regulatur penes id quod in re efficaciter evenit quod nescimus, sed per id, ad quod Deus jubet nos tendere, et quod præcipit facere.

LV. Ad primam confirmationem respondetur, quod in re non alio titulo exequenda est exclusio a gloria, nisi per viam damnationis: illa autem exclusio in intentione non est titulus denegandi gloriam, sed est appositio conditionis ex parte finis, quæ si non poneretur, nunquam posset postea in re executioni punitio mandari: si enim semel esset electus ad gloriam, non posset postea puniri rejectione a gloria executive, sicut si non supponatur finis intentus et volitus, non potest executive esse assecutus, sic si non supponatur relictus et non volitus, non potest executive esse negatus. Et in illa prima intentione efficaciter debet esse exclusus via intentionis, quia in re illa exclusio exequenda est, sed titulo punitiois, qui pertinet ad executionem. In prima autem intentione finis, vel remotione illius non attenditur titulus intendendi, quia ad intendendum non datur titulus, sed bonitas finis movet, et pro illo rejicitur, aut eligitur persona; ad exequendum autem datur titulus ex parte personæ, cui res datur, sicut in meritis ad gloriam dicimus. Et sic in prima electione ad finem, vel rejectione Deus procedit ex mera sua voluntate, et ex motivo bonitatis, et ostensionis justitiæ, ut postea in executione titulus

meritorum consequatur, vel demeritorum permittatur. Et sic illa prima intentio est efficax in suo ordine, id est, per viam intentionis, et finis, nec ut in illo ordine sit efficax requiritur quod ibi præcedat titulus, et modus, quo in re ponendum est, sed sufficit quod ex illo originetur modus, et media, quibus postea in re exequendum est, et sic est efficax originative in intentione, complete, et realiter autem postea in executione.

LVI. Ad secundam confirmationem respondetur, quod sicut diximus disputatione præcedenti agentes de pœnitentia, an sit effectus prædestinationis, licet ad exercendam justitiam requiratur peccatum ut materia debiti puniendi, sicut ad pœnitentiam requiritur ut materia destruenda peccatum, tamen Deus intendens justitiam, et pœnitentiam non tenetur velle peccatum, sed solum permittere, quia peccatum non est ponibile in re per volitionem Dei, sed per permissionem, et suspensionem concursus, seu denegationem gratiæ. Unde solum tenetur velle permissionem, seu non dare gratiam. Præsertim, quia in his quæ habent pro materia vel conditione requisita aliquod malum, nunquam intenduntur absolute, sed cum aliqua connotatione, seu conditione, v. g. volo justitiam pro malis vindicandis, non absolute volo justitiam. Unde quia est volita non absolute sed pro his malis; qui vult justitiam non tenetur velle omnia, quæ ad illam conducunt, sed sufficit non apponere impedimenta majorum, id est, gratiam, et expectare quod ab aliis fiant, quia non est de genere eorum quæ absolute sunt volita, et ut sibi bona, sed pro his scilicet malis, si fuerint. Non tamen tenetur aliquis velle justitiam præsupponendo quod mala jam existant, et antecedant, sed

sufficit quod consequenter exstitura prævideantur ex permissione Dei, et defectu creaturæ a quo derivantur. Vide quæ citato loco diximus de pœnitentia, eadem enim ratio hic currit.

ARTICULUS III.

Qui sint effectus reprobationis?

I. De tribus generibus rerum potest esse difficultas, an pertineant ad effectus reprobationis, scilicet de malis pœnæ, tam quæ irrogantur in alia vita, ubi est certa damnatio, quam quæ irrogantur in hac vita, et ad illam damnationem conducunt, ut mors reprobi in statu peccati, amissio usus rationis, negatio sufficientis auxilii, aut occasionum conducentium ad conversionem, et similia. Aliud genus est malorum culpæ, in quo genere ponuntur omnia quæ pertinent ad permissionem Dei, qua labitur quis in peccatum. Tertium genus est bonorum temporalium sive pertineant ad ipsam substantiam prædestinati, sive ad aliqua ejus accidentia, sive intrinseca, sive extrinseca; quia in omnibus his potest aliquid accidere, quod pertineat, saltem materialiter, vel ad culpam reprobi, vel ad pœnam. Unde formaliter loquendo quidquid pertinet ad effectum reprobationis, vel est permissio culpæ, vel illatio pœnæ, et damnationis: ad hæc enim duo capita omnes istos effectus reduxit S. Thomas in præsentī articulo tertio.

II. Supponit hæc difficultas quid nomine effectus reprobationis intelligamus, vel quid requiratur, ut aliquid sit effectus reprobationis. Hoc enim tamquam regula debet accipi, qua utamur ad dignoscendum quidnam sit reprobationis effectus. Licet autem juxta diverssa

sententias de reprobatione, in quo consistat, sit etiam diversitas sentiendi circa effectus reprobationis quinam sint, ut articulo primo retulimus, tamen in hoc puncto omnes convenire debent, et hoc tamquam fixa regula in hac parte haberi debet, quod a simili diximus supradisputatione nona, articulo primo, explicantes conditiones requisitas ut aliquid sit effectus prædestinationis, videlicet quod ut aliquid sit effectus reprobationis, debet effective esse a Deo ex voluntate excludente hominem a gloria; secundo, debet pertinere ad creaturam rationalem; tertio, debet conducere ad talem finem, seu ad exclusionem a tali fine, ita quod coordinetur, aut continuetur, vel dicat ordinem cum ultimo medio pariente ipsam executionem finis assecuti, sicut omnes effectus prædestinationis, et media ad ipsam conducentia debent coordinari, et continuari cum ultima perseverantia. Et sic illæ quatuor conditiones, quas ibi proposuimus pro effectu prædestinationis, hic reducimus ad istas tres pro effectu reprobationis, in quibus omnes illæ includuntur: nam ex parte efficientis requiritur quod effectus reprobationis sit a Deo, et sit a voluntate excludente a fine ultimo non eligente ad illum: quæ enim non procedunt a voluntate reprobante, effectus reprobationis non sunt: et sic peccata quæ a nulla Dei voluntate sunt, non possunt esse effectus reprobationis: in se enim peccata solum sunt defectus; et ideo a summo efficiente esse non possunt, sed solum permitti, quæ permissio est denegatio gratiæ, qua impediretur peccatum, et hæc a Deo esse potest. Ex parte vero subiecti requiritur quod pertineat ad creaturam rationalem, eo quod sola illa est capax exclusionis a beatitudine, sicut est capax transmissio-

nis ad illam. Ex parte vero finis quod ad talem exclusionem conducit, quia si ad illam non conducit, nec etiam effectus erit illius voluntatis, quæ talem finem intendit et procurat.

III. Hinc nascitur varietas sententiarum, ut retulimus articulo primo. Qui enim sentiunt reprobationem positivam solum esse voluntatem excludentem a regno punitive, et per modum damnationis, sentiunt etiam pro effectu reprobationis solum posse assignari pœnam ipsam damnationis æternæ: reliqua enim quæ ad permissiones peccatorum pertinent supponuntur, non efficiuntur a iustitia punitiva. Quæ vero ad pœnalitates hujus vitæ pertinent, non sunt pœnæ reprobationis propriæ, quia non sunt æternæ, et ita sunt communes reprobis et prædestinatis. Qui vero sentiunt reprobationem non esse solum voluntatem punitivam, sed etiam providentiam circa creatura deficientes ab ultimo fine, assignant pro effectu non solum pœnam damnativam, sed etiam permissionem incurrendi in culpam tamquam quid ortum ex illa voluntate excludente, seu non eligente ad gloriam, et conducentis ad hoc ut executioni mandetur illa exclusio per modum pœnæ. Et istæ sunt extremæ sententiæ in hac parte. Pro hac sententia retulimus articulo primo D. Thomam, pluresque Thomistas. Pro prima multos alios retulimus ibidem, tam ex antiquis, quam ex modernis, et in ratione reprobationis positivæ et efficacis ut exclusivæ a beatitudine in eandem etiam conveniunt Vasquez, Suarez, et alii quos ibi retulimus.

IV. Inter has sententias extremas duæ quasi mediæ se offerunt. Altera quæ sentit quod etsi permissio peccati, seu negatio auxilii congrui in reprobo non sit effectus reprobationis positivæ, est tamen effectus ne-

gativæ, seu illius primæ rejectionis aut non electionis reproborum ad gloriam, quæ est sententia p. Suarez libro v de reprobatione, cap. vii, num. xiii. Vasquez autem etsi non ponat reprobationem negativam, quæ sit causa hujus permissionis, nec aliquam efficacem exclusionem a gloria ante prævisum peccatum in quo reprobus vitam finit; et sic non facit aliquam permissionem peccati effectum reprobationis efficacis, sed præsuppositum, tamen quamdam simplicem voluntatem in Deo ponit communem reprobis, et prædestinatis, ex qua dimanant permissiones peccatorum in reprobis, scilicet ex voluntate puniendi peccatum primi parentis, in Angelis autem id derivatur ex mera voluntate Dei. Respectu autem aliquorum parvulorum, quibus Deus denegavit omne remedium salutis, etiam ex simplici affectu excludendi illos a gloria, dicit emanasse permissionem contrahendi peccatum originale irremissibiliter, et prout sic est effectus illius exclusionis inefficacis a gloria, prout ex ipso Vasquez hic disputatione xcv retulimus, articulo primo.

V. Altera sententia etiam media, quæ aliquo modo agnoscit permissionem peccati esse effectum reprobationis, tradita est a p. Alarcon tract. iv, disp. v, c. v, quæ fere est explicatio sententiæ Vasquez: et pro illa ex parte alios auctores adduxit, Ruiz, Herice, etc. distinguit de reprobatione efficaci a gloria, et de reprobatione inefficaci. De reprobatione efficaci a gloria, dicit in calce capitis non habere regulariter alium effectum quam ipsam privationem gloriæ a parte rei, id est, ipsam pœnam damni, quæ propter omnia peccata morte consummata inferitur. De reprobatione inefficaci docet et supponit quod pro quolibet peccato mortali, sive originali, sive actuali

est in Deo voluntas excludendi illum a gloria, et afficiendi morte æterna, quia tale peccatum ea pœna est dignum. Sed vocatur hæc voluntas antecedens, et simplex, quia est communis omnibus, tam reprobis quam prædestinatis, nec in omnibus habet executionem efficacem, licet de se omni peccato mortali sit debita. Ex hac voluntate simplici docet oriri in primis negationem gratiæ habitualis in quolibet parvulo cum concipitur in pœnam peccati Adæ, quo meretur exclusionem a gloria: ipsa enim negatio gratiæ physice et secundum se considerata, sine respectu morali ad voluntatem, pœna est. Docet deinde eandem privationem gratiæ esse effectum reprobationis, et oriri ex illa voluntate simplici exclusiva a gloria in parvulis, qui moriuntur sine baptismo, et in pœnam peccati proprii, et peccati Adæ inferri a Deo, imo in adultis qui decedunt in peccato originali, etiam negatio auxiliorum quibus possent a peccato resurgere et justificari est effectus reprobationis ab eadem simplici voluntate descendens, et in pœnam peccati illata; eo quod tam ista negatio auxiliorum, quam illa negatio gratiæ habitualis est utilis ad illum finem excludendi a gloria, quia sine gratia et sine auxiliis non consequetur salutem; de se autem tales negationes non dicunt ordinem ad peccatum. Cæterum si homini adulto sit remissum peccatum, et sit justificatus, et iterum permittatur labi in peccatum, illa permissio, seu negatio auxilii, quo peccatum vitaret, dicit quod non est effectus illius simplicis reprobationis, neque in pœnam peccati proprii, vel Adami, et quod illa permissio in homine jam justificato, et alias non habente peccatum dignum morte, non potest esse utilis ad finem reprobationis, nisi per ordinem ad novum pecca-

tum quo mediante fiat dignus illa exclusione a gloria : ergo non potest amare illam permissionem ex ordine ad talem finem, nisi amet ipsum peccatum per quod sit utilis ad talem exclusionem, et non alias, hoc autem est impossibile : ergo, etc.

VI. De morte temporali reprobī, et aliis ad eum pertinentibus, ut privatione usus rationis, malo ingenio, aut temperamento, et similibus, an sit idem auctor, esse reprobationis illius simplicis, seu negativæ effectum, quia hæc omnia utilia sunt ad illum finem, et non conducunt medio peccato, sed ex se, p. Suarez libro quinto de reprobatione, cap. VII, num. XI censet mortem non esse effectum reprobationis positivæ regulariter loquendo, sed potius Deum positive reprobare, punire damnatione æterna post prævisam mortem ex aliqua naturali causa accidentem; aliquando tamen aliquas extraordinarias mortes, ut in Dathan, et Abiron, et similibus, esse effectus reprobationis, et contingere ex voluntate efficaci excludendi a gloria. Idemque sentire videtur Villegas contrav. XVI, disp. II, c. II.

RESOLUTIO EX MENTE D. THOMÆ. PŒNÆ ET ALIÆ RES NATURALES QUÆ SUNT EFFECTUS REPROBATIONIS?

VII. Dico primo : Æterna damnatio tam quoad pœnam damni, quam sensus, insuper, et mors reprobī in statu peccati, sunt effectus reprobationis. De prima parte conclusionis apud nullos auctores est dubium, cum nullus certior effectus reprobationis sit etiam pro ea parte qua reprobatio dicit actum punitivum, quam æterna damnatio, quia hæc est pœna passive in ipso reprobo inflicta a Deo et est perpetua exclusio a gloria : ergo procedit a Deo active

puniente punitione perpetuo exclusiva, hæc autem est reprobatio : ergo illa pœna sic inflicta est effectus manifestissimus reprobationis, etiamsi reprobatio sumatur in strictissima et inadæquata acceptione pro sola voluntate puniendi, et non solum pro providentia circa eos qui deficiunt a fine ultimo : jam enim supra sæpe diximus actum punitivum in reprobatione non esse totam et adæquatam rationem reprobationis, sed includere alios actus qui pertinent ad dispositionem et providentiam circa reprobos. Et sic D. Thomas in articulo tertio hujus quæstionis ponit pro effectu reprobationis, inflictionem pœnæ damnationis pro culpa.

VIII. De secunda parte conclusionis, non est ita constans, ut vidimus, sententia inter auctores. Suppono autem ex traditis a D. Thoma 1-2, q. LXXXV, art. V et VI, et 2-2, q. CLXIV, art. I, et in q. V de malo, art. IV et V, et aliis in locis, mortem esse pœnam peccati originalis, quia etsi mors naturalis sit homini ex parte corporis, seu materiæ, quatenus corpus illud constat ex contrariis, et est corpus alterabile, et generabile, et consequenter corruptibile, et anima licet sit, spiritualis, tamen modo corruptibili informat corpus juxta exigentiam talis materiæ, quia debet reddere illud sensibile, et non potest sensibile esse, nisi ab objectis sit alterabile, cæterum attento dono originalis justitiæ, et auxiliis ei correspondentibus divinæ protectionis, esu ligni vitæ, quo reparabantur defectus corruptionis humidi radicalis; homo in statu illo innocentiae, mortem non gustasset. Unde sicut in pœnam peccati originalis subtractum est donum originale justitiæ, et omnia illud concernentia, ita mors, et alii defectus corporis, qui a tali dono detinebantur, subtracto illo, naturaliter redie-

runt in pœnam peccati. Quare mors secundum se, aliæque pœnalitates, quæ in hac vita reprobis accidunt, non sunt effectus reprobationis, sed communes sunt reprobis et prædestinatis, et ex generali providentia oriuntur in pœnam peccati originalis, prout omnibus communis est, et juxta principia naturæ corruptibilis. Non est ergo difficultas de morte secundum se, et quoad substantiam, quod non sit immediate, et elicitive effectus reprobationis. Sed loquitur de morte hominis pro tali statu, id est, prout in peccato mortali, et ut conditio requisita ad finalem impœnitentiam, et consequenter ad æternam damnationem, et prout sic conducens; et sic dicimus imperative esse a reprobatione, sicut mortem prædestinati diximus esse a prædestinatione imperative. Et dico esse a reprobatione, et ut providentia specialis est circa reprobos, et ut exercet actum puniendi, seu ad illum disponit executionem punitionis. Nec solum est effectus reprobationis mors reprobi, ut facta per causas extraordinarias, et supra naturæ exigentiam, sed generaliter ut conducit ad executionem damnationis, et supplicii reprobi, quia non ponitur a nobis effectus reprobationis mors, ut supra naturam, vel extraordinario modo accidens, sed ut conducens ad supplicium æternum, et hoc est generale omni morti reprobi.

IX. Si ergo probatur hæc pars conclusionis, quia in primis id significat Scriptura pluribus locis, Job xx: *Detrahetur in die furoris Dei, hæc est pars hominis impii a Deo, et hæreditas verborum ejus a Domino.* Ubi ly in die furoris, significat diem condemnationis, et reprobationis divinæ. Super quem locum D. Thomas lect. II, in illud caput: « Detrahetur, scilicet, inquit, de hac vita, in die furoris Domini, id est, in die

vindictæ. » Ergo detractio ab ista vita, quod utique per mortem sit, est pars hominis impii a Deo, quod est esse effectum reprobationis ejus, quia tamquam hæreditas impietatis, et pars ejus datur ei a Deo. Item Psalm. xxxv: *Vultus domini super facientes mala ut perdat de terra memoriam ipsorum.* Ubi iterum D. Thomas super istum psalmum dicit: « Loqui de providentia divina erga malos, quæ utique reprobatio est. Vultus inquit Domini super malos Proverb. xv. Infernus, et perditio coram eo: Et dicit vultus, quia designat cum quadam ira respicere in seipsos malos. Sed ad quid super eos respicit? Certe ut perdat de terra memoriam eorum, quod dupliciter potest intelligi, vel quia potest referri ad terram præsentem, vel potest referri ad terram viventium. » Sed perdere de terra præsentem, est per mortem: ergo ipsa subtractio de terra, et ipsa mors, effectus est divinæ indignationis, et reprobationis in malis. Denique, idem significatur Matth. xxiv, de servo nequam: *Veniet Dominus servi illius in die qua non sperat, et hora quam ignorat, et dividet eum, partemque ejus ponet cum hypocritis.* Ubi divisio recte intelligitur separatio animæ a corpore, quæ ponitur effectus adventus Domini ad judicandum, et condemnandum servum pravum; sicut etiam Lucæ xii, dicitur de alio divite reprobo: *Stulte hac nocte repetam animam tuam a te;* quasi animæ separatio in reprobo fiat ex eo quod reperitur in judicio divino, et talis judicii effectus est. Hoc autem judicium est reprobatio.

X. Ratio autem hujus est, quia mors non solum considerata est ut quædam naturalis corruptio in quo convenit cum morte omnium animalium, et pertinet ad generalem totius universi gubernationem,

et providentiam, sed etiam se habet ut terminus viæ, qua meremur, vel demeremur beatitudinem, et sine qua nec gratia habet ultimam perseverantiam, neque peccatum ultimam obdurationem, et impœnitentiam, neque executioni potest mandari iudicium divinum sive circa bonos, sive circa malos: ergo sub ista consideratione ad illam providentiam spectabit mors ad quam spectat disponere, et providere de via tendente, vel avertente se a beatitudine; hoc autem pertinet ad specialem providentiam, vel prædestinationis pro via justorum, vel reprobationis pro via peccatorum: ergo ad eandem specialem providentiam pertinebit disponere, et gubernare mortem, ut terminum hujus viæ. Denique, ad eandem providentiam, et potestatem ad quam pertinet ferre sententiam de aliquo reo, et condemnare, pertinet executionem supplicii imperare, et dirigere; sicut ex potestate qua iudex reum mortis condemnat, ex eadem ordinat quod educatur de carcere, et ducatur ad locum supplicii, sed reprobis per mortem educitur de carcere corporis, et hujus vitæ, duciturque ad locum supplicii: ergo mors reprobi, ut habet rationem talis educationis, est ordinata per providentiam reprobativam, et condemnativam. Unde hæc est vera causalis, ideo iste homo moritur in peccato, quia non est electus ad gloriam: si enim electus esset, non sic moreretur in peccato. Rursum hic effectus mortis in peccato habet infallibilem connexionem cum damnatione æterna, et ad illam conduit, sicut ad finalem impœnitentiam: ergo in quantum sic connexa mors cum damnatione alicujus providentiæ effectus est, quæ talem connexionem facit, nec alia esse potest quam reprobatio, quia ad hanc solam pertinet damnatio æterna, et ex con-

sequenti, quidquid connexionem infallibilem habet cum illa. Et licet Deus mortem non fecerit, ut dicitur Sap. I, quia videlicet ab initio, quando creavit hominem, dedit illi donum originalis justitiæ contra mortem, tamen posito peccato ordinata est a Deo mors, et alii defectus secundum justitiam Dei punientis, ut docet S. Thomas 1-2, quæst. LXXXV, art. v, ergo etiam in reprobo potest ordinari ex speciali punitione Dei prout habet connexionem cum damnatione æterna.

XI. De aliis defectibus aut pœnalitatibus corporalibus reproborum, ut malo temperamento, duro ingenio, et indisciplinabili pronitate ad concupiscendum, vel vindicandum, et similibus, quæ valde juvant ad peccandum, et perseverandum in peccatis, dico quod isti defectus possunt considerari dupliciter, primo secundum se, et quoad substantiam; et sic non sunt effectus reprobationis, quia communes sunt reprobis, et prædestinatis, unde in aliquibus per gratiam vincuntur, et mores valde agrestes, et feri mansuescunt. Secundo, possunt considerari ut de facto conducentes, et coadjuvantes ad lapsum, et continuationem peccatorum, et ut impediētes operationem divinorum auxiliorum, ne convertatur quis ad Deum, nec ita facile disponatur; et sic possunt considerari, vel quatenus hoc habent ex abusu, et malitia ipsius peccantis, quia sua prava dispositione male utitur. Et hoc modo non sunt effectus reprobationis, quia non ex intentione Dei ad hoc dantur, sed per accidens ex abusu, et malitia aliorum in id cedunt. Vel possunt considerari ut pars quædam, vel conditio permissionis divinæ denegantis gratiam, quatenus plerumque mensuram gratiæ, et auxilii accommodat juxta naturalis capacitatis modum, nec vult dare gratiam

extraordinariam, quæ talem vincat modum. Et sub hoc respectu pertinent tales effectus ad reprobationem, sicut permissiones peccatorum, quatenus cum illis connectuntur, et disponunt, vel conducunt ad denegandam gratiam illam extraordinariam, et possunt ex illo fine descendere, ex quo ipsa permissio. Unde probatio hujus, et explicatio dependet ex dicendis circa permissiones peccatorum an sint effectus reprobationis: nomine enim permissionis etiam intelligendum venit quidquid connectitur, vel disponit ad talem permissionem. Nam ad ipsam condemnationem non conducunt nisi mediante conducentia ad peccatum.

Denique, circa substantiam reprobationis, aliaque naturalia ad ipsum spectantia (ut hoc etiam statim expeditur) videri posset esse effectum reprobationis, vel quatenus nunc cedunt in abusum et deceptionem peccatorum, vel quatenus in futuro cedent in pœnam damnatorum omnia ista, et primo modo pertinere possunt et conducere ad permissionem culpæ; secundo modo ad punitionem pœnæ.

XII. Cæterum hæc ratio nimis generalis videtur, ut propter hoc dicamus hæc omnia esse effectus reprobationis, etiam mediate, et imperative, cum Deus neminem creet, aut ideo res universi producat, ut aliqui pereant, et damnentur, ut ex Prospero responsione ad tertiam objectionem Vincentianam, Damasceno, et aliis supra diximus. Quare res naturales non subijciuntur damnationi ut fini, sicut subijciuntur gloriæ filiorum Dei, cujus revelationem omnia creatura expectat, ut ait Apostolus ad Rom. viii. Et ideo possunt res naturales sub hoc respectu esse effectus prædestinationis mediate, et imperative, quatenus ordinantur ad illam gloriam, ut ad

finem a quo perficiuntur. Cæterum ad oppositum, scilicet ad exclusionem a gloria, quod pertinet ad reprobationem, non ordinantur creaturæ tamquam ad finem a quo perficiuntur; et sic non habemus fundamentum, et dicamus creari propter finem reprobationis. Sunt tamen aliquæ creaturæ, quæ specialiter præparatæ sunt a Deo in tormentum, et cruciatum reproborum; sicut ignis inferni: *Qui paratus est diabolo, et Angelis ejus*, et cum igne præparata sunt alia multa quæ ad tormentum confluent, et congeruntur in illo loco supplicii, sicut dicitur Isai. xxx: *Præparata est ab heri topheth, a rege præparata, profunda, et dilatata. Nutrimenta ejus ignis, et ligna multa: Spiritus Domini tamquam torrens sulphuris succendens eam*: et Psal. xx: *Pluet super peccatores laqueos ignis, et sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum*. Hæc enim quia sunt instrumenta cruciatus reproborum, et specialiter a Deo ad hunc finem præparata, pro hac parte effectus sunt reprobationis. Imo ut D. Thomas in iv, dist. l, quæst. ii, art. iii adducit ex D. Basilio: « Quidquid feculentum, et ignobile est, in infernum projicietur ad pœnam damnatorum. » Alia autem quæ solum per accidens, et occasionaliter cedent in pœnam damnatorum, aut in præsentia fiunt eis in muscipulam, et deceptionem, non possunt dici effectus reprobationis specialiter, et proprie, etiam mediate, et imperative, quia non ex intentione Dei ad hoc fiunt, aut tali fini subijciuntur, sed ex eorum prava indispositione, et abusu, aut in peccando in præsentia, aut accipiendo pœnam ex divina ordinatione in futuro: sic enim corpora sua, et ea quæ viderunt, aut possederunt in hoc mundo, et fuerunt occasio peccandi, et quidquid eis delectabile est, in hac

vita, erit pœnale in futura, juxta illud Jacob xx : *Panis ejus in utero ejus vertetur in fel aspidum intrinsecus; divinitas quam devoravit, evomet, et de utero illius extrahet illas Deus.* Sed hoc modo etiam sol, et luna, et sidera, et herbæ, et metalla possent dici effectus reprobationis, quia ex omnibus sumere possunt in hoc mundo occasionem peccandi, et in futuro erunt eis pœnalia, quia omnes creaturæ erunt damnatis materia tristitiæ, sicut beatis materia gaudii, ut dicit S. Thomas in IV, dist. L, quæst. II, art. III, quæstiunc. I. Unde dicitur Sapient. V quod : *Deus armabit creaturam ad ultionem inimicorum, et quod pugnabit orbis terræ contra insensatos,* imo ac ipsa gloria beatorum est eis valde pœnalis, et ipsa humanitas Christi, et Deus ipse. Quæ omnia non possunt dici effectus reprobationis, quia ad hoc non sufficit quod per accidens; et occasionaliter ad pœnam deserviant, vel ad culpam, sed requiritur quod per se ex intentione Dei propter finem reprobationis ordinentur, et ad illum conducant, vel mensurent aliquem effectum ejus.

PERMISSIONES PECCATORUM ET DENE-
GATIO GRATIÆ EFFICACIS SUNT EF-
FECTUS REPROBATIONIS.

XIII. Dico secundo : Permissio cadendi in peccatum (quæ est denegatio efficacis auxilii) obduratio, et derelictio in illo, vere, et proprie est effectus reprobationis, si sit permissio aut obduratio peccati, non remittendi, ita quod cum finali impœnitentia continuetur, vel ad illam ordinem dicat; permissio autem peccati remittendi non est effectus reprobationis quando plene est remissum. Est autem effectus reprobationis, non quantum ad actum punitivum, sed ut est providentia

Dei circa reprobos. In hac conclusione non omnes conveniunt, etiam ex eis qui tenent permissionem peccati, et non solum pœnam damnationis esse effectum reprobationis, quia aliqui nimis ample omnem permissionem peccati, sive sit primum, sive ultimum, sive remissum, sive non remittendum, sentiunt esse effectum reprobationis, quod aliquibus ex antiquis tribuitur, ut Gregorio, Marsilio, Driedoni, et ex recentioribus tenet Granados tract. VIII de reprobatione, disputatione unica, sect. IV, loquens in specie de peccato originali remisso, sicut fuit remissum Esau in circumcisione, et tamen propter ipsum sensisse Augustinus fuisse odio habitum, et reprobatum a Deo. Aliqui autem ita moderantur hanc sententiam, quod solum primi peccati permissionem putant non esse effectum reprobationis, eo quod non supponit aliud peccatum prius in cujus vindictam, et pœnam permittatur aliud, reliqua vero peccata post primum jam inveniunt aliquid in cujus pœnam permittuntur, reprobatio autem cum sit pars justitiæ vindictivæ non habet effectus, nisi per modum pœnæ et vindicationis. Et hoc videtur procedere non solum de primo peccato simpliciter in toto initio vitæ, sed de quocumque primo peccato post justificationem et plene remissum peccatum. Quæ sententia attribuitur Zumel I p. q. XXIII, art. III, disp. VI et de ea videri potest Arrubal disp. LXXXIX, c. II et III alique quos ipse citat, et refert Villegas hic contrav. XVI, disp. II, c. I.

XIV. Nostra conclusio (quæ videri potest apud m. Gonzalez hic disp. LXXVII, sect. II,) sumitur ex D. Thoma qui in hac quæstione XXIII, art. III inquit, quod : « Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et infe-

rendi damnationis pœnam pro culpa. » Quæ verba sumo in sensu copulativo, ita ut utrumque concurrat ad hoc ut permissio peccati sit effectus reprobationis, scilicet quod permittat aliquem cadere in culpam et habeat voluntatem inferendi damnationis pœnam pro culpa, id est, pro illa culpa, quam permittit ex vi reprobationis : ergo permissio culpæ pro qua non vult Deus inferre damnationis pœnam non includitur in voluntate reprobationis ; et sic non est effectus illius. Apertius hoc sumitur ex ipso doctore sancto 1-2, q. LXXIX, art. IV, ubi inquit, quod : « Excæcatio (quæ est idem ac permissio peccati) sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus : sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur, sed prædestinatis solum. » Ergo manifeste S. Thomas ponit excæcationem esse effectum reprobationis, quando juxta suam naturam ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur : sed non ordinatur ad damnationem æternam peccatum quod remittitur : si enim est remissum totaliter, tollitur reatus æternæ pœnæ. Unde dicit S. Thomas in IV, dist. XXII, q. I, art. IV, quod : « Peccata dimissa non adducuntur in iudicium, nec Deus ea adduceret si quis inconfessus moreretur post recidivum, sed damnaretur solum pro peccato, quo recidivavit. » Ergo secundum D. Thomam peccatum dimissum non pertinet ad damnationem : ergo non ordinatur a Deo ad illam : ergo non est effectus reprobationis, juxta id quod dicit in loco primæ secundæ citato. Imo, et de peccatis per pœnitentiam deletis, sentit magister sententiarum in IV, disp. XLIII, rationabile esse quod in

electis non manifestabuntur in die iudicii. Quod certe ad confitendum peccata multum animare debet.

XV. Fundamentum conclusionis quantum ad primam partem, scilicet quod permissio peccati, ut irremissibilis, sit effectus reprobationis, illud est, quia talis permissio peccati nunquam remittendi antecedere debet voluntatem damnandi damnatione perpetua, si quidem non infertur damnatio nisi propter peccatum irremittendum : antecedenter ergo ad actum punitivum, et illativum damnationis datur permissio peccati non remittendi. Talis autem peccati permissio, quatenus tale est effectus alicujus providentiæ divinæ : nec enim illa permissio a Deo fortuito, et temerarie fit, sed ex prudenti et debita dispositione, et non potest esse effectus providentiæ generalis, neque prædestinationis : ergo reprobationis, seu alicujus providentiæ specialis contrapositæ ipsi prædestinationi, et quæ versatur circa deficientes a fine ultimo, et hoc vocamus reprobationem. Totus discursus est legitimus. Et minor illa, quod non sit effectus generalis providentiæ, nec prædestinationis, patet, quia effectus generalis providentiæ sunt communes reprobis, et prædestinatis, permissio autem peccati ut non remittendi non potest inveniri nisi in reprobis secundum præsentem statum rerum : licet enim si Deus statuisset creare aut relinquere hominem in puris naturalibus et neque ei dare gloriam, neque damnare propter peccatum tali exclusionem, tunc peccatum non remissum non esset effectus reprobationis, eo quod non daretur tunc reprobatio ; tamen rebus ut nunc, cum homines ordinantur ad gloriam, impossibile est quod permissio peccati non remittendi non habeat specialem oppositionem cum assecu-

tione gloriæ, seu cum prædestinatione et connexionem inevitabilem cum pœna damni: ergo prout talem connexionem habens, impossibile est quod non sit ordinata a speciali providentia reprobativa, atque adeo effectus illius. Similiter non potest esse effectus prædestinationis neque directe, quia non est talis permissio cadens in ipsos prædestinatos, aut ad eos pertinens, cum ipsi in quantum tales, non sint capaces talis peccati irremissibilis, neque indirecte, quasi aliquid cedens in gloriam beatorum, licet pertineat proprie ad defectum, et miseriam reproborum, quia hoc quod est cedere in bonum beatorum non tollit quin directe pertineat ad aliam providentiam ad quam pertinent ipsi reprobi: nam etiam ipsa damnatio, et inflictio vindicativa reproborum cedit in electorum gloriam, et lætitiā: *Lætabitur enim justus cum viderit vindictam, manus suas lavabit in sanguine peccatoris*, et tamen hoc non obstante talis damnatio est effectus reprobationis: ergo etiam non obstante quod permissio peccati non remittendi cedat in gloriam beatorum, pertinebit nihilominus directe ad aliam providentiam, et non ad communem, et generalem pro reprobis, et prædestinatis: ergo ad propriam reproborum. Imo, et res omnes naturales cedent in gloriam beatorum: *Quia omnis creatura expectat revelationem filiorum Dei*, ut dicitur Romam. viii, et tamen non propter hoc est dicendum quod solum sint effectus prædestinationis, et non providentiæ naturalis, cum non pertineant ad prædestinationem nisi imperative; et sic supponitur ad aliam providentiam pertinere, quæ imperetur ab illa. Similiter ergo si permissio peccati non remittendi pro reprobis pertinet ad providentiam prædestinationis indirecte, quatenus cedit in bonum,

et in gloriam prædestinatorum: ergo non pertinet elicitive ad prædestinationem, quia non est aliquid supernaturale pertinens ad prædestinatos, neque medium quo ducantur ad gloriam, sed pertinebit imperatively, sicut aliæ res non supernaturales pertinentes ad alios, quæ solum imperative sunt a prædestinatione, quatenus cedunt in bonum, et gloriam prædestinatorum. Si autem solum imperative est effectus prædestinationis illa permissio: ergo supponit pertinere elicitive, seu proxime, et immediate ad aliam providentiam, cui prædestinatio imperet, et non ad providentiam generalem, ut ostensum est: ergo ad reprobativam.

XVI. Secunda pars conclusionis, quod solum permissio peccati non remittendi, sed quod continuatur, aut dicit ordinem ad peccatum finale non remittendum sit effectus reprobationis probatur, quia peccatum semel remissum nunquam punitur pœna damnationis æternæ, eo quod per gratiam sanctificantem evacuat omnis reatus pœnæ æternæ: ergo tale peccatum ut remissum, non coordinatur fini reprobationis, quæ est exclusio perpetua a regno Dei; id autem quod non coordinatur, neque continuatur fini, et effectui ultimo alicujus providentiæ, non est effectus ejus, quia hoc ipso quod non coordinatur illi, non se habet ut conducens ad illum: si enim conduceret, ordinem ad illum diceret, eique coordinaretur, quod autem non est conducens, neque ordinatum ad illum finem, non est effectus ejus, neque a voluntate intendente talem finem derivatur, quia ut sit effectus illius voluntatis, debet ab illa derivari, et ad finem ejus conducere.

XVII. Dices: Potest conducere peccatum remissum ad finem reprobationis, eique coordinari; pri-

mo, quia peccatum illud licet remissum, potest in memoriam revocatum iterum inclinare ad aliud peccatum, et sic conducere ad permissionem novi lapsus: deinde, quia ille qui recidivat in peccatum, trahit ex præcedenti peccato remisso circumstantiam ingratitude aggravantem; et sic influit in aliquid damnationis, saltem ut circumstantia, et modus illius. Tertio, quia etiam peccatum ut remissum, est materia majoris doloris, et pænæ accidentalis in infirmo, sicut etiam vocationes inefficaces, et gratia interrupta in prædestinato sunt effectus prædestinationis, ut supra diximus, quia deserviunt pro materia gaudii accidentalis in cælo: ergo similiter si peccata interrupta, et remissa per gratiam deserviunt pro materia doloris, et pænæ accidentalis in inferno, cur non erunt effectus reprobationis?

XVIII. Respondetur ad primam instantiam quod ibi non operatur peccatum remissum formaliter in ratione culpæ, sed materia peccati præteriti ut alliciens, et tentans de novo ad aliud peccatum. Et talis tentatio jam non spectat ad peccatum præcedens remissum, seu ad id quod remissum est de peccato, scilicet ad culpam, quod est formale in peccato: hoc enim non influit aliquo modo in finem damnationis, nec est id quod tentat, et allicit, sed materia illa circa quam peccatum fuit quatenus de novo proponitur, et revocata in memoriam tentat; permissio autem divina respectu illius peccati quando commissum est, non fuit respectu materiæ peccati, sed respectu ejus quod formale est in peccato, scilicet aversionis: ergo hæc permissio non influit jam, neque conducit ad effectum reprobationis, quia id quod tentat de novo non est memoria illius permissionis, nec memoria illius aversionis, sed

materia illa delectabilis aut utilis, quæ pulsat iterum cor. In quo differt a vocationibus inefficacibus in prædestinato, quia istam etiam prout a Deo descendunt sunt beneficia, quæ revocata in memoriam operantur in prædestinato ad bonum. Quod si aliquis ita perversæ malitiæ sit, quod ex ipsa permissione peccati remissi, et ex ipsa aversione secuta moveatur ad offendendum Deum de novo, et non ex materia ipsa peccati in qua deliquit; adhuc non obstat, quia hoc non est ex ipsa permissione divina per se, neque ex intentione qua a Deo processit, sed ex abusu, et malitia ipsius peccantis, quæ multo deterior est, et ad hunc abusum, et malitiam nova, et distincta permissio Dei requiritur. Illa autem prior permissio respectu peccati remissi non descendit a Deo ea intentione ut revocata in memoriam provocaret ad novum lapsum multo deteriorem, scilicet ad peccandum ex memoria, et delectatione de ipsa aversione formali, ut aversio est, sed id ex abusu, et malitia peccantis ortum est; et sic per accidens se habet ad primam permissionem. Ut autem aliqua permissio, vocatio, vel quodlibet beneficium Dei sit effectus prædestinationis, aut reprobationis ex eo quod operatur ut revocatum in memoriam, requiritur quod ea intentione, et voluntate a Deo descendat, ut revocatum in memoriam sic operetur.

XIX. Ad secundam instantiam dicitur quod illa circumstantia ingratitude in recidivante non fundatur in ipsa permissione peccati remissi, sed potius in ipsa remissione facta a Deo, quia ingratitude fundatur in mala correspondentia beneficiati ad beneficium sibi collatum: beneficium autem collatum huic reprobo fuit remissio peccati in quod incidit, non permissio prima, qua incidit. Et sic si ingratitude

est ratio pertinendi ad finem reprobationis, illud peccatum, non permissio ejus, sed remissio deberet esse effectus hujus reprobationis, quatenus super tale beneficium iste recidivavit offensam. Sed hac ratione omnia beneficia Dei essent effectus reprobationis, quia respectu omnium crescit ingratitude, quod nimis generale est, nec speciali modo constituit effectum reprobationis, quia non ex intentione damnandi aut reprobandi illa beneficia descendunt. Aut si descendunt, non pertinet ad præsens, ubi agimus non de remissione peccati, quæ fuit beneficium, sed de permissione quæ fuit subtractio beneficii, an sit effectus reprobationis.

XX. Ad tertiam instantiam dicitur, quod peccatum remissum est materia doloris, et pœna in damnatis, non ut materia punitionis ratione culpæ, quia hæc evacuata est, sed ratione beneficii accepti in remissione ipsa quo ita male usus est ipse reprobus. Sed hoc generale est omni beneficio divino, nec nos in præsenti agimus de ipso beneficio remissionis an sit effectus reprobationis, sed de ipsa permissione peccati, quod postea remissum est, an ista permissio operetur ad damnationem facta remissione. Et dicimus non operari, sicut nec ipsam culpam in ratione culpæ, et ad hanc solum conduxit permissio. Quod vero beneficium remissionis postea sit materia doloris, hoc non pertinet ad præsens, sed ad generalem rationem omnium beneficiorum Dei, quæ fiunt ipsi reprobo, imo de omnibus quæ fiunt aliis : nam omnia erunt materia doloris in damnatis, licet specialiter beneficia sibi facta fundent materiam ingritudinis. Vocationes autem inefficaces, et gratia interrupta in prædestinatis sunt beneficia Dei, et per se conducunt ad materiam gaudii in beatis; et sic

sunt effectus prædestinationis, quia prædestinatio est beneficiorum præparatio. Reprobatio autem non præparat beneficia, licet ex illis per accidens capiat reprobus vel abusum, vel dolorem : sed hic non agimus de beneficiis, sed de permissione peccati remissi, an sit effectus reprobationis, ut permissio est, et ad culpam conducens : sic enim non est beneficium, sed beneficii subtractio.

XXI. Instabis : Sit casus quod alicui remittatur peccatum, vel plura peccata per modicam attritionem in confessione, ita ut remaneat multa pœna temporalis solvenda in purgatorio, et dum illa non est soluta, nec satisfacta in hac vita, reincidat ille homo in peccatum mortale, et sic moriatur, tunc illa pœna quæ restabat solvenda pro peccatis jam remissis infligetur isti homini : nec enim illi remittitur, et non in purgatorio, quia mittitur in infernum, et in inferno non datur pœna temporalis, sed æterna : temporalis enim pœna solum in purgatorio solvitur : ergo in aliquo casu punietur peccatum remissum pœna damnationis æternæ; et sic erit effectus reprobationis, non obstante remissione quoad culpam.

Respondetur casum hunc esse valde ordinarium, licet non inveniam in auctoribus ejus resolutionem tractari. Sed in primis posset dici quod tale peccatum, licet sit remissum quoad culpam, non tamen plene quoad pœnam. Nos autem loquimur de peccato plene, et simpliciter remisso, quod non est effectus reprobationis. Deinde, cum aliquamdiu hæsitarem, inveni pleniorum ejus resolutionem in D. Thoma qui sentit talia peccata in inferno puniri, sed temporaliter; et sic non esse inconveniens quod aliqua pœna accidentaliter diminuatur in inferno, sicut et augetur aliqua usque

ad diem iudicii, non quia ibi mala valeant ad demeritum, sicut nec bona in beatis ad meritum, ut docet 1-2, q. XIII, art. IV ad II. Sed propter ipsam conditionem status qui usque ad diem iudicii illas vicissitudines admittit. Dicit ergo sic sanctus doctor in IV, dist. XXII, quæst. I, art. I ad V: « Ad quintum dicendum, quod pro illa parte pœnæ, quæ sibi dimissa est in confessione vel contritione nunquam punietur, sed pro residua in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo ponitur æterna pœna debetur, sicut est in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœna temporali, et in inferno æterna. Sed hoc non videtur simile, quia veniale ideo in inferno æternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit, sed pœna ex hoc ipso quod solvitur expiatur. Et ideo alii dicunt, quod pœna, cujus est aliquis debitor post culpam remissam in æterno, punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio, quia pœna quæ solvitur, non redimitur. Nec est inconueniens, quod quantum ad aliquid accidentalis pœna inferni minuatur usque ad diem iudicii, sicut etiam augetur. » Ita D. Thomas. Ex quo patet, illam pœnam peccati jam remissi, non esse formaliter effectum reprobationis, quia non pertinet ad pœnam æternam, quæ proprie est reprobativa. Pœnæ autem quæ finiuntur, et poni possunt, et cessare in damnatis non sunt reprobationis effectus, licet materialiter ad reprobatum pertineant, et in inferni igne luantur. Pœnæ autem accidentales quæ semper durant, et semper cruciant, vel in se, vel in effectum, quem relinquunt, effectus sunt reprobationis, sicut gaudia accidentalialia in beatis effectus sunt æ destinationis, quia perpetua

sunt, vel in se, vel in effectum quem relinquunt, quia illo gaudio uti semper possunt in se, vel in ejus recordatione.

XXII. Contra priorem partem conclusionis solum restat solvere fundamentum oppositæ sententiæ, quæ non assignat pro effectum reprobationis aliquam permissionem culpæ, nisi forte habere possit rationem aliquam pœnæ, ut quando datur in pœnam alicujus prioris peccati, vel ipsius Adam, vel ipsius reprobati, quod tamen in peccato Angeli, quod fuit irremissibile, et in peccato hominis jam justificati, qui reprobat, locum non habet, et tamen ibi currit ratio facta, quia illius peccati permissio ex aliqua speciali providentia debet oriri propter connexionem inevitabilem quam habet cum fine illo speciali, qui est exclusio gloriæ. Igitur fundamentum oppositæ sententiæ illud est, quia permissio non conducit ad finem reprobationis, nisi mediante peccato in ratione peccati: ergo si Deus vult permissionem ex illo fine reprobationis, et ostensionis justitiæ, tenetur amare, et velle ex tali fine illud peccatum; hoc autem est impossibile: ergo, etc. Consequentia probatur, quia nullus amat aliquod medium in ordine ad aliquem finem nisi in quantum ad talem finem conducit: ergo ratio illa propter quam conducit magis est amabilis: si ergo permissio non conducit ad illum finem nisi ratione ipsius peccati, impossibile est diligere permissionem ex illo fine, nisi teneatur Deus diligere peccatum. Antecedens vero certum est, quia punitio, et damnatio, et exclusio a regno non fit propter permissionem, sed propter peccatum quod solum est punibile, quia materia punitiois solum est culpa ut culpa, non permissio.

Confirmatur, quia actus reproba-

tionis non est actus misericordiæ, sed justitiæ vindicativæ, prima autem permissio peccati propter quod aliquis damnatur, ut in Angelo, et in eo qui propter originale damnatur, non potest procedere ex justitia vindicativa, quia cum sit primum peccatum, non supponit aliud prius quod puniat, et in cujus pœnam permittatur : ergo non potest esse effectus reprobationis, quia si est actus justitiæ vindicativæ, omnes effectus ejus sub hac ratione formali debent ab ea procedere. Et licet parvulus, qui damnatur propter originale peccatum, contrahat illud ex Adam, cujus peccatum puniri potest in isto parvulo, tamen permissio qua iste parvulus contrahit peccatum non est alia a permissione qua in Adam peccavit, et ille ut caput istius parvuli lapsus est : illa autem permissio in Adam non fuit effectus reprobationis, tum quia antecessit prædestinationem hominum quæ facta est in Christo ut redemptore, et consequenter jam supponente peccatum : ergo a fortiori antecessit reprobationem ; tum quia si illa permissio peccati Adam ut capitis esset effectus reprobationis, omnes ex Adam manerent reprobi, quia omnes participant illam permissionem, sicut et peccatum.

XXIII. Respondetur hoc argumentum sæpe a nobis esse solutum, et supra tractatum disputatione præcedenti agendo de pœnitentia quæ essentialiter supponit peccatum, an sit effectus prædestinationis, idem nunc dicimus de justitia punitiva supponente essentialiter culpam in reprobatione. Dicimus ergo ad antecedens argumenti : Permissio non conducit nisi mediante peccato distinguo ; nisi mediante peccato, ut medio operante et tendente ad assecutionem talis finis, nego ; ut medio destruendo, et relinquendo seu materia destruenda, et relin-

quenda a tali fine, transeat. Ad consequentiam ergo tenetur ex vi talis finis amare, et velle peccatum, nego consequentiam. Ad probationem dico, quod nullus amat aliquod medium nisi prout conducit ad finem ; et sic ratio conducendi magis amatur. Negamus autem quod ratio qua permissio conducit ad finem reprobationis sit peccatum, quia peccatum non causatur, aut consequitur per aliquam influentiam ex ipsa permissione denegante gratiam, sed permissio solum se habet ut removens impedimentum quo alter detinebatur ne peccaret. Unde peccatum pure causatur ab homine, quia perditio ex re, et sic interrumpitur conducentia, et influentia inter permissionem, et peccatum, quia ex permissione ad peccatum nulla influentia datur. Unde neque sumitur ratio conducendi ad finem justitiæ, et reprobationis in permissione ex ipso peccato, sed tota ratio conducentiæ sistit in hoc quod est negare, seu detinere aliquod indebitum beneficium gratiæ, quod est impedimentum peccati : conducit enim ad ostensionem justitiæ, non solum ponere media positive causantia vel influentia in suum finem, sed etiam negare beneficia indebita, quæ si ponantur, excludent materiam exercendi justitiam, quæ materia non est exhibenda, et causanda a Deo, eo quod sunt peccata. Unde denegatio gratiæ impeditivæ peccatorum non conducit ad finem reprobationis, seu ad ostensionem justitiæ ratione ipsius peccati ut causandi a se, vel propter aliquem influxum in ipsum peccatum, sed ut conditio requisita ad ostensionem justitiæ, quia si non denegetur gratia, et indebitum beneficium, non relinquetur locus justitiæ exercendæ, eo quod nulli erunt defectus æterni. Solum ergo ex vi illius finis intendit Deus relinquere creaturas

in eo statu, in quo non maneant impedita omnia peccata, et hæc est ratio conducing in sua permissione ad finem justitiæ punitivæ, ad quam non solum requiritur peccatum, ut materia super quam cadat justitia, sed etiam antecederet ad hoc requiritur homines esse in statu non impossibili, nec impediante peccata, et hic status potest esse volitus a Deo, sine hoc quod sit volitum ipsum peccatum, quia peccatum in tali statu non contingit ex influentia Dei, sed ex defectu voluntatis nostræ. Velle autem statum illum naturæ defectibilis in quo non sit impedita ad deficiendum si velit, hoc pertinet ad Deum, quia cum creatura ex sua limitatione sit prona ad defectum, et solum per gratiam, et beneficium indebitum Dei possit contineri, et sustentari ne deficiat, non tenetur Deus semper hunc statum dare creaturæ, sed potest relinquere illam in statu suo defectibili, sine hoc quod ullo modo velit peccatum, quia adhuc posito illo statu, totum peccatum est ex sola voluntate creata, et nullo modo ex divina : ergo bene stat Deum constituere hominem in illo statu, et non constituere neque causare peccatum : ergo nec velle, quia Deum solum vult, quæ causat. Permissio autem solum constituit hominem in statu non impediante peccatum, quia solum habet denegare gratiam qua impediretur, non autem constituit hominem in statu influxivo, et causativo peccati, quia totus influxus in peccatum ex homine est. Ergo ex volitione permissionis ob finem reprobationis, solum infertur, quod Deus tenetur velle in homine statum non impeditivum peccati, et hunc statum vult, non autem sequitur quod teneatur velle ipsum peccatum, quia in illum non influit permissio. Et cum dicitur quod permissio solum conducit

ad finem reprobationis ratione peccati, negatur hoc : conducit enim etiam ratione status in quo relinquit hominem sine gratia impediante peccatum : hic enim status etiam conducit ad ostensionem justitiæ, quia requiritur antecederet ad peccatum, et ille est volitus a Deo.

XXIV. Cum vero instatur, quod justitia non punit permissionem, sed peccatum ipsum; et sic permissio non conducit ad reprobationis finem nisi ratione peccati, respondetur quod ad ipsum actum puniendi formaliter, non conducit permissio nisi ratione peccati : solum enim peccatum est materia punctionis. Cæterum ad aliquid antecedens ipsum actum punctionis conducit permissio, scilicet ad constituendum hominem in statu non impedito ad peccandum, in quo scilicet denegatur beneficium indebitum, seu gratia detinens, et impediens peccatum, et hunc statum potest Deus velle, licet non ipsum peccatum, quia non tenetur illud beneficium semper homini dare : et ex fine reprobationis, seu ostensionis justitiæ vult talem statum, quia reprobatio non dicit solum actum punitivum, sed etiam providentiam de omni eo quod constituit hominem in statu requisito ad suam justitiam : ad providentiam enim summam Dei pertinet omnia attingere quæ ad aliquem finem requiruntur; unum autem ex requisitis ad ostensionem justitiæ est, ut homines in tali statu sint, in quo non sint impediti per beneficia divina ad delinquendum, et deficiendum.

XXV. Quia ergo solum hunc statum tenetur Deus velle ex vi talis permissionis, reliquum quod consequitur ex defectu creaturæ, (licet infallibiliter sequatur posita denegatione gratiæ, sicut sequitur annihilatio posita suspensione concursus)

non vult Deus, sed permittit, quia nec peccatum ex voluntate Dei est, sed ex permissione, nec peccatum se habet ut medium influens in consecutionem finis justitiæ, sed ut materia destruenda, et relinquenda, quia culpa per justitiam punitur, et fit æqualitas, tolliturque inæqualitas, quam culpa constituit. Unde non est aliquid diligendum ab intendente finem justitiæ, sed relinquendum; et ideo qui vult justitiæ ostensionem, non tenetur velle peccatum, sed solum permittere, et permissionem ipsam velle, quia non vult illud ut medium assecutivum finis, sed ut materiam destruendam per finem justitiæ, et hæc sufficit quod sit permissa, non volita, sicut non est volitus terminus a quo in motu, sed derelictus.

XXVI. Ad confirmationem respondetur, quod actus reprobationis non est misericordiæ, sed justitiæ, non tamen justitiæ solum ministerialiter, et quoad exercitium punitionis, sed etiam eminenter, et architectonice, scilicet providendo, et disponendo de ipsa virtute justitiæ, ejusque ostensione, et requisitis, ut ei detur locus in rerum natura. Et sic non omnes actus reprobationis procedunt sub ratione vindicandi, et puniendi in exercitio, sed quidam puniendo, et inferendo damnationis pœnam, quidam disponendo, et constituendo statum capacem ut possit natura libera deficere, permittendo cadere in culpam, ut dicit D. Thomas hic articulo tertio, quod est denegare gratiam, et beneficium indebitum quo detineretur, et impediretur natura ne deficeret: hoc enim beneficium non tenetur Deus semper dare, neque in hoc statu semper hominem constituere, et hoc facit permissio. Et sic permissio etiam in Angelo peccante, et in homine justificato qui postea cadit, et damnatur, est effectus reprobationis,

non sub formalitate vindictæ, et punitionis in executione, sed formalitate providentiæ disponentis, et providentis ea quæ sunt requisita ad ostensionem virtutis justitiæ, et sic ex tali fine operantis.

NEGATIO SUFFICIENTIS AUXILII EFFECTUS EST REPROBATIONIS.

XXVII. Sæpius in hoc opere, et in præcedenti tomo, disp. xx, meminimus auxilii sufficientis, et efficacis, pertinetque ad sufficiens dare posse, seu actum primum ad aliquam operationem: nomine enim sufficientiæ potestas intelligitur, et virtus, quæ ad actum primum pertinet; ad efficax autem spectat dare ipsam applicationem, et deductionem potentiæ usque ad executionem actus secundi. Est autem necessarium ponere tale auxilium dans sufficientiam, et posse, quia ad potestatem, et vim operandi non sufficit ipsa capacitas obediencialis, quam habet naturalis potentia ut elevetur ad opera supernaturalia, sed requiritur facultas proxima, et proportionata ad operandum. Hæc autem non consistit in aliquo uno, aut indivisibili aliqua virtute, sed multa concurrunt tum intrinseca, tum extrinseca. Intrinseca sunt duo; ex parte intellectus notitia, ex parte voluntatis facultas seu proportionatæ vires ut sufficientiam, et potestatem quis habere dicatur ad aliquid faciendum: nam voluntas nihil potest operari nisi præsupponendo cognitionem ex parte intellectus, et in se habendo virtutem, et adjutorium proportionatum operi supernaturali faciendo; et sic utrumque horum pertinet ad sufficiens auxilium; et præterea requiruntur plura extrinseca, ut quod occurrat objectum, quod possit noti-

tiam convenientem præbere, ut quod prædicetur evangelium, quod non occurrant impedimenta extrinseca notitiam illam impediendi, ministri sacramenti recipienti, materia illius, quod homo non sit impeditus audire, et suscipere res fidei, ut infirmitate, incarceratione, exilio, et aliis sexcentis impedimentis, quæ possunt occurrere, et potentiam tollunt ad recte operandum, et ad consequendam peccatorum remissionem.

XXVIII. Ex his autem quæ tam multa sunt, et concurrunt ad constituendam sufficientiam, et potentiam operandi, possunt aliquando a Deo negari aliqua ex illis, aliquando omnia. Possunt aliqua negari in se formaliter, et immediate, sed concedi mediate, et in sua causa, sicut plura ex illis non habemus ex negligentia nostra, vel parentum, aut ad quorum curam pertinemus, et tamen in promptu erat habere si diligentia adhiberetur, sicut aliqui ex negligentia non audiunt evangelium, et tamen possent audire, quia extat concionator: alii etiam adhuc pejus, eliciunt a se ministros veræ fidei, et nolunt eos audire, et id continuatur ab illis in alios per multum tempus, et manent sic integre civitates, provinciæ, et regiones sine notitia fidei modo inveniuntur, et consequenter sine sufficienti auxilio ad salutem in vi prioris negligentia, aut contemptus priorum, unde manat, et continuatur in alios. Et isti de facto non recipiunt sufficiens auxilium proxime et immediate, sed tamen receperunt in sua causa, quia si illi priores quibus ipsi succedunt non haberent illam negligentiam, non deesset ipsis notitia fidei. Similiter parvuli multi de facto carent sacramento baptismi, aut quia deest aqua quæ est materia, aut quia deest minister qui sciat formam, quia licet ista re-

media sint in rerum natura, tamen hic et nunc applicata non sunt, sed hic applicationis defectus communiter reducitur ad aliquas causas, in quarum potestate erat eum evitare, v. g. si prægnans potuit evitare ne tempore partus esset in loco, ubi infans natus, aqua vel ministro careret pro baptismo, vel si id non potuit evitare mulier, saltem alii ad quorum curam, vel potestatem pertinebat, potuerunt id evitare. Similiter si ex aliquo motu, vel alteratione, aut qualibet alia mutatione infans in utero est suffocatus, et mortuus, sicque caruit baptismo, et fuit in manu mulieris vel aliorum id evitare, tunc censetur habuisse auxilium sufficiens mediate, et radicaliter, seu in causa sua, et ex negligentia, aut culpa aliorum illud non habuisse proxime.

XXIX. His suppositis aliqui absolute existimant Deum denegare aliquibus aliquando auxilia sufficientia in hac vita ne possint converti, licet quoad implenda præcepta quæ occurrunt, nunquam desit auxilium sufficiens, quale requiritur, et quali modo requiritur ut præceptum obliget, et iste non excusetur a peccato. Ita stant pro hac sententia Henricus quodlib. viii, qu. v; Abulensis in c. iv; Exodi Richardus; Bagnez; Gonzalez hic disp. lxxvii, sect. v; Villegas contro. xvi, disp. ii, c. iii. Alii existimant nulli quantumcumque infideli, et obdurato denegari sufficiens auxilium. Ita Molina Suarez, Bellarminus, Valentia, Arrubal, Lessius, Vasquez, quos sequitur, et citat Alarcon tract. iv, disp. v, c. viii, num. ii et apud Villegas videri possunt c. ii. Et tamen Vasquez licet i par. disp. xcvi, c. iii, illam teneat sententiam, tamen 1-2, disp. cxx, c. iii, docet posse in aliquibus dari ignorantiam invincibilem mysteriorum fidei, quod sine denegatione auxilii sufficientis ad cre-

dendum, stare non potest. Quæ sententia in adultis universaliter currit, quia cum ipsi propriis actibus iustificandi sint, multique ex illis actibus sint in præcepto, evidentius ibi apparet non posse auxilium sufficiens illis denegari ut præcepto obligentur, neque illuminationem eis deesse (nisi sua negligentia, et cæcitate velint lumini esse rebelles) ut possint converti, quia : *Lux vera est quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan. I. In parvulis qui non illuminatione interna, neque præcepto aguntur, sed ministerio aliorum sibi debet exhiberi remedium salutis, non ita universaliter procedit hæc sententia, sed dividuntur auctores. Nam quidam existimant omnibus parvulis, etiam qui decedunt in utero materno provisum fuisse auxilium sufficiens, saltem remote, et in cura, seu actionibus parentum, vel eorum quibus interest. Ita Bellarminus II de gratia et libero arbitrio, c. v; Valentia 1-2, disp. VIII, qu. III, puncto IV; Lessius de prædestinatione, sect. VI, assert. I; Arrubal disp. XCI. At vero Suarez lib. IV de providentia erga reprobos, c. IV, num. IV, etsi dicat magnam partem hujus controversiæ esse de modo loquendi, tamen num. XV fatetur baptismum qui ex humana diligentia pendet, non potuisse antecederet omnibus parvulis applicari: quod est in aliam sententiam inclinare. Et sic alii sentiunt, Deum non providisse multis parvulis auxilium sufficiens, ut in eis peccatum originale deleteretur. Quod sentiunt Vasquez I part. disp. XCVI, c. XXII citatque Driedonem, Gregorium, Gabrielem, Soto, et sequitur etiam Alarcon ubi supra cap. IX, conclus. V.

Nihilominus in hac difficultate duo dico.

XXX. Primum est : Si loquamur de auxilio sufficienti in communi,

et ex parte ipsius remedii quod datur, et proponitur a Deo tum in sacramento pro parvulis, tum in sacramentis, et doctrina atque oblatione virium sufficientium pro adultis, omnibus paratum est, et donatum a Deo auxilium sufficiens, vel in se proxime, vel in suis causis, ut in meritis, et virtute passionis Christi, in Ecclesia catholica omnibus communi, et patenti de se, in prædicatione, et notitiæ sufficienti facta per totum mundum, licet negligentia, et incuria hominum in diversis terris evanuerit, et denique, in aliis causis remotis, id est, non proxime applicatis.

Secundum est : Si loquamur de auxilio sufficienti in particulari, scilicet ut in isto vel illo subjecto singulari recipitur, aut proxime receptibile, et applicabile illi est, non omnibus datur a Deo auxilium sufficiens (ita ut proxime, et formaliter aliquis non sit potens salvari) non solum parvulis, sed nec etiam adultis pro omni tempore quo instat salutis consecutio; sed tamen pro omni tempore quo instat adulto præceptum, non denegatur ei a Deo, sed offertur auxilium sufficiens ex parte sua, licet non semper advertatur aut recipiatur ab adulto, sed vel ab illo divertat, vel ei repugnet, aut omittat.

XXXI. Primum dictum negari non potest salva fide, cum innitatur universalissimæ virtuti redemptionis Christi, universalitati Ecclesiæ catholicæ, universalitati illuminationis divinæ, tam in ordine naturali quam supernaturali, universalitati prædicationis Apostolorum, et aliorum ministrorum, et aliis similibus causis quæ in omnes de se influxivæ sunt saltem remote, nisi hominum aut negligentia aut peccatis impediuntur. Nam redemptio Christi pro omnibus hominibus facta est quoad sufficientiam, et sa-

cramenta omnibus proposita, et omnes virtutem habent, I Joan. II: *Ipsa est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed et totius mundi*: I ad Timoth. II: *Qui dedit redemptionem seipsum pro omnibus*: II ad Corinth. V: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus*: et ad Heb II: *Ut pro omnibus gustaret mortem*. Similiter sacramenta in Ecclesia catholica, ejusque doctrina omnibus proposita sunt, nec aliquem excipiunt: est enim fons ille, de quo dicitur Zachar. XIII: *In die illa erit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem in ablutionem peccatoris, et menstruatae*; unde, et confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, non hujus, vel illius, sed simpliciter quorumcumque peccatorum. Et sacramentum poenitentiae pro remissione omnium post baptismum institutum est, Joan. XX: *Quorum remisistis peccata remittuntur eis*. Et illuminatio Dei, saltem interna, ad omnes se extendit, Joan. I: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: et Roman. I: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas, ita ut sint inexcusabiles*: et Job XXV: *Super quem non surget lumen illius*. Praedicatio quoque Apostolorum omnibus facta est, et toti orbi manifestata, nam: *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum*, ad Roman. X. Et Paulus Atheniensibus praedicans Actorum XVII: *Nunc, inquit, annuntiat hominibus, ut omnes ubique poenitentiam agant*, ubi ly omnes, et ly ubique universalitatem designat praedicationis, et remedii, quod et omnes personas, et loca omnia complectitur. Itaque quoad remedium sufficientis auxilii, quasi in universali

quadam apotheca pro omnibus locis, et hominibus positum, et datum est a Deo. An vero omnes possint ad talia remedia accedere, an vero aliqui ita impediuntur ut sine potentia maneant ad utendum talibus remediis, hoc pertinet ad secundum dictum.

XXXII. Oppones: Etiam in ratione remedii non pro omnibus institutum est; nam baptismi non sunt capaces infantes nondum nati: renasci enim non potest nisi natus: ergo pro illis non est aliquod remedium quamdiu ibi sunt, in tota virtute passionis Christi, et sacramentorum Christi: nihil enim est eis applicabile sub eo statu, et tamen in illo multi moriuntur: ergo multi sunt pro quibus non est remedium in apotheca Christi, et tamen illi sub ejus potestate sunt, quia ab eo puniendi, et judicandi sunt, et generaliter dicit Christus orans ad Patrem, Joan. XVII: *Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis*, et tamen pro illa carne parvulorum in utero non est relictum remedium.

Respondetur quod pro illis prout sunt in utero reduplicative, et quatenus sub illo statu non est remedium, quia non est necessarium, neque commode, et decenter applicari posset illis infantibus remedium aliquod sensibile, et humano modo, seu per sacramentum applicabile. Sed tamen illi parvuli absolute, et simpliciter sunt capaces remedii, quia sunt capaces ut extrahantur ab illo loco, vel per naturalem nativitatem, vel per abscissionem uteri, si mater moriatur. Quod si ipsi ante talem extractionem moriantur, hoc non arguit, quod non sit remedium pro ipsis simpliciter loquendo, sed quod applicatio talis remedii sit aliquibus impedita, et impossibilis reddita, quod multis etiam natis ex utero contingit, imo et adultis: multi enim parvuli aliquando sic

deseruntur, ut nullo modo possit eis subveniri aut defectu ministri, aut defectu materiæ baptismi, aut quia non potest ad eos accedi. Et adulti qui privantur usu rationis omni remedio carent pro illo statu, nec est possibile eis applicari. Hoc ergo non pertinet ad insufficientiam remedii, sed ad defectum applicationis, ut jam dicemus.

XXXIII. Secundum ergo dictum supra positum probatur per duas partes. Prima dicit quod aliquibus denegatur auxilium sufficiens ad salutem, quantum ad applicationem, et receptionem talis auxilii in ipsis, in quo existimo veram sententiam m. Bagnez hic art. VIII, dub. III, conclus. VIII et m. Gonzalez ubi supra, quod si dare auxilium sufficiens sumatur correlative ad recipere, id est, ita detur a Deo quod recipiatur, et applicetur homini, non omnibus auxilium sufficiens datur, licet si dare sit idem quod offerre, omnibus proponatur communiter, et offeratur, quantum est ex parte Dei. Et præsertim hoc auxilium sufficiens quod negatur, est notitia quæ exigitur ad bene operandum : inde enim incipit prima sufficientia, et potestas, vel etiam in parvulis negatur sacramentum baptismi quo regenerentur, et negatur potestas accipendi illud. Probatur ergo hæc pars, primo, ex D. Thoma qui loquens de parvulis in maternis uteris qui non possunt baptizari, sic dicit in IV, dist. VI, quæst. I, art. I ad I : « Ad primum dicendum, quod non est ex defectu divinæ misericordiæ quod in maternis uteris existentibus remedium non exhibetur, sed quia non sunt capaces illius remedii per quod secundum legem communem participes passionis Christi efficiantur, a qua est remissio peccatorum, quia non possunt subijci operationi ministrorum Ecclesiæ, per quos talia remedia ministrantur. » Sentit ergo

S. Thomas pro illo statu infantes esse incapaces remedii, et consequenter non posse eis dari auxilium sufficiens, et ita qui moriuntur in illo statu, moriuntur in statu incapaci salutis : ergo carente potentia ad salutem : ergo, et auxilio sufficiente. Nec solvitur hoc, dicendo quod caret auxilio sufficiente in se immediate, et proxime, non remote, et in suis causis, quia possent parentes sic gubernari ut non moreretur fœtus in utero, sed nasceretur, et capax remedii redderetur. Contra enim est, quia illa evitatio abus, et mortis infantis, aliquando accidit independenter ab omni cura parentum, ita ut prorsus sit impossibilis humano modo, et secundum cursum causarum naturalium illi applicari remedium, et auxilium sufficiens, aut evitari mors, ut patet cum ex casu fortuito, et nullo modo præviso prægnans moritur aut occiditur, ut si cadat super illam dormientem tectum, si fulmine feriatur, aut alio fortuito casu, qui in nullius hominis manu, et potestate esse potuit; aut si ex ipsa debilitate virtutis seminalis, aut sanguinis corruptione, ita fœtus generatur quod parturiri non potest, aut ipsa femina virtute sufficiente ad enitendum caret, quia debilissimæ complexionis est; in talibus, et similibus casibus mors est inevitabilis, et remedium omne humano modo inapplicabile. Et sic quantumcumque Deus habeat voluntatem antecedentem, et inefficacem salvandi illum parvulum, tamen si juxta causas creatas, et modum humanum reliquit applicabile omne remedium, et omne auxilium sufficiens, ita quod nisi miraculose non potest illi subveniri : ergo simpliciter voluit illi denegare potentiam proximam, et humano modo expeditam ad salutem, quod est negare applicationem, seu receptionem auxilii sufficientis.

Quod enim possit modo divino, et per miraculum salvari, et quantum est ex vi voluntatis antecedentis divinæ, hoc nihil est : nam alias etiam damnari in inferno dicerentur habere auxilium sufficiens, et nos habere potentiam ad videndum Deum in hac vita, vel ad volandum, quia per miraculum possunt fieri hæc omnia.

XXXIV. Denique, ad hoc faciunt auctoritates Prosperi, et Augustini. Nam S. Prosper in carmine de ingratias, c. xxx, dicit : « Multos sanctis a genitoribus ortos, nullo salvari studio potuisse suorum. » Et S. Augustinus lib. de natura et gratia, c. viii; « Ego, inquit, dico, parvulum natum in eo loco, ubi ei non potuit per baptismum Christi subveniri, morte præventum, ideo talem fuisse, id est, sine lavacro regenerationis exiisse, quia esse aliud non potuit. » Et infra : « Recte ergo ea damnatione, quæ per universam massam currit, non admittitur in regnum cælorum, quamvis Christianus non solum non fuerit, sed nec esse potuerit. » Idem capite sequenti docet de adulto, qui in ea terra mortuus est, ubi Christi nomen audire non potuit. Quibus locis Augustinus manifeste docet tales caruisse auxilio sufficienti ad salutem, quia non solum non fuit, inquit, sed nec esse potuit Christianus, sed auxilium quo aliquis est Christianus, est auxilium efficax, auxilium quo potest esse, est sufficiens, ergo si non solum fuit, sed nec esse potuit, caruit auxilio sufficiente. Unde quæcumque explicatio ad istum locum, expeditur ex ipsis verbis Augustini, ut quod loquatur de potestate morali, seu consequenti, non de antecedenti, sicut dicitur quod ille qui non habet auxilium efficax, non potest converti, potestate scilicet consequenti, non antecedenti. Contra enim est, quod Augustinus manifeste distin-

guit de eo qui non potest ex defectu possibilitatis, aut ex defectu voluntatis; imo Pelagius sic distinguebat, et relinquens quæstionem de eo quod non est tale ex defectu voluntatis; solum disputabat de eo, qui non habet possibilitatem, ut patet in capite septimo antecedenti in illis verbis : « Prius distinguit (S. Pelagius) aliud esse quærere, an possit aliquid esse quod ad solam possibilitatem pertinet, aliud utrumne sit? Hanc distinctionem veram esse nemo ambigit: consequens enim est ut quod est, esse potuerit, non est autem consequens, ut quod esse potest, etiam sit. Quia enim Dominus Lazarum suscitavit, sine dubio potuit; quia vero Judam non suscitavit, numquid dicendum est non potuit? Potuit ergo, sed noluit. » Et statim : « Nos, inquit, de sola possibilitate tractamus, etc. » Ergo quando Augustinus respondens Pelagio justa distinctionem ab eo datam, dicit parvulum illum non potuisse esse Christianum, non loquitur de possibilitate consequenti, sed de antecedenti, quæ dat posse, et pertinet ad auxilium sufficiens. Patet consequentia; nam in illa distinctione ponitur differentia inter id quod non est ex defectu possibilitatis, et quod est ex defectu voluntatis; et tamen ubi non est voluntas, non potest aliquid fieri potestate consequente: si enim non est voluntas, non est auxilium efficax, quo non posito, non potest fieri effectus potestate consequente; et tamen non loquitur de illa potestate Augustini, neque procedebat de illa quæstio Pelagii: ergo loquitur de defectu auxilii sufficientis.

XXXV. Idem quod dicitur de parvulis, sive nondum natis, sive jam natis, sed non in loco quo possit eis subveniri, quod eis denegatur auxilium sufficiens ad salutem, constat etiam verificari in aliquibus adultis,

præsertim in duplici casu, tum in egredientibus ex hac vita, tum in ingredientibus. In egredientibus quidem, quia aliquando existens in peccato privatur usu rationis; et sic moritur, quia nullum naturale remedium habet, nec potest sanari ab illa infirmitate, nisi per miraculum: talis hoc ipso quod privatur usu rationis incurabiliter, privatur etiam omni auxilio sufficienti, quia est incapax operationis; et sic non solum privatur ipsa efficacia, et operatione bona propter voluntatem malam, sed privatur potestate, quia redditur incapax pro illo statu: ergo caret auxilio sufficiente. In aliis etiam ingredientibus hanc vitam, ve etiam continuantibus in ea, constat denegari omnem notitiam fidei, ita quod nihil omnino de Christo, et evangelio audierunt; et sic sunt infideles infidelitate negativa, quæ non est culpa infidelitatis, sed pœna ignorantiae, ut docet S. Thomas 2-2, qu. x, artic. 1: ergo carent auxilio sufficienti ad suam conversionem, et justificationem. Patet consequentia, quia primum a quo incipit sufficientia nostra, seu potestas operandi, est ex cognitione: in incognitum enim non potest ferri voluntas: ergo qui caret notitia requisita ad credendum, caret potentia, et auxilio sufficienti ut convertatur in Deum. Non stat ergo admittere infidelitatem negativam, quæ est ignorantia invincibilis in rebus fidei, nisi ponendo quod aliqui carent omni propositione, et auditu competenti rerum fidei, quod est carere potentia ad volendum credere, et multo magis ad credendum, et consequenter ad salutem: qui enim non crediderit, condemnabitur. Talem autem negativam infidelitatem admittit D. Thomas citato loco, et super caput x ad Rom. lect. iii, ubi docet eos ad quos non pervenit prædicatio evangelii, excusationem habere de pec-

cato infidelitatis. Et idem docet Augustinus de correptione et gratia, cap. vii, in principio, loquens de his, qui non audierunt evangelium, eos etsi non excusat a damnatione, quia caruerunt remedio, bene tamen a peccato infidelitatis. Et apertius capite undecimo ejusdem libri docet de auxilio sufficienti, quod: « Si deest homini vel Angelo, sine culpaeidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent: nunc autem quibus deest tale adjutorium pœna peccati est. » Censet aliquando non dari hoc adjutorium et tunc non esse culpam, sed pœnam.

Et ratio est manifesta, quia isti qui nihil audivit de fide, neque est voluntarium non credere, neque possibile, quia cum non possit credere, nisi volens, et circa incognitum non possit ferri voluntas, consequenter non est ei possibile credere, neque voluntarium non credere: ergo neque culpabilis illa infidelitas; caret ergo potestate credendi, et supernaturaliter operandi; et sic caret auxilio sufficienti, et dante potentiam ad salutem.

XXXVI. Secunda pars hujus secundi dicti docet pro præceptis ad implendis indultis semper dari sufficiens auxilium. Et hoc constat, quia si deesset, non peccaret homo, ut dicit Augustinus loco citato de talium præceptorum adimplentione; et sic frustra essent præcepta. Et lib. de gratia et libero arbitrio, c. xvi, addit: « Non juberet Deus quod sciret ab homine fieri non posse. Quis hoc nesciat? Sed ideo jubet aliqua quæ non possumus, ut noverimus quid ab eo petere debeamus. » Unde sumpsit Concilium Tridentinum sess. vi, cap. xi, illam definitionem, quod: « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. » Ubi

pondero illud verbum jubendo monet, etc. nam ipsa jussione, et præcepto notificato, et cognito involvit Concilium auxilium sufficiens ad ejus impletionem, scilicet admonitio ad faciendum quod possimus, et ad petendum quod non possimus, quod tenet se ex parte intellectus, et adjuvat ut possimus, quod est adjutorium, seu vires, quæ tenent se ex parte voluntatis. Et quando dicimus Deum non denegare auxilium sufficiens, posito et instante præcepto, non intelligimus quod semper utrique potentiae, scilicet intellectui, et voluntati præbeat utrumque adjutorium, ita ut recipiatur de facto in utraque potentia, sed ad minus recipit auxilium sufficiens ex parte intellectus, vel saltem offertur ei unde possit habere, nisi velit dissimulare, et supinam, seu affectatam ignorantiam habere. Ex parte autem voluntatis non semper sequitur aut recipitur adjutorium aut vires, seu spiritus ad operandum, quia plerumque aut voluntas est infirma, et suis cupiditatibus victa, aut ita obdurata, et pertinax, ut posita illa notitia præcepti, non solum non sentiat vires ad obediendum in voluntate, sed de industria dicat Dei: « Recede a nobis, scientiam viarum tuarum noluimus, » et ut alter Pharaon respondeat proponenti sibi præceptum Dei: *Nescio Dominum, et Israel non dimittam*, Exodi v. Et de talibus dicit Augustinus v contra Julianum, cap. iv: « Reos fieri, ac vere peccare eos, qui deserti a Deo suis cupiditatibus serviunt, et a diabolo superantur. »

XXXVII. Quod autem denegatio auxilii sufficientis quando denegatur a Deo ad assecutionem salutis, sit effectus reprobationis patet, tum quia hæc denegatio est in pœnam alicujus peccati, saltem originalis, ut de infidelitate negativa docet S. Thomas 2-2, quæst. x, artic.

1, et sic est denegatio punitiva, et reprobativa; tum quia illa denegatio est major denegatio gratiæ, et major obduratio quam sola efficacia auxilii denegatio, et permissio; et sic magis ordinata ad condemnationem, et finalem impœnitentiam: ergo multo magis est effectus reprobationis.

DUÆ OBJECTIONES.

XXXVIII. Contra resolutionem datam duo præcipue objici possunt. Primo: Quia in sententia D. Thomæ quicumque perveniens ad usum rationis tenetur converti ad Deum conversione justificativa, in tantum quod si non justificetur, tunc non solum manebit in peccato originali, sed etiam in actuali, ut docet 1-2, quæst. lxxxix, art. vi et quæst. xiv de verit. art. xi ad 1, ergo debet omnis homo habere auxilium sufficiens ad finem, et ad supernaturalem conversionem. Patet, quia habet præceptum de tali conversione pro tunc: ergo et auxilium sufficiens, juxta id quod nuper diximus. Unde ulterius sequitur contradicere ibi D. Thomam ponendo quod aliqui venientes ad usum rationis habent infidelitatem negativam: nam si habent præceptum et consequenter auxilium sufficiens ad credendum, et ad convertendum se supernaturaliter in Deum, quod sine fide stare non potest: ergo oportet quod aliquam illuminationem vel propositionem habeat de rebus fidei, alias sine omni notitia fidei quomodo habent auxilium sufficiens ad credendum? Posita autem notitia fidei, si non creditur illi, jam infidelitas est culpa: ergo non est infidelitas negativa, quæ est solum pœna. Nec dici potest quod ille non habet præceptum de conversione supernaturali formaliter, et immediate, sed solum de naturali, quam

si impleverit, illuminabitur a Deo supernaturaliter, ut dicit D. Thomas citato loco de veritate. Contra enim est, quia vel facit, et implet id quod naturale est ex auxilio, et viribus gratiæ supernaturalis, vel ex viribus naturæ. Si primum: ergo jam supponitur cognitio supernaturalis, quæ utique est de rebus fidei, quia auxilium supernaturale incipit a cognitione, et excitante gratia. Si secundum, non est certum quod facienti quod est in se ex viribus naturæ Deus dabit gratiam: nec enim viribus naturæ annexa est gratiæ illuminatio: ergo non est certum quod ille justificabitur, etiamsi impleat præceptum naturale; et sic poterit manere sine peccato actuali in solo originali, quod negat D. Thomas.

XXXIX. Secundo objicitur: Quia damnati carent omni auxilio ad bonum, etiam sufficienti, cum ipsi positi sunt extra terminum viæ, et sic sunt incapaces boni, et convertibiles; ergo non datur illis auxilium quo possunt converti; et tamen peccant, quia habent continuum odium Dei, et superbiam, juxta illud: *Superbiam eorum qui te oderunt ascendit semper*: ergo male probamus ex denegatione auxilii sufficientis homines non peccaturos. Addo, quod ex hac conclusione sequitur contra primam, in qua dicimus denegari aliquibus etiam adultis auxilium sufficiens ad salutem, quia si denegatur eis auxilium sufficiens ad salutem, etiam denegatur ad implendum præcepta: repugnat enim quod habeat auxilium sufficiens ad præcepta, et non habeant ad salutem consequendam; qui enim servat mandata, ingreditur ad vitam: ergo qui potest per auxilium sufficiens servare mandata, potest salvari. Nullus autem quantumcumque obduratus datur, qui non possit implere mandata, et salvari, alias non peccaret, et commodum reporta-

retex obduratione sua, cum tamen de maxime obduratis constet eos peccasse, ut Pharaon qui se peccasse agnoscebat Exodi ix et x, et ipsi intimabantur præcepta Dei, et dicebatur illi: *Usquequo non vis subjici mihi?* Et infideles sæpe moventur ad bona opera facienda, et sic non carent auxilio sufficienti. Denique, generales Scripturæ locutiones significant etiam istis maxime induratis dari auxilia sufficientia, quia et possunt converti, et peccant si non convertantur, et justificentur; sicut dicitur II Petri III: *Patienter agit Deus nolens aliquos perire, sed omnes ad penitentiam converti*: ergo nulli negat auxilium sufficiens ad salutem. Et de maxime obduratis Jerem. III, dicitur: *Frons meretricis facta est tibi, noluit erubescere*; saltem amodo voca me, Isai. XXXI: *Convertimini filii Israel, sicut in profundum recessiritis*. Nulli ergo negatur auxilium sufficiens ad conversionem, et justificationem a peccatis, sicut nec ad implenda præcepta, sed sicut peccant homines obdurati non implendo præcepta, et secundum impœnitens cor thesaurizant sibi iram, ut dicitur Roman. II, utique aggravando peccata, quia vere peccant deserti a Deo, ut dicit Augustinus ubi supra, ita et peccant non convertendo se et salutem consequendo.

XL. Ad primum respondetur concedendo quod perveniens ad usum rationis habet præceptum convertendi se ad Deum, et acceptandi totam ejus legem, quæ tunc sibi ponitur, saltem implicite, et in illis communioribus præceptis: Declina a malo, et fac bonum: Operare secundum rationem, et non secundum appetitum, etc. hoc enim est pervenire ad usum rationis, notificari sibi legem, qua debet vivere in tota vita secundum rationem. Cæterum non proponitur sibi immediate, et in

particulari statim supernaturalis fides explicite, sed proponitur implicite aliquid de objecto fidei supernaturali, saltem illa duo communissima, quæ oportet cognoscere accedentem ad Deum, ut Apostolus dicit ad Hebr. x, scilicet quod: *Deus est, et remunerator est*, non quia tunc in illo imperfectissimo statu distincte cognoscatur Deus, ejusque remuneratio, sed quia iste cui tota lex vivendi secundum rationem proponitur, non potest acceptare illam nisi proponatur sibi aliquid magnum esse totam illam legem servare, et propter aliquid magnum esse faciendum, quod ipse plene non potest attingere, et hoc est supernaturale quod tunc implicite proponitur. Et hoc ideo, quia non potest in hoc statu naturæ lapsæ tota lex impleri, et acceptari, ut impleatur ex solis viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ, eo quod servantibus mandata promissa est vita æterna; et sic non potest separari impletio mandatorum a Deo fine supernaturali; et deinde, quia totius legis impletio est opus hominis sani, et similiter acceptatio totius legis ad servandum illam, quia hoc est servare totam in intentione, et proposito: non potest autem sanari quis nisi per gratiam. Unde ut iste qui pervenit ad usum rationis acceptet totam illam legem, indiget stimulari ejus voluntatem aliquo superiori, et grandi motivo, sine quo non acceptabit illam; et sic indiget supernaturali auxilio ut totam legem acceptet volens implere: sic enim plenitudo legis est dilectio. Unde qui in illo primo instanti acceptant legem, et implent præceptum naturale de tota lege, signum manifestum est eos accepisse auxilium supernaturale, quia vires naturæ non sufficiunt. Et tales certissime illuminabuntur, et accipient notitiam eorum mysteriorum, quæ requiritur ad justificationem,

et salutem, sive per Angelum, sive per prædicatorem, sicut Petrus missus est ad Cornelium, Act. x; sed si paucissimi sunt ex his qui non degunt inter catholicos, qui etiam ante usum rationis edoceri solent de Deo, et de rebus fidei.

XLI. Ex quibus patet, nec in dictis D. Thomæ esse contrarietatem, nec esse infallibile illuminari eos supernaturaliter, qui ex solis viribus naturæ operantur. Non est in dictis D. Thomæ contrarietas, quia in primo instanti usus rationis, omnes accipiunt sufficiens auxilium ad acceptandam legem, et ad res fidei implicite tunc propositas, et per modum præmii superioris pro observantibus legem, sed non omnibus proponuntur res fidei in particulari, et determinate; et sic non accipiunt sufficiens auxilium ad explicite, et particulariter credendum, neque sub motivo fidei divinæ, et hoc ex culpa sua, quia resistunt priori auxilio, nec volunt acceptare legem, neque converti ad Deum; et sic reddunt se indignos propositione rerum fidei sub motivo explicite fidei. Sed tamen isti non incurrunt infidelitatem privativam, quæ est culpa specialis contra fidem, licet ex culpa non acceptandi, seu non obediendi legi, fidei propositio denegetur, quia ad hanc infidelitatem requiritur resistentia, seu non acceptatio fidei divinæ sufficienter propositæ in particulari, et explicite, aut saltem sub motivo Dei dicentis, et testificantis, ita quod testimonium Dei non acceptetur ab isto: si enim nihil sibi proponitur in particulari ut testificatum, et dictum a Deo, non utique resistit iste Deo testificanti; et sic non incurrit culpam infidelitatis, quæ consistit in hoc, quod aliquis non acquiescat testimonio Dei, sicut proponitur a Deo. In primo autem instanti usus rationis quando aliquis nihil de Deo au-

divit in particulari, non proponitur testificatio divina circa aliquod objectum in particulari, sed solum proponitur lex ut acceptetur sub motivo alicujus magni præmii. Et ratio hujus est, quia tunc proponitur primum initium fidei, quod est motivum pii affectus ad credulitatem : præcedit enim pia affectio fidem, et piam affectionem propositio ex parte intellectus, non utique credendo, et assentiendo : sic enim ante piam affectionem esset fides, sed proponendo aliqua per modum boni repromissi, ut inquit S. Thomas xiv de verit. art. ii ad x, et hoc adhuc in illo primo instanti non proponitur ut testificatum a Deo, et sub motivo fidei determinate, et explicite, sed valde implicite, et sub ratione alicujus præmii vel magni boni. Unde qui tunc non acceptat legem, etiam sub illo motivo nondum resistit propositioni rerum fidei, sed quasi inductivo ad pium affectum credulitatis sub quadam implicita ratione. Et sic ex nota acceptance talis motivi, et implicitæ propositionis fidei non sub motivo testificationis divinæ, sed sub ratione cujusdam magni præmii, aut alterius similis rationis, non committitur infidelitatis culpa. Similiter qui illuminatur a Deo, et justificatur, non est ex eo quod operatur ex viribus naturæ tantum, sed quia ex auxilio supernaturali requisito ad acceptance totius legis, saltem implicite; quod si acceptetur proponetur ei explicite materia ad salutem necessaria, et justificabitur.

XLII. Ad secundum respondetur, quod damnati carent auxilio sufficienti affectivo, et quod tenet se ex parte voluntatis, aut quod in illam influere potest, eamque afficere, et convertere, non tamen carent auxilio sufficienti ex parte intellectus, et speculationis : dæmones enim credunt, et contremiscunt. Et sic

habent sufficientem notitiam ad peccandum : nec enim damnati ignorant legem naturalem, præsertim dæmones, multi etiam retinent memoriam rerum fidei, etsi sine fide. At vero viatores in hoc differunt a damnatis, quod recipiunt ad bene operandum auxilium sufficiens non solum pure speculativum sed etiam affectivum, et influxivum in voluntatem, id est, de se potens stimulare, et excitare voluntatem, quia sunt in statu convertendi se ad Deum, licet aliqui tanta obduratione aut ignavia recipiant hoc auxilium, ut non relinquunt locum dari sibi adjutorium, et vires in voluntate. Peccant ergo et damnati, et obdurati in hac vita, licet isti possunt converti ex vi auxilii, non illi, quia licet cognoscitivum habeant auxilium damnati, sed non affectivum.

XLIII. Ad replicam quod sequitur ex hac conclusione contradicto ad primam, respondetur nullam contradictionem esse, quia prima conclusio de denegatione medii ad salutem consequendam procedit in casu quo negatur aliquid quod est necessarium ut medium, et non ut præceptum, seu non ratione præcepti, secunda vero procedit e converso : sicut, v. g. baptismus in parvulo requiritur necessitate medii, et non necessitate præcepti respectu ipsius parvuli; similiter in adulto peccatore, qui amittit usum rationis irrecoverabiliter, requiritur ad justificationem necessitate medii gratia, et pœnitentia, sed pro tunc jam non currit præceptum de pœnitentia respectu illius, quia est incapax ratione status. Et fides requiritur necessitate medii ad justificationem in adulto; et tamen si non audit aliquid de fide Christi, non obligat præceptum; et tamen cum non crediderit condemnabitur. Itaque auxilium sufficiens quod pertinet

præcise ad rationem medii ad salutem, denegatur aliquando sive parvulis, sive adultis sine nova culpa. Auxilium vero sufficiens ad implenda præcepta non denegatur alicui, currente, seu stante præcepto. Sed aliquando non currente, aut non obligante præcepto potest negari id quod pertinet ad medium consequendæ salutis, ut in casibus allatis tam pro parvulis, quam pro adultis. Et quando dicitur quod qui potest implere omnia mandata, et ad id habet auxilium sufficiens, potest ingredi ad vitam, et salvari, dico quod id intelligitur de eo qui potest implere omnia mandata, currente, et obligante præcepto, quia tunc etiam in talibus præceptis includuntur omnia media requisita ad salutem, quia hæc etiam sunt in præcepto, quando homo est in statu possibilitatis adimplendi. Sed per accidens potest aliquis poni in statu impossibilitatis adimplendi præcepta, et adhibendi media, et tunc si est in peccato, perit sine remedio, ut in casibus allatis. Neque ista sufficientia media negantur magis obduratis, et conceduntur minus obduratis, sed Deus cujus vult miseretur, et quem vult indurat. Unde Pharaoni concessum est auxilium sufficiens ad implenda præcepta Dei, quia erat in statu possibilitatis adimplendi illa. Et generales locutiones Scripturæ, quæ etiam quoscumque obduratos ad penitentiam vocat, et eos peccare si non convertantur, et thesaurizare iram significat clare loquuntur de obduratis in statu possibilitatis proximæ, et currente obligatione præcepti, non si per accidens in aliquo casu præceptum non currat, et tamen medium necessarium non concedatur, ut in casu amissionis usus rationis in peccatore, aut non auditionis, et notitiæ denegatæ de rebus fidei ad credendum.

ARTICULUS IV.

Quid de immutabilitate reprobationis, et prædestinationis, et numero eorum?

I. Certitudo alicujus providentiæ, qualis est prædestinatio, vel reprobatio, et immutabilitas, potest esse vel præscientiæ solum sine causalitate, et antecedentia erga objectum, sicut nos possumus esse certi, etiam de illis quæ non causamus, nec facimus, sed tamen certa notitia videmus ut cælum, et elementa; vel potest esse certitudo præscientiæ, et causalitatis simul, quia videlicet ipsa causalitas modo infallibili operatur, et super talem causalitatem fundatur præscientia, eo quod tunc præscientia est de re causanda ab ipsamet providentia. Et talis certitudo dicitur prædefinitionis, et causalitatis, quia ex determinatione voluntatis divinæ tamquam ex causa oritur determinatio, et certitudo objecti provisi et prævisi.

II. Igitur Massilienses inter alios errores etiam istum docebant, quod non erat certus numerus prædestinatorum, sed poterat augeri vel minui, eo quod nullum donum Dei etiam perseverantiæ existimabant esse tale, quod non posset nostra voluntate frustrari, et de facto aliquando frustraretur. Constat hoc ex epistolis Prosperi, et Hilarii ad S. Augustinum ante librum de prædestinatione sanctorum, in quo manifeste errabant, tum in ipsa conclusione, tum in fundamento: In conclusione, quia adversatur expresse Scripturæ, II ad Timoth. II : *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Cognovit Dominus qui sunt ejus* : item electi dicuntur habere sua nomina scripta in libro vitæ, ad Philip. IV : *Quorum nomina sunt in libro vitæ* : et iterum

Dominus ad Apostolos suos, Luc. x : *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cœlis* : ubi autem sunt omnia nomina scripta, certitudo habetur manifesta, nec potest ibi aliquid de novo scribi, quia ab æterno scripta sunt illa omnia. Unde et pro certitudine ista commendanda dicitur Lucæ xii quod : *Omnes capilli nostri numerati sunt* : et Augustinus libro de correptione et gratia, c. xii, dicit : « Certus est numerus prædestinatorum ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis. » Et de bono perseverantiæ, c. xiv : « Prædestinatio est præscientia, et præparatio, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. » Certe cum hæc prædestinatio Dei æterna sit (si quidem elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ad Ephes. i.) ergo et immutabilis est : ergo cum per illam comprehendat omnes prædestinatos, quia ad omnes se extendit ejus providentia, et præscientia, utique immutabiliter eos tenet apud se, licet ipsi in tempore, quo versantur, mutabiliter sint in se, sicut et aliæ creaturæ contingentes. Unde patet ignorantiam aliquorum esse vehementem, qui ex hac immutabilitate prædestinationis in quamdam desperationem aut socordiam impelluntur, quia si jam, inquit, sum prædestinatus, aut reprobus, sic ero quidquid me cruciem. Stultissima cogitatio : idem enim possent dicere de quacumque re, quæ in hoc mundo contingenter accidit, ut quod fructus terræ abundanter nascentur vel destruantur, quod hoc animal nunc moriatur vel vivat, moveatur vel quiescat, et quæcumque alia accidunt in hoc mundo, omnia ab æterno, et immutabiliter sunt præordinata a Deo : ergo non debemus curare, quia sic accident; stulta consequentia; cum hoc ipsum quod est nos curare vel relinquere, provi-

sum et prævisum sit ab æterno, et per hæc media accidunt res vel non accidunt; media autem illa etiam provisa a Deo sunt. Sed hæc cogitatio infirmarum mentium est, quia non cogitatur quod Deus est æternus, sed effectus ejus sunt temporales; et sic bene stat quod providentia, et præscientia ejus de rebus est æterna, atque adeo immutabilis, sed omnes effectus provisi sint in se mutabiles, et temporales; et hæc tota mutabilitas apud Deum immutabiliter, et æternaliter videtur, et providetur. Nec etiam Deus providit aut prævidit quod infallibiliter hæc fiant absolute, et nullo habito respectu, sed per talia media, et tali vel tali modo, quia et modus, et media a Deo sunt; et ideo est infallibilis illa providentia, quia universalis, et dat omnia, non quia tollit nostram contingentiam. Unde si me cruciem, et operer, sicut Deus jubet, consequar salutem, quia sic prædestinatur, et providetur a Deo ab æterno, ut hoc faciam. Quod si lædit immutabilitas prædestinationis mutabilitatem nostram : ergo dicent quod Deum esse æternum lædit temporalitatem, et mutabilitatem creaturarum. Quid stultius?

III. In fundamento autem suo pejus errabant Massilienses, quia ideo prædestinatorum numerum dicebant certum non esse, ne locum apud infideles, et negligentes cohortantium incitamenta non habeant : ita enim posset unusquisque ad correctionem aut ad profectum vocari, si se sciat sua diligentia bonum esse posse, ut refert Prosper ubi supra. Quod est plane evacuare gratiam Dei, quasi nos ex nobis, seu ex nostra diligentia, et viribus boni esse possimus, et adhortationibus sanctis acquiescere, et non ex gratia Dei, cum Ecclesiastes vii scriptum sit : *Considera quod nemo potest corrigere, quem ille des-*

peixerit, quod et lætissime multis Scripturæ auctoritaribus Augustinus probat toto libro de correptione et gratia.

IV. Jam vero supposita catholica fide de certitudine, et immutabilitate prædestinatorum, et reproborum restabat difficultas, an certitudo ista, et infallibilitas cum sit infallibilitas cujusdam decreti, et providentiæ divinæ sumatur in vi causalitatis, et efficaciæ intrinsecæ ipsius decreti ad causandum vel permitendum ea, quæ per tale decretum attingit, et ordinat, an in vi solius præscientiæ, quia videlicet Deus ante omnem efficaciam, et causalitatem decreti sui præsciat per scientiam mediam id quod factura est libera voluntas, et tunc supposita ista præscientia decernat illud ipsum facere quod præscivit, et sic tale decretum sit efficax, et certum ut innixum illi præscientiæ. Sed de hoc latissime egimus supra disput. III et V et VII. Nec est aliquid quod addamus in præsentī.

V. Eodem modo cognoscitur conciliatio libertatis nostræ cum certitudine, et efficacia prædestinationis: nec enim indiget aliquo conciliante per prævisionem ejus quod libertas nostra factura est, sed ipsamet efficacia divina, quæ sua universalissima ratione, et causalitate non solum habet esse principium, et causare substantiam actus nostri, sed etiam modum, indifferentiamque libertatis ut supra disp. V et VII, satis superque ex D. Augustino et Thoma tradidimus. Unde cum sit radix, et principium etiam libertatis ipsius actus, non tollit libertatem, sed dat, ut prædictis locis late docuimus.

VI. Quæres: Cur ergo in reprobatione dicuntur reprobi præsciti, et sola præscientia ibi operatur, si decretum, et providentia reprobativa

est ex sua natura ab intrinseco efficax?

Respondetur quod in reprobatione, licet Deus decreto suo præparet, et inferat pœnam, non tamen præparat, vel disponit demerita quæ sunt peccata, nec illa causat aut prædefinit, sed tantum permittit. Et ideo, quia reprobatio respicit mala propter quæ infert damnationem, dicuntur reprobi solum præsciti, quia eorum demerita non causantur, sed præsciuntur; et sic non præparantur, sicut merita bonorum; istæ autem providentiæ, quia versantur circa media, maxime denominantur ab eo quod præparatur in illis, vel non præparatur, sed præscitur. Deus tamen permissionem ipsam decernit in reprobis, licet non ipsum peccatum. Videatur D. Thomas hic art. III ad II et q. VI de verit. art. I ad X et in I, dist. XLI.

VII. De quantitate, seu numero electorum præ reprobis aliqui solliciti sunt, an sit major numerus prædestinatorum, quam reproborum. Quæ quidem difficultas, loquendo de hominibus (nam de Angelis majorem partem salvatam esse videtur certius) et facile solvitur in genere loquendo, quod ex toto hominum genere pauciores sunt qui salvantur: *Multi enim sunt vocati; pauci vero electi*, Matth. XX: et iterum Matth. VII: *Quam angusta porta et arcta est via quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam*: et Angelus ad Esdræ, IV Esdræ VIII, (licet liber non sit canonicus:) *Hoc sæculum fecit Deus propter multos, futurum propter paucos. Quomodo autem interrogabis terram, et dicet tibi, quoniam dabit terram multam magis unde fiat fictile, parvum autem pulveris unde aurum fit, sic et actus præsentis sæculi. Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*. Constat tamen electos dici paucos non absolute, sed compara-

tive ad numerum reproborum. Nam absolute multos esse, ipsa Scriptura aperte docet Matth. viii: *Dico vobis, quod multi venient ab oriente, et occidente, et recumbent cum Abraham, et Isaac, et Jacob*: et Apocalyp. vii: *Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus stantes ante thronum*: et deelectis intelligi illius psalmi cxlvi: *Qui numerat multitudinem stellarum*, docet Augustinus super prædictum psalmum: « Manifestum, inquit, est, fratres, aliquid velle Deum intelligere nos in eo quod ait: Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat, omnes secum regnatos, omnes aggregandos corpori Unigeniti sui. » Itaque hæc duo certa habemus ex Scripturis, scilicet plures esse ex hominibus qui damnantur, quam qui salvantur: prædestinatos etiam in se multos esse, sed respectu reproborum paucos. Quo sensu Scripturæ diversa testimonia conciliat Augustinus lib. iii contra Cresconium, cap. lxvi, tomo. vii.

VIII. Cæterum aliqui ulterius ad particularia descendunt, ut multitudinem electorum aliquo modo metiri possint. Et quidam comparant ad Angelos, videturque aliquibus, tot esse salvandos, quot Angeli ceciderunt, ut eorum ruinæ reparentur. Quidam tot esse salvandos, quod Angeli remanserunt, ut sint homines sicut Angeli in cælo, et: *Constituatur terminus populorum iuxta numerum filiorum Dei*, Deuteron. xxxii, juxta versionem septuaginta. Alii tot esse salvandos quot Angeli sunt creati: nam etiamsi nulli Angeli cecidissent, homines salvarentur. Quas opiniones refert D. Thomas hic articulo septimo et nulli acquiescit, quia omnes dubio fundamento nituntur. Recentiores doctores relicta comparatione cum Angelis, de numero ipsorum hominum

inter se disputant, an ex ipsis fidelibus plures salventur quam damnentur: (nam includendo infideles, et hæreticos, totum genus humanum includitur, et sic plures sunt qui pereunt) et multi censent majorem partem damnari etiam ex his qui in Ecclesia sunt. Videatur Maldonatus in capite xxii Matth. versu xiv; Lyra, et interlinea ris citati a Vasquez super articulum septimum hujus quæstionis et Molina super eundem articulum Imo Cajetanus super caput xxiii Matth. exponens parabolam virginum, sentit ex his fidelibus qui profitentur vacare bonis operibus, et Deum ut sponsum expectant, dimidiam partem perdi. Alii in partem mitiorem propendent, et plures ex catholicis salvari putant, præsertim includendo parvulos, qui cum baptismo decedunt, de quo videri potest p. Suarez de prædestinatione lib. vi, c. iii, et Granados tract. xii, disp. vi qui plures citat, et Alarcon tract. iv, disp. vi, c. ii et Ruiz disput. liv de prædestinatione, qui addit ex adultis fidelibus non plures salvari, inter hos autem plures feminas esse prædestinatas, quam viros.

IX. Sed: *Quis hominum scire potest consilium Dei, aut quis consiliarius ejus fuit?* ut ait Apostolus, præsertim in mysterio omnium secretissimo, et occultissimo. Accipiamus ergo sobriam S. Thomæ sententiam hic articulo septimo qui cum Ecclesia sentiens: « Melius, inquit, dicitur, quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus. » Certe quæstiones istas Dominus ipse amputavit, nec sollicitos de illarum solutione nos esse voluit, cum interroganti cuidam, Luc. xiii: *Domine si pauci sunt, qui salvantur?* respondit ipse Dominus: *Contendite intrare per angustam portam, quia multi, dico vobis, quærent intrare, et non*

poterunt. Ecce quod ipsa veritatis responsio collimat, nempe noluit ipsi difficultati respondere, sed animo, et radici, unde plerumque talium quæstionum nascitur disputatio. Volumus enim solatium aliquod captare, et nostræ desidiæ aliquantulum obsecundare, dum ex una parte videntes majorem partem fidelium non admodum asperam vitam ducere, et ex alia parte asserendo majorem partem fidelium salvari, aliqualem fiduciam capiamus, quod etsi negligentiores simus, nec admodum in nos severi, sed etsi aliquando consentiamus delectationibus sæculi frui, adhuc salvabimur, et pœnitentiæ locus dabitur. Dominus autem radices has præcindere cupiens, et omnem a nobis

excutere socordiam ac negligentiam, erexit oculos nostros ad difficultatem adipiscendæ salutis: *Contendite*, inquit, *intrare per angustam portam*: quasi dicat: Nolite solatium quærere pro vestra incuria, et desidia, cogitando quod plures salvantur, etiam mediocri cura, et studio, sed alacres estote, et valde solliciti ad contendendum intrare per angustam portam: *Quia multi quærent intrare, et non poterunt*, id est, quia etiam ex his qui non omnino torpescunt, et jacent in suis vitiis, sed etiam solliciti sunt, et quærent intrare in cœlum, non poterunt. Ergo nihil de pluralitate electorum anxie in particulari quæramus, sed per electorum semitas ambulare solliciti simus.



QUÆSTIO XXV.

DE DIVINA POTENTIA.

SUMMA TEXTUS.

Recto ordine S. Thomas post explicata hucusque ea attributa quæ pertinent ad voluntatem, et intellectum in Deo, et important actus immanentes, nunc transit ad explicandam potentiam executivam Dei, quæ explicatur per actionem transeuntem in effectu.

Circa at tributum ergo omnipotentiae tria facit D. Thomas. Nam primo articulo expedit quæstionem an est, ostendendo dari in Deo potentiam activam in effectus. Secundo et tertio articulo explicat qualis sit, nempe in articulo secundo quod sit infinita, et in tertio quod sit omnipotens: sunt enim ista duo difficultates distinctæ, quia infinitas potentiae in secundo articulo sumitur pro infinitate intensiva, ut bene notat Cajetanus in articulo secundo. In tertio pro extensiva, ostendendo quod circa omnia possibilia versatur, non comparative ad hanc vel illam potentiam, sed absolute circa omnia quæ quoquo modo possibilia sunt. Denique, in reliquis tribus articulis ostendit quomodo aliqua possit, vel non possit Deus quæ specialem difficultatem habent, ut quod præterita non fuerint, quod aliqua possit facere quæ non facit, quod possit meliora quam fecit.

Igitur in articulo primo ostendit dari in Deo potentiam non passivam, sed activam, nam Deus est summus, et purus actus. Unde nulla potentialitas ei convenit in qua fundatur potentia passiva, sed convenit summa actualitas, in qua fundatur potentia activa.

In articulo secundo ostendit hanc potentiam esse infinitam, quia essentia ipsa, et natura in qua fundatur, infinita est in actualitate: ergo et in activitate.

In tertio ostendit quod Deus est omnipotens, id est, omnia possibilia amplectitur, non solum omnia comparative ad aliquam potentiam creatam, quia omnem creatam potentiam ipse excedit, nec comparative ad suam potentiam: sic enim esset circulus, quod illa essent possibilia in quæ potest Deus, et in illa potest, quæ sunt possibilia; sed potest in omnia quæ sunt possibilia absolute, id est, ex ipsis terminis entitatis suæ, ex quibus non habent repugnantiam, nec implicationem contradictionis.

In articulo quarto ostendit non posse Deum facere quod præterita non fuerint, quia implicat contradictionem: si enim non fuerint, hoc ipso non sunt præterita.

In articulo quinto ostendit posse Deum multa facere, quæ non fuit, quia hæc quæ facit sunt determinata per ordinem sapientiae suæ, quæ operatur juxta finem, quem vult, et determinat sibi, non autem operatur ex necessitate naturæ omnia quæ potest.

In articulo sexto ostendit quod Deus potest facere meliora quam ea quæ fecit ex parte rerum factarum, non ex parte ordinis, et modi, quo facit, aut finis propter quem facit.

QUÆSTIO XXVI.

DE DEI BEATITUDINE.

Ex omnibus perfectionibus divinis hucusque explicatis colligitur, et coalescit, Deum summe esse perfectum in suo esse, et in suo operari : et sic esse summe felicem, et beatum, quia beatitudo in perfectione operationis consistit.

Quatuor ergo tradit. Primum in articulo primo, quod Deo competit beatitudo, quia beatitudo est perfectum bonum intellectualis naturæ, Deus autem excellentissime, et perfectissime habet intellectualis naturæ bonum.

In articulo secundo ostendit quod hæc beatitudo attribuenda est Deo secundum intellectum, quia perfectissima operatio naturæ intellectualis est secundum intellectum : Deus autem habet infinitam perfectionem intelligendi : suum enim esse est suum intelligere ; et sic alii beati per similitudinem ad ejus beatitudinem beati sunt.

In articulo tertio ostendit quod Deus non solum est beatus, sed est beatitudo aliorum, non formalis pro actu beatitudinis : hic enim est ipsum intelligere beati quod est actus creatus, sed est beatitudo objectiva, quia ex hoc aliquis est beatus, quod Deum attingit.

In articulo quarto ostendit in Dei beatitudine omnem aliam beatitudinem includi eminentissime, quia in eo est omnis perfectio cujuscumque beatitudinis.

DISPUTATIO XI.

DE OMNIPOTENTIA DEI.

ARTICULUS I.

Quid sit omnipotentia, quid possibilitas creaturæ, et quæ connexio inter utrumque ?

I. Deum omnipotentem esse absoluta fides est, et fidei articulus. Non defuisse tamen, qui Dei potentiam diminuerint, et decurtaverint, graves auctores referunt. Nam magister sententiarum in I, dist. XLIII, aliquos suppresso nomine refert dixisse, Deum non posse facere alia

quam quæ nunc facit, quod certe erat tollere ab ipso omnipotentiam, cum multa non fecerit, quæ tamen potuit facere : Christus enim petivit tamquam possibile ipsi Patri, quod transiret ab eo calix, tamen id factum non est. Tenuisse hunc errorem Abailardum aliqui referunt, Thomas Waldensis tomo I, lib. I, art. I, cap. x; Castro de hæresibus, verbo Deus, hæresi IV, et refert D. Thomam eum errorem attribuere Abailardo. Non citat ipse locum D. Thomæ, sed in quæstione prima de potentia, art. v S. Thomas dicit imponi hunc errorem magistro Petro Almalareo. Qui an sit idem cum Abailardo, ego ignoro. Iterum vero idem Castro verbo futurum contingens, eadem hæresim tribuit Abailardo,

Witleffo, et Luthero; sed Lutherus, et Witleffus ex diverso motivo ducuntur quam Abailardus, vel Almalareus a D. Thoma citatus: nam illi ex eo ducebantur, quod omnia necessitate absoluta existimabant evenire, unde fit consequens, solum ea posse fieri, quæ de facto fiunt. Et ideo in Concilio Constantiensi inter articulos Witleffi damnatos xxvii, sic habet: «Omnia de necessitate absoluta eveniunt.» Et hic error ut dicit S. Thomas citato loco, fuit olim quorundam philosophorum, qui dicebant Deum agere ex necessitate naturæ. Unde sequebatur, eum non posse agere nisi quæ de facto agit. Almalareus autem ducebatur alio motivo, scilicet quia Deus non potest præterire ordinem suæ sapientiæ, et justitiæ, et cum secundum illum ordinem res modo fiant, non potest ab illo Deus recedere, quasi non possit pluribus, et diversis viis, diversus ordo sapientiæ servari. At vero de Abailardo non invenio neque apud S. Bernardum qui ejus erroris capitula refutavit epistola cxc, neque apud Concilium Senonense tempore Innocentii II, anno 1140, ubi damnata est ejus doctrina, neque in epistola Innocentii, ubi confirmata est damnatio Concilii, expresse dixisse Deum non posse aliud facere quam facit. Sed invenio ipsum sic attribuisse Deo Patri omnipotentiam, quod eam denegaverit Filio, et Spiritui sancto, affirmans in Patre esse plenam potentiam, in Filio quamdam potentiam, seu semipotentiam, in Spiritu sancto nullam potentiam. Unde consequens fit quod non absolute negaverit Deum habere omnipotentiam, et posse plura facere, quam modo facit, sed non omni Personæ hoc convenire. De ejus autem motivo ponendi, et dividendi sic potentiam, et semipotentiam, et nullam potentiam, dicemus infra se-

quenti disputatione, articulo primo, tractando de ejus errore circa mysterium Trinitatis, ad eum enim locum directe pertinet.

II. Fides autem catholica ita firmiter omnipotentiam Deo attribuit, quod in ipso initio Symboli fidei quod in omnium ore habetur, ab isto attributo incipiat, dum dicit: Credo in unum Deum Patrem omnipotentem. Et passim in Scriptura omnipotentia hæc attribuitur Deo, Genes. xvii: *Ego Deus omnipotens*: et xxxv: *Ego Deus omnipotens, cresce, et multiplicare*: Exodi xv: *Omnipotens nomen ejus*: Esther xiii: *Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita*: Ecclesiastici xliii: *Gloriantes ad quid valebimus, ipse enim omnipotens super omnia opera sua. Terribilis Dominus, et magnus vehementer, et mirabilis potentia ipsius*: Apocalyp. iv: *Dominus Deus omnipotens qui erat, et qui est, et qui venturus est*, et c. xix: *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens*. Ut omittam innumera alia loca in Job, in Macchabæis, et aliis plurimis, ubi ista Dei omnipotentia perpetuo prædicatur.

III. Quod vero ita Deus sit omnipotens, quod possit plura facere quam modo facit, non est difficile ex Scriptura ostendere: nam in primis, ut dixit Angelus ad Virginem, Luc. i: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: constat autem multa esse verba de his quæ possent esse, et de facto non sunt, sicut sunt omnia futura conditionata, quæ passim in Scriptura narrantur, et de facto non fuerunt, et sicut est illud Matth. xxvi: *An putas, quia non possum rogare Patrem, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Et tamen de facto illæ non fuerunt exhibitæ. Et Christus Dominus oravit ad Patrem ut calicem transferret a se: *Quia*

omnia, inquit, tibi possibilia sunt, nec tamen calix ille translatus est. Et Baruch. III dicitur: Si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace sempiterna: quæ tamen de facto non sunt posita in rerum natura; sicut et illud quod Samuel dixit ad Saul I Reg. XIII: Quod si non fecisses, jam nunc præparasset Dominus regnum tuum super Israel in sempiternum, sed nequaquam regnum tuum ultra consurget: ergo aliquid potuit Deus facere, quod de facto non fecit. Denique, Sapient. XI dicitur: Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisâ, immittere illis multitudinem ursorum, aut audaces leones, aut novi generis irâ plenas ignotas bestias, etc. et infra: Multum enim valere, tibi supererat semper, et virtuti brachii tui quis resistet? Ergo non est dubium quin possit Deus plura facere, quam de facto facit, et quod sit omnipotens.

POSSIBILITAS CREATURARUM UNDE SUMATUR?

IV. Cæterum licet ita constans sit, et stabilita per fidem omnipotentia Dei, tamen, ut inquit S. Thomas hic articulo tertio, rationem omnipotentia assignare videtur difficile, non quidem ex parte ipsius Dei, quia cum sit infinitæ perfectionis, etiam ejus virtus, et potentia infinita esse debet, et ad omnia se extendere: si enim ad aliquid non extenderetur, in illo minus perfectionis haberet. Sed tota difficultas est ex parte ipsius objecti circa quod versatur omnipotentia. Cum enim potentia dicatur ad possibile, et omnipotentia ad omne possibile, dubium est quid sit ista possibilitas et in quo consistat. Et difficultas est in duobus.

Primum, an ista possibilitas sit aliquod prædicatum intrinsecum, et reale in ipsis creaturis, et antecedens ipsam potentiam Dei, et præsuppositum ab ipsa, sicut quælibet potentia supponit suum objectum.

Secundum, an dicat talem connexionem, et essentialem ordinem potentia divina ad hanc possibilitatem, ut destructa possibilitate alicujus creaturæ, destrueretur omnipotentia Dei. Ex quibus colligemus quomodo dicatur omnipotentia Dei terminari ad non entia, et quomodo colligi possit dari in Deo omnipotentiam, seu infinitam potentiam.

V. De his difficultatibus aliqua attigimus præcedenti tomo, præsertim disp. XLVIII, art. I et disp. XV, art. III, sed breviter, et per transennam, quantum pro aliis difficultatibus ibi tractandis supponi opus erat. Nunc autem supponendo quæ ibi distinximus de possibilitate rerum quantum ad statum, et quantum ad entitatem, seu objectum, id quod modo in difficultatem vertitur est, an possibilitas illa intrinseca qua aliquid constituitur objectum omnipotentia, et discernitur ab ente ficto, aut ab implicatione contradictionis, antecedit omnipotentiam, an subsequatur, et a quo attributo proveniat. Et supponimus distinctionem illam illatam a D. Thoma in præsentis articulo tertio ex Aristotele in quinto met. quod possibile potest sumi vel relative seu comparative ad aliquam potentiam, vel absolute, et in se. Relate ad potentiam dicitur aliquid possibile, ex eo quod alicui potentia subjicitur; et sic supponit ipsam potentiam, et ab ea accipit denominationem extrinsecam, ad eamque habet relationem subjectionis, et ab aliis vocatur hæc possibilitas physica. Absolute dicitur aliquid possibile ex eo quod in

se, et ex habitudine terminorum non habet repugnantiam ut sit; et dicitur ab aliis possibilitas logica, quia non consideratur ista possibilitas secundum subjectionem ad potentiam, et influxum ejus physicum, sed secundum habitudinem terminorum per modum non repugnantiae, quæ est quid rationis. Et non explicamus hoc per habitudinem, seu relationem ad esse, quia hæc tendentia ad esse dependet ab efficiente dirigente per influxum suum ad existentiam, sed explicatur per capacitatem ad esse, et capacitas quædam non repugnantia est ad id ejus est capax. Utrumque modum possibilitatis explicavimus disputatione illa xviii, art. i, per hoc quod possibilitas rerum includit non repugnantiam intrinsecam ut sit, quæ fundamentaliter est aliquid reale, et denominationem extrinsecam a potentia, respectu cujus possibilis est.

VI. His suppositis quatuor sunt sententiæ circa possibilitatem creaturarum.

Prima, quod possibilitas ista in creaturis cum non sit aliquid reale in rerum natura, quia ante existentiam nihil reale datur, non est aliud, quam denominatio quædam extrinseca proveniens ab ipsa potentia Dei, sicque aliquid dicitur possibile, quia Deus potest illud producere, sicut dicitur visum ex visione ipsius videntis, quod est sumere possibile solum relate, et comparative ad potentiam. Ita attribuitur Gabrieli in i, dist. xliii, q. ii.

VII. Secunda sententia docet possibilitatem esse prædicatum intrinsecum ipsarum creaturarum, non minus quam ipsa entitas, et veritas, aliique gradus, et prædicata quibus constituitur: in hoc enim maxime differt ens reale, et verum ab ente ficto vel chimerico, quod hoc est impossibile et incapax productio-

nis, illud possibile et capax existendi: hæc ergo capacitas aliquid verum, reale, et intrinsecum est. Hæc est communior sententia inter Thomistas, et alios, videturque esse S. Thomæ, qui in præsentī articulo tertio docet possibilitatem creaturarum absolutam esse id quod habet rationem entis; pro eadem sententia plures citat Basilius Pontius tomo secundo variarum disputationum, q. viii scholastica, c. viii, Cajetanum, Sotum, Henricum, Liquezum, Vasquez, qui sequitur Henricum disp. civ, c. iv; Granados tractatu de divina potentia, disp. vii, sect. ii. Eadem sequuntur, qui tenent possibilitatem logicam esse ex Deo in genere causæ exemplaris aut finalis, quod non stat, nisi sit aliquid reale, et verum; quam sententiam tenet Aureolus in i, dist. xliii, artic. iii, sequitur Granados ubi supra, Gonzalez hic art. iii, in relatione textus, conclus. vi, remittitque se ad disputationem xxxvii, sect. ii, ubi vix id attingit num. xxix.

VIII. Tertia sententia est Scoti in i, dist. xliii, quæstione unica, §. Aliiter dico, ubi sentit possibilitatem creaturarum (scilicet absolutam seu logicam), non denominativam antecedere potentiam divinam executivam, et provenire ab intellectu divino cognoscente, quatenus intelligendo creaturas reddit illas productas in esse quodam intelligibili, quod ipse vocat esse diminutum, et non est aliud quam res in esse cogniti, et ex hoc redduntur res illæ possibles, id est, producibiles in esse existentiae. Fortassis Scotus non voluit aliud quam res esse possibles, ut ideabiles, seu ut subjectæ ideis, ex quo postea subjiciuntur productioni.

IX. Quarta sententia docet possibilitatem logicam seu absolutam non esse aliquid reale derivatum a Deo per modum influxus vel effi-

cientiæ: hoc enim repugnat, cum esse factibile, seu possibile antecedit factionem, et efficientiam, sed derivatum a Deo exemplariter, seu idealiter, vel per quamdam sequelam, et consequentiam ex ipso posse activo, seu activitate Dei emanante. In hoc autem dividuntur auctores hujus sententiæ, qui censent possibilitatem logicam antecedere conceptum omnipotentiae. Nam quidam dicunt causari ab ideis divinis exemplariter in quantum exemplar habet rationem causæ formalis extrinsecæ. Ita Aureolus ubi supra, et sequitur Granados, et Gonzalez citati. Alii censent derivari possibilitatem logicam ab ipso posse activo Dei, ita quod Deus prius habeat in se posse activum omnino absolutum, et perfectum, et inde sequatur per locum intrinsecum possibile passivum creaturarum, quod est possibile logicum. Quo autem genere causalitatis sequatur, non explicant. Ita Henricus quodlib. vi, art. iii, quem sequitur Vasquez hic disp. civ, cap. iv, num. xii, et videtur sequi Basilius Pontius ubi supra, dum inquit, possibilitatem hanc non esse per actualem effluxum a Deo, sed ex eo quod potest res producere. Et hi auctores si loquantur de posse activo proximo, et formali, quod est attributum omnipotentiae, frustra existimant possibilitatem creaturarum logicam antecedere ipsam potentiam, sicut objectum ejus, nec videntur discedere a prima sententia, quæ dicit possibilitatem esse denominationem ortam a potentia: nec enim sequitur hæc possibilitas a potentia effluxive: ergo tantum denominative. Si autem illud posse activum sumitur non pro ipsa potentia, et attributo formali, sed pro potentia radicali, quæ est ipsa essentia divina, ut participabilis a creaturis, coincidit cum priori sententia de possibilitate ut causata ab

ideis, vel non explicat modum quo causatur possibilitas, et derivatur a Deo, quia præter effluxum rerum a Deo per modum efficientiæ, non est alius, nisi vel per denominationem extrinsecam, seu per modum consequentiæ, aut per modum causæ formalis extrinsecæ, et imitabilitatis.

X. Sit conclusio: Secundum mentem D. Thomæ possibilitas absoluta, seu logica ratione cujus aliquid est objectum proprium omnipotentiae, consistit in habitudine terminorum, qua prædicatum non repugnat subjecto; et hæc habitudo terminorum præsupponitur ad omnipotentiam, ut est vis executiva, et attributum distinctum ab aliis, sed consequitur ad ipsam omnipotentiam radicalem, quæ est ipsum esse, seu essentia divina ut participabilis, et imitabilis est a creaturis, sicque consequitur ad ideas divinas per necessariam consequentiam in ratione rei ideabilis, et participabilis, nec invenitur realiter actu in creaturis ante earum productionem, sed in potentia ipsa creatoris, solum autem est in creaturis objective, et in potentia. Tres partes continet conclusio.

Prima, quod ista possibilitas absoluta, et logica consistat in habitudine terminorum.

Secunda, quod ista habitudo sit participata per necessariam consequentiam ex essentia divina ut imitabili, seu ideis divinis antecederet ad potentiam ut executivam, et ut attributum.

Tertia, quod realiter actu non inveniat ista possibilitas, nisi in ipsa potentia creatoris, et in essentia divina ut imitabili, et participabili, et continente creaturas. In ipsis autem creaturis non invenitur actu, sed in potentia objectiva. Et per has tres partes explicamus etiam ea, quæ de possibilitate creaturarum

diximus præcedenti tomo, disput. XVIII, artic. I.

XI. Prima pars constat ex verbis ipsis S. Thomæ hic art. III: « Dicitur, inquit, aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere. Impossibile autem absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. » Idem est autem prædicatum aliquod repugnare subjecto, atque implicare contradictionem, quod tale subjectum possit esse cum tali prædicato, et implicatio contradictionis est aliquid simul esse, et non esse, quæ est prima radix, et origo impossibilitatis, eo quod tamquam primum principium in metaphysica habetur ipso lumine naturali notum; impossibile est idem simul esse, et non esse, quod principium est ita per se notum, quod si negetur, nullo modo probari potest, sed ex ipsis terminis notum est, quia quod ponitur per esse, tollitur per non esse, et sic simul esse, et non esse, est poni, et tolli simul, quod ex ipsis terminis apparet impossibile. Si autem prædicatum repugnat subjecto, opponitur ei, et destruit illud; et sic impossibile est poni, quia si ponitur, erit, et si repugnat, non erit, quia repugnans destruit id cui repugnat, alioquin non repugnaret si simul cum illo esset. Igitur recte dicit D. Thomas totam rationem, et originem impossibilitatis nasci ex repugnantia terminorum, ita quod unus terminus destruat alterum, seu illi repugnet, et possibilitatem nasci ex opposito, scilicet ex non repugnantia terminorum: ubi enim termini non repugnant, simul esse possunt: hoc enim est repugare: hæc est autem possibilitas, esse posse: ergo ubi non est repugnantia terminorum, est possibilitas, quia esse possunt.

Confirmatur ex D. Thoma qu. I de potentia, art. III, quia omne quod est possibile, aut est possibile ut sit, vel ut non sit: omnis enim actio directe et per se ponit aliquid in esse, quia producit illud, ex consequenti autem potest ponere in non esse, in quantum destruit aliquid, et corrumpit; et sic cum omnis terminus actionis, aut sit producendo, aut ex consequenti non esse corrumpendo fit, quod omne possibile aut est possibile esse tamquam terminus per se generationis, et productionis, aut possibile non esse tamquam terminus corruptionis, et desitionis, qui ex consequenti sequitur ad actionem. Si autem prædicatum repugnat subjecto, ita quod ejus positio involvit implicationem quod simul sit affirmatio, et negatio, neque principaliter, neque ex consequenti potest esse terminus alicujus: ergo non est factibile nec subijcibile alicui agenti, quod est non esse possibile. Non est principalis terminus, quia hoc est aliquod esse, et si simul non est ob repugnantiam prædicati, tollitur hoc esse per non esse. Nec est terminus ex consequenti, quia non esse tollitur per ipsum esse; et sic nec est terminus actionis principaliter, neque ex consequenti: ergo nullo modo, et sic est impossibilis. Ergo e converso ratio possibilis sumitur ex eo quod non repugnet prædicatum subjecto, sed determinate habeat esse, vel non esse, non utrumque simul, quod est non implicare contradictionem: sic enim potest esse terminus alicujus actionis: ergo alicujus potentiae: ergo est possibile.

XII. Secunda pars conclusionis deducitur ex duobus locis D. Thomæ. Primus est in hoc articulo tertio, ubi inquit quod: « Esse divinum super quod fundatur ratio divinæ potentiae, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus enti

sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. » Ubi aperte loquitur D. Thomas de eo quod se habet antecederet ad conceptum omnipotentiae, ut attributum est, quia loquitur de esse divino super quod fundatur ratio divinae potentiae; essentia autem ut fundans divinam potentiam, non est attributum potentiae, sed antecederet se habens, utpote fundamentum potentiae, et radicaliter potentia, non formaliter. Et quia hoc esse divinum continet, seu præhabet in se perfectionem totius esse, quidquid potest habere rationem entis, habet possibilitatem absolutam. Quæ causalis necessariam consequentiam importat: nam si ex hoc continetur aliquid sub ratione possibilis, quia essentia Dei præhabet in se perfectionem totius esse, manifeste sequitur ipsa possibilitas, seu ratio entis possibilis necessario ex illa continentia Dei, quia hæc ante omnem liberam actionem continet omnem perfectionem entis. Et ad hoc deservit secundus locus D. Thomæ in quæstione III de verit. art. VI, ubi inquit quod: « Idea divina ad ea quæ aliquo tempore exhibitura sunt, determinatur ex proposito divinae voluntatis ad ea producenda, non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerant, » quæ utique sunt pure possibilis. Et de his subdit solutione ad IV, quod: « Ideæ quæ non sunt determinatæ ad producendum de facto, non sunt ordinatæ ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit. » Ergo ex ordinatione idearum antecederet ad determinationem voluntatis aliquid fieri potest, hoc autem est esse possibile, quia possibile est quod fieri potest: ergo ista possibilitas derivatur ex ordinatione idea-

rum: sed id quod antecedit liberam determinationem voluntatis divinae solum per necessariam consequentiam habetur, quia ante liberam Dei operationem non datur causalitas libera: ergo per derivationem, et consequentiam necessariam possibilitas creaturæ participatur a Deo, quia antecederet ad omnem liberam determinationem. Unde optime dixit ipse D. Thomas in hac prima parte, qu. XV, art. IV, quod: « Idea secundum opinionem Platonis, et erat principium generationis, et principium cognitionis, et ad utrumque se habet idea in Deo. » Dicitur autem principium generationis quatenus per influxum, et actualem actionem efficit, principium autem cognitionis, quatenus est principium veritatis, circa quam versatur cognitio. Et secundum quod est principium generationis vocatur a D. Thoma exemplar in actu, quatenus non solum formaliter, sed etiam effective procedit: utrumque enim genus causæ pertinet ad ideam ut exemplar in exercitio practicum est. Ut autem est principium cognoscendi, vocatur ratio, quia sic consideratur solum secundum id quod formale, et specificativum est, et hoc pertinet ad rationem rei, seu quidditatis.

XIII. Et fundamentum hujus secundæ partis conclusionis sumitur ex dictis, quia omnia prædicata essentialia, eorumque connexio, et constructio quod totum pertinet ad quidditatem, et veritatem intrinsecam rei, convenit illi ex participatione divinae essentiae; si quidem unaquæque realis entitas, et quidditas creata habet suos limites, et terminos, distinctionemque ab alia ex diversa imitabilitate, et participatione primi entis, unaquæque enim res secundum speciem, et quidditatem suam habet diversam nobilitatem, et perfectionem, et diversam

imitationem Dei, quæ perfectio major, et nobilitas ex majori participatione, et accessu ad Deum desumitur: ergo essentialia prædicata, et connexio, et constructio eorum ex participatione Dei desumitur. Sed hoc ipso quod alicui convenit aliquod prædicatum verum, et reale ex participatione, et derivatione primi entis, continetur sub ratione entis creabilis, et factibilis, et capacis ad existendum, si quidem in hoc distinguitur intrinsece, et essentialiter ens verum, et reale ab ente ficto, et chimærico, quod illud est capax existentiae, et factibilitatis, non istud: ergo ipsa possibilitas seu capacitas existendi, sicut et ipsa realitas, et veritas est ex derivatione, et participatione divina, ex qua reliqua omnia prædicata, et eorum connexio convenit alicui: nam etiam possibilitas ipsa, et capacitas necessario realitati, et veritati entis connectitur, quia per hoc distinguitur ab ente ficto, et chimærico.

XIV. Quod vero per necessariam consequentiam participetur a Deo ista possibilitas, constat; tum quia antecedit omnem actum liberum Dei, et est independens ab illo; sive enim Deus velit producere, sive non velit producere aliquam entitatem, semper manet res illa possibilis, et connexio prædicatorum essentialium vera, et distinctio realis entitatis a ficta constans: ergo si id habet per participationem a Deo, et independenter a libera voluntate, per necessariam participationem habebit; tum etiam, quia Deum præhabere in se omnem perfectionem entis est necessarium: ergo, et tale ens esse possibile cujus perfectionem continet. Antecedens constat, quia divina essentia est infinitæ perfectionis: ergo nulla perfectio sibi deesse potest, semotis omnibus imperfectionibus: ergo præhabere omnem perfectionem entis, necessa-

rium est. Consequentia vero probatur, quia si aliqua perfectio creata esset impossibilis, hoc ipso non esset perfectio, quia quod est impossibile, non est ens: ergo neque perfectio, si non esset perfectio, neque contineretur in Deo, quia non continet nisi perfectiones: ergo ut contineatur in Deo debet esse possibilis, et si non est possibilis, non continetur in Deo: ergo tam necessario perfectio aliqua creata est possibilis. quam necessario illa perfectio continetur in Deo, et omnis perfectio continetur necessario: ergo omnis perfectio necessario est possibilis. Ex quo etiam colligemus infra, quod ex destructione possibilitatis creaturæ, sequitur per consequentiam necessariam destructio omnipotentiae Dei; ex quo hæc pars amplius probatur.

XV. Quod vero hæc necessaria consequentia, seu participatio possibilitatis in creaturis sit ex divinis ideis, quatenus habent vim, seu virtutem causæ formalis extrinsecæ, et non efficientis, patet: nam quod attinet ad efficientiam, manifestum est non influere possibilitatem, quia omnis efficientia supponit rem quam efficit esse factibilem: ergo et possibilem: repugnat ergo quod per efficientiam, et influxum factibilitas constituatur. Efficientia si quidem, et effluxus actualis a causa efficiente ponit existentiam in termino, quia efficere est extra causas ponere, et reddere in actu id quod est in potentia; possibilitas autem antecedit existentiam, et detinet rem intra causas, non actu subicit actioni agentis, qua extra causas ponit; ergo non potest convenire possibilitas rebus per aliquam causalitatem, et effluxum actualem agentis. Quod vero attinet ad formalem rationem idearum, illa non exercetur actu erga possibilitatem, sed continet in virtute regulam, et mensuram om-

nis entitatis, et veritatis creatæ, ita quod omnis creatura habet suam determinatam speciem, seu quidditatem, et suam veritatem per conformitatem ad ideas, ut late ostendimus disp. I, art. I et II et disp. II, art. I et ultimo, ubi specialiter videri potest, quomodo veritates creatæ dicantur æternæ per ordinem ad ideas divinas penes quas formantur, et regulantur, et determinantur in suis quidditatibus, et speciebus. Idem autem est reddere rem veram transcendentaliter, et entitative, ac reddere illam non fictam, seu realem, esse autem realem objective est esse possibilem realitate considerata ante productionem, et existentiam: ergo si in rebus veritas, et formatio quidditatis sumitur per ordinem ad ideas, etiam ante productionem actualem, quia veritas non dependet ab existentia: similiter et possibilitas ad esse inde sumetur, quia hæc sequitur realitatem, et realitas veritatem rei supponit, ut distinguit a re ficta, et non reali. Est autem idea divina summa, et prima regula totius veritatis creatæ, ergo per hoc res redduntur absolute possibles, quia id quod excogitat Deus, et format, ut imitabile a se, est quod unicuique rei congruum, et conveniens est, nec sibi repugnans: ergo est possibile, quia illud est possibile rei quod non est repugnans illi. Antecedenter autem ad ideas divinas, nihil intelligitur ut determinate, et distincte formabile, nec rebus distributa sua prædicata quæ eis sint debita, vel convenientia: hoc enim fit a Deo artificiose, et intelligibiliter, non naturabiliter, quia fit eo modo quo res ipsæ formabiles sunt a Deo, solum autem per artem formabiles sunt. Antecedenter vero ad artem, et intellectum divinum solum radicaliter et intelliguntur formabiles, et possibles, quatenus scilicet in infinito esse Dei, omnis ra-

tio entis, et perfectio radicaliter intelligitur esse contenta: ad ejusenim essentialitatem participationem res sunt factibiles.

XVI. Neque ad hoc, ut res dicantur formabiles, et ideatæ, ac contentæ in virtute idearum tamquam in regula, et mensura eorum, quæ sibi convenire possunt, requiritur aliqua causalitas per modum actionis transeuntis, sed sufficit ipsa formatio rerum in mente divina per modum actus immanentis, per quem res dicuntur formatæ, et contentæ in virtute idearum divinarum, et sicut per actum necessarium intellectus divini antecedenter ad omnem actum liberum voluntatis eas format intra se, ita per necessariam consequentiam ipsæ dicuntur formatæ, et contentæ in virtute idearum ut factibiles ab ipsis: ergo habent possibilitatem logicam, hoc est non repugnantiam suorum prædicatorum, et connexionem atque convenientiam eorum per hoc solum quod sint formatæ, et regulatæ intra Deum: ibi enim habet unaquæque res suam distinctionem, et limitationem juxta formationem divinæ ideæ, et habet sua prædicata determinata, quæ sibi conveniunt, et alia quæ repugnant: ex convenientia autem vel repugnantia prædicati ad subjectum oritur possibilitas vel impossibilitas logica quæ est ex habitudine terminorum: non potest autem intelligi quod ista prædicata convenient, seu non repugnent, alia autem repugnent, nisi intelligantur res inter se distinctæ, et formatæ, et mensuratæ, unaquæque juxta id quod sibi debetur, vel convenire potest: hoc autem non intelligitur nisi per ideas divinas, non ante illas, quia illæ sunt prima mensura, et regula, unde unicuique rei tribuitur id quod sibi debitum est, et convenire potest. Ergo antecedenter ad ideas non discernitur quodnam

prædicatum sit repugnans vel non repugnans, debitum vel indebitum, et consequenter neque ratio possibilitatis, vel impossibilitatis. Per ideas vero statim habetur non formando res ad extra, sed intra conceptum Dei per actum immanentem, qui sufficit ad continendum in sua virtute, et in ratione formæ exemplaris, et mensurantis, atque specificantis res omnes ideabiles, non producendo, sed continendo, et mensurando intra se, et unicuique rei intra actum immanentem dando quod sibi convenit, et non quod repugnat quod est habere possibilitatem participatam a mensuratione idearum Dei. Inde vero respiciuntur tales res a potentia executiva in quantum executiva, quod est denominative esse possibles, et comparative ad potentiam exequentem, quæ physice debet influere, et producere in esse; et sic per ordinem ad illam dicuntur res physice possibles, postquam absolute, et logice sunt possibles ex participatione formæ mensuratis, et formantis, id est, ab ideis. An vero hæc possibilitas absoluta dicat aliquid præter denominationem extrinsecam, statim dicemus.

XVII. Denique, tertia pars conclusionis habetur expresse in D. Thoma hac prima parte, qu. ix, art. ii, ubi inquit: « Omnes creaturæ antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. » Ergo possibilitas actu non est aliquid repertum extra Deum, sed solum in potentia creatoris cum connotatione ad res ut objective possibles. Ad idem facit quod docet S. Thomas quæst. xvi, supra articulum vii quod: « Veritates creatæ non sunt æternæ actu, et positive, nisi in intellectu æterno; in se autem

solum objective. » Pro quo videantur ea quæ late diximus disp. ii, articulo ultimo.

Fundamentum est, quia res non dicuntur possibles per hoc quod sint extra causas: sic enim non sunt solum producibiles, sed productæ: dicuntur ergo possibles per hoc quod sunt intra causas, et in potentia ut sint: ergo possibilitas non debet convenire actu extra Deum, sed solum intra Deum ut causam contineri; in se vero solum objective et in potentia dici possunt res producibiles seu possibles: ergo actu esse possibles, est actu contineri intra causas, et non actu extra causas aliquid habere. Contineri autem intra causas est ipsa potentia, et actualitas causæ continens: ratione enim ejus dicuntur res contineri. Possibilitas ergo rerum non habet actu aliquid, nisi ipsam potentiam causæ ut continenter.

Et confirmatur ratione insinuata a D. Thoma, quia nihil extra Deum datur in actu ab æterno, creat enim Deus res ex puro nihilo in tempore: ergo possibilitas rerum non est aliquid actu extra Deum, in tempore autem non incipit esse actu, quia possibilitas non est facta in tempore, in quocumque enim tempore fieret, antea erat verum dicere quod erat possibile fieri, cum possibilitas sit prædicatum essenziale, et necessario connexum, et independens a tempore. Quod autem fit tempore non est possibilitas, sed existentia, cum fiat per veram actionem. Ergo possibilitas non est actu nisi intra Deum, et in potentia Dei.

XVIII. Ex his sequitur, quomodo verum sit quod diximus præcedenti tomo, disput. xviii, artic. i, de possibilitate creaturarum. Potest enim sumi possibilitas pro statu vel pro entitate rei possibilis. Pro statu contraponitur futuritioni, præteritioni, aut

præsentia rei; et sic non est aliud quam negatio existendi pro quacunque duratione, et differentia temporis. Pro entitate possibili dicit duo, scilicet non repugnantiam prædicatorum seu terminorum inter se, in quantum aliquid non involvit contradictionem seu repugnantiam conveniendi prædicata, et tunc non involvit repugnantiam, quando dicit rationem entis participati a Deo, quia implicatio contradictionis, seu repugnantia est esse, et non esse simul, et hæc non habet rationem entis, sed est distinctio entis, et sic non est a Deo. Et secundo, includit denominationem extrinsecam ortam ex omnipotentia, quæ est attributum quod enim sub potentia continetur est possibile, sicut visibile denominatur a potentia visiva, et visum a visione: sed tamen possibile, fundamentaliter seu objective, seu possibile absolutum et logicum antecedit hanc possibilitatem denominativam, quia potentia executiva non tendit, nec denominat ut contentum sub se, nisi supponendo quod aliquid non sit repugnans, seu impossibile.

Dices: Etiam possibilitas illa absoluta, seu fundamentalis non est aliud quam denominatio extrinseca, quatenus res dicitur cognita, et formata ab ideis: ergo in creatura non ponit hæc possibilitas logica aliquid intrinsecum, sed denominationem extrinsecam, sicut respectu potentia executivæ.

Respondetur quod ab idea duo derivantur in creaturam, scilicet esse cognitum, seu formatum a cognitione, et esse mensuratum in sua qualitate, et veritate, quod est specificari ab ideis ut exemplaribus. Primo modo res solum extrinsece dominantur ab ideis, scilicet in esse cogniti, sicut possibles a potentia. Secundo modo aliquid præter denominationem extrinsecam ha-

betur, scilicet ipsa prædicatorum essentialium commensuratio, et connexio, seu constructio, ita quod non sitibi aliquid repugnans, et illa non repugnantia non est sola denominatio extrinseca, licet non nisi intra intellectum formantem res, et intra causam inveniatur talis connexio.

EX DESTRUCTIONE POSSIBILITATIS
CREATÆ, QUOMODO SEQUATUR DES-
TRUCTIO OMNIPOTENTIÆ.

XIX. In hoc hæsit Vasquez disput. civ, cap. v, num. xxvi, et cum eo multi, qui hoc valde magnificant, putavitque Deum non postulare ullam creaturam esse possibilem ut ipse sit, eo quod magis necessarium est Deum esse, quam creaturam aliquam esse possibilem, si quidem ex esse Dei derivatur quod creatura sit possibilis, et quod contradictionem non implicet, ut inquit S. Thomas hic articulo tertio, non vero e converso, quia creatura non implicat, Deus est. Absolutius ergo, et independentius est esse divinum, quam possibilitas creaturæ; et sic firmior et major est veritas divini esse, quam possibilitas creaturæ. Sed major, et firmior veritas non habet connexionem necessariam cum minori, alias æquales in necessitate essent, nec ita esset minor illa, si quidem non staret hanc tolli, quin illa tolleretur, ergo ex destructione possibilitatis creaturæ, non destruitur omnipotentia, et essentia Dei. Deinde, non colligitur per locum intrinsecum, quod si simia non esset possibilis, Deus non esset existens: ergo ex destructione possibilitatis illius, non sequitur destructio existentia Dei. Antecedens probatur. Non sequitur per locum intrinsecum, simia non est possibilis: ergo homo non est possibilis: multo ergo minus sequi-

tur, simia non est possibilis : ergo Deus non est possibilis, quia Deus magis necessarium ens est, quam homo, idem autem est in Deo esse actu, et possibilem esse. Præterea, posito quod hominem esse implicaret contradictionem, quod est destrui ejus possibilitatem, adhuc Deus maneret omnipotens : ergo ex eo destrueretur omnipotentia. Consequentia est manifesta, Antecedens patet, adhuc posset Deus in omne quod contradictionem non implicat, licet non posset hominem qui tunc contradictionem implicaret : ergo adhuc maneret omnipotens, quia omnipotentia tantum hoc exigit ut possit id omne quod contradictionem non implicat. Quare ex eo quod Deus non posset producere hominem, si ille implicaret contradictionem, nihil adimitur de ejus perfectione, et omnipotentia, quia non posse producere id quod contradictionem implicat, non est perfectio, neque virtus. Denique, magis falsum est dicere Deum non esse quam creaturam non esse possibilem : unum enim potest esse magis falsum quam aliud, ut docet Aristoteles *iv met.* sicut magis falsum est quod duo sint mille, quam quod sint quatuor. Si autem esset necessaria, et mutua connexio, et relatio inter veritatem divinam, et possibilitatem creaturarum, æque falsum esset unum, atque aliud. Ex his infert Vasquez nullam esse relationem sive secundum esse, sive transcendentalem, aut secundum dici inter Deum, et creaturas, quia nulla est connexio Dei ad illas, neque dependentia, ergo neque relatio, quia hæc connexionem dicit inter extrema, et ordinem.

XX. Nihilominus dicendum est, quod Dei ad creaturas nulla datur relatio realis neque prædicamentalis, neque transcendentalis, sed solum rationis, ut perpetuo affirmat

D. Thomas et videri potest quæstione *vii* de potentia, artic. *x*, et in hac prima parte, quæst. *xiii*, artic. *vii*, ubi id expresse affirmat; sed tamen si possibilitas alicujus creaturæ destrueretur, ita quod ex possibili redderetur impossibilis, seu implicans destrueretur potentia, et essentia Dei. Primam partem de negatione relationis realis ex eo confirmamus, quia omnis respectus e alis non solum importat connexionem cum alio, ad quod terminatur, sed etiam dependentiam vel æqualitatem aut ordinem cum illo. Quod autem ita est superius ad aliquid, quod est extra totum ordinem ejus, nec illi æquale, aut inferius vel dependens ab illo est absolutum ab eo, et non ordinatum ad ipsum, sed e contra alterum ordinatum et dependens a se, licet connexio detur inter utrumque; sicut manifeste patet in relationibus tertii generis inter mensuram, et mensuratum quæ non sunt relationes mutuæ, sed solum ex parte mensurati datur respectus, et ordo realis ad mensuram, non e converso, eo quod mensuratum perficitur, et regulatur per mensuram, non verò mensura per mensuratum; et sic objectum visibile non refertur realiter ad visum, sed bene visus ad visibile. Cum ergo Deus sit suprema regula, et perfectio omnium creaturarum, ex cujus participatione, et imitatione omnis creatura est, non vero ex creaturis perficitur, nulla relatione reali ordinatur ad creaturam, sed creatura ad ipsum, in se autem absolutissimus est ab omni creatura.

XXI. Secundo vero pars nostræ conclusionis, quod sit talis connexio inter Deum, et possibilitatem creaturarum, quod si possibilitas illa tolleretur, et verteretur in impossibilitatem, mutaretur, et destrueretur omnipotentia, late probata est a nobis citato loco disputationis *xv*,

artic. III, præcedenti tomo. Breviter nunc explicatur ex opposito principio ad sententiam Vasquez, quia bene stat aliquam veritatem esse firmiorem, et principaliorem altera, et tamen necessario exigi minorem veritatem ad illam, non rationesui, sed ratione consecutionis, et contentivæ in altera. Quia enim est veritas superior, et altior continet sub se alias veritates, quæ ab illa dependent, et consequuntur; et hoc ipso sunt veritates participatæ et minores, quia dependentes, et consecutæ; et ideo quia minores, quia dependentes, et consecutæ; et ideo quia minores sunt, ab illis superior veritas non dependet, si secundum se considerentur, habet tamen necessariam connexionem cum consecutione illarum a se, quod non tam est habere immediatam connexionem cum illis, quam de se postulare ex propria et essentiali sua ratione habere vim, ex qua tales inferiores veritatis consequantur, ita quod si non consequerentur, non maneret illa veritas ita superior, et contentiva earum. Connexio ergo illa est cum sua vi contentiva et consecutione inferiorum veritatum, non cum ipsis veritatibus secundum se, et ratione sui, sed tamen quia non stat illam consecutionem et vim contentivam dari, nisi ipsæ res contentæ dentur, ideo ex destructione possibilitatis talium rerum, sequitur mediate destructio illius vis seu potentivæ contentivæ. Unde fit quod destructio talis possibilitatis non potest intelligi, nisi incipiat ab ipsamet potentia, possibilitas enim illa non est aliquid in se actu extra potentiam causæ, unde in se non potest destrui, sed solum intra causam: intra causam autem non destruitur, nisi quia vis causæ in ordine ad illam amittatur, ita quod non sit ab ipsa causa participabilis. Sic ergo ex destructione illarum in-

tra causam recte sequitur destructio ipsius causæ. Argumenta autem Vasquez procedunt ac si possibilitas creaturarum destrueretur in se, tamquam aliquid extra causas, et redderetur in se implicatoria; et sic ex tali destructione rei in se sequeretur destructio Dei. Non est autem sic, sed possibilitas illa cum sit intra causam, non stat, nec intelligi potest destructio ejus, nisi intra causam, et ex tali destructione recte sequitur destructio causæ. Ethæc est ratio quasi a priori.*

XXII. Ad hanc autem rationem seu explicationem, additur alia non minoris ponderis, quæ confirmat præcedentem. Veritas conclusionis quæ deducitur ex principiis per se notis minus certa et firma est, quam veritas ipsorum principiorum: constat enim quod veritas conclusionis est propter præmissas, et derivata ex præmissis, et propter quod unumque tale, et illud magis, quo axiomatice utitur philosophus probans hoc ipsum quod dicimus in primo posteriorum, quod præmissæ, seu principia sunt certiora conclusionibus, et res ipsa est satis omnibus nota: sed sic est quod non obstante quod veritas principiorum est major veritate conclusionum, tamen ex destructione, et negatione veritatis consequentis, sequitur destructio antecedentis, si consequens per necessariam consequentiam inferatur ex antecedenti: ergo bene stat veritatem majorem ita esse connexam cum minori, quod tamen ex destructione minoris destruat major, non propter dependentiam majoris veritatis a minori, sed propter consequentiam, seu consecutionem unius ex alia, quæ consecutio intima est veritati majori, et ex visceribus ejus essentialiter deducitur. Minor certa est, et tamquam principium in dialectica omnibus notum, quod a destructione consequentis se-

quitur destructio antecedentis, quia in bona consequentia non stat antecedens esse verum, et consequens falsum: ergo non stat destrui, seu negari consequens quod est esse falsum, et non destrui, seu negari antecedens. Totus hic discursus demonstratius est, cum innitatur majori, et minori, quæ sunt prima principia in logica, et per bonam consequentiam ex illis colligat. Unde manet omnino diversum fundamentum Vasquez, quod videlicet non potest major veritas destrui ex destructione minoris, alioquin æquales essent, cum totum oppositum sit evidens.

XXIII. Applicemus hoc Deo, et possibilitati creaturarum. Ex divina omnipotentia tamquam ex principio seu antecedenti certiori, et firmiori, sequitur per bonam consequentiam possibilitas creaturarum, quia hæc est bona, et necessaria consequentia: Deus habet potentiam creativam: ergo potest aliqua creare: ergo illa aliqua possunt creari, seu possibilia sunt creari. Hæc consequentia est bona, et necessaria, nec instari potest, utpote ab activa ad passivam, quæ inter se aut sunt idem, aut essentialiter inseparabilia et connexa, et ubi est essentialis connexio, est legitima consequentia. Sed in bona consequentia a destructione consequentis sequitur destructio antecedentis quantumcumque antecedens sit major, et firmior veritas, scilicet veritas principii, ut ostensum est, quia est principium per se notum in logica: ergo in hac consequentia ex destructione possibilitatis creaturæ, quæ est consequens, sequitur destructio omnipotentia creativæ, quæ est antecedens; et sic datur connexio inter potentiam Dei, et possibilitatem creaturæ, quod si destruat, hæc destruitur, et negatur illa. Et idem est, destrui possibilitatem omnium crea-

turarum, vel unius tantum, quia Deus si nec habet connexionem cum possibilitate unius creaturæ, neque cum omnibus; nec minus ex potentia creativa Dei infertur per bonam consequentiam possibilitas unius, quam omnium. Hic discursus si non est demonstratio, nescio quæ demonstrationes in scientiis inveniri possunt. Rationes vero Vasquez demonstrationes non esse, statim constabit. Plura pro hac parte videri possunt citato loco præcedentis tomi, ubi ostendimus ad oculum ex destructione alicujus veritatis creatæ saltem conditionalis, destrui omnipotentiam Dei.

XXIV. Argumenta Vasquez parum ponderant. Ad primum respondetur non esse dubium quod veritas divina sit firmior, et perfectior veritate creata. Negamus tamen quod ex destructione veritatis minus firmæ, et minus perfectæ non destruat firmior, et principalior, quando per necessariam consequentiam infertur ex illa, et quando destructio minoris veritatis non potest fieri in se, sed in causa sua, et incipiendo a destructione causæ, sicut explicatum est. Nec per hoc sequitur quod major veritas dependeat a majori, et divina a creata, aut sint æquales inter se, quia hæc destructio non sequitur ex eo quod tollatur aliquis influxus aut constitutio inferioris veritatis in majorem, sed ex eo quod tollatur ipsa continentia majoris veritatis super inferiorem, et consequentia, quæ deducitur ex ipsa majori in inferiorem. Si autem tollitur talis consecutio, et continentia superioris veritatis, quid mirum, quod ipsa superior veritas, et virtus destruat. Itaque non ex destructione veritatis minoris, et inferioris secundum se considerata tollitur veritas major, et firmior, sed ex destructione veritatis illius ut consecutæ per necessariam consequentiam

ex majori, et ut contentæ in illa, quia in se destrui non potest extra causas, sed ut intra causas, in quibus continetur res ut possibilis, seu ut in potentia. Et quia destructio veritatis creatæ incipere debet ex ipsa causa, et radice in qua continetur, ex tali destructione bene sequitur destructio causæ, nec tamen dependet veritas superior ab inferiori, sed e contra, nec illi æqualis est secundum se, sed consecutio, et continentia intra ipsam causam sibi æqualis est, quia sibi intima.

XXV. Ad secundum negatur antecedens: ad probationem dicitur, quod ex impossibilitate simiæ immediate, et formaliter per locum intrinsecum non sequitur impossibilitas hominis, quia hæc duo disparate se habent, non ut continens et contentum, inferens et illatum. Sequitur tamen impossibilitas, et destructio Dei, quia licet sit major, et firmiter veritas, tamen est continens, et inferens minorem, et radix seu principium ejus, nec destruitur veritas illata, et contenta in illa, nisi destruendo ipsam radicem, et principium ejus, et consecutionem ex tali causa; atque adeo non se habent disparate, sicut impossibilitas simiæ, et hominis, sed consequenter, et illative. Et tamen mediate ex impossibilitate simiæ sequitur impossibilitas hominis, quia sequitur imminutio, seu destructio omnipotentiae Dei, quæ sublata, etiam possibilitas hominis destruitur, mediate, et materialiter.

XXVI. Ad tertium negatur antecedens. Ad probationem dicitur omnipotentiam esse, quæ potest in omne quod non implicat contradictionem absolute, et simpliciter, non ex suppositione, et secundum quid. Si autem possibilitas hominis tolleretur, et redderetur implicans, reliqua quæ manebant possibilia non constituerent omnipotentiam, nisi ex

suppositione quod illa sunt omnia et per accidens, non simpliciter et secundum infinitatem quam de se postulat omnipotentia; alias si solum musca maneret possibilis, æque diceretur Deus omnipotens atque modo, quia posset in omne possibile, et sola musca esset possibilis, sed tunc est omne possibile per accidens, et ex suppositione quod aliorum possibilitas sit destructa. Est simile in ubiquitate, seu immensitate: si enim solum esset granum milii in toto universo, diceretur illud esse ubique, quia non esset aliud ubi, et illud esset omne ubi, ut notat S. Thomas quæstione viii, artic. iv, sed illud esset ubique per accidens, et ex suppositione, non simpliciter, nec ubique infinitum, sicut si daretur corpus infinitum, aut sicut est Deus. Sic si solum musca esset possibilis, et reliqua implicarent contradictionem, qui posset producere muscam esset omnipotens per accidens, et ex suppositione, quia est illud solum possibile, non simpliciter, quia non est infinitum possibile. Itaque ad omnipotentiam pertinet posse in omne possibile. Itaque ad omnipotentiam pertinet posse in omne possibile, non quomodocumque sumatur ly omne possibile, sed etiam conservando possibilitatem cujuscumque ne destruat: nam si non conservat illam nec continet, hoc ipso frangitur, et imminuitur omnipotentia.

XXVII. Ad quartum dicitur sicut ad primum: eadem enim est ratio de majori et minori veritate, atque de majori et minori falsitate. Non enim æque est falsum unum atque aliud, sed tamen si redditur unum falsum quod infertur, et connectitur cum alio, quatenus sic connexum, destruitur etiam id quod majus est ex vi consequentiæ, non ex vi æqualitatis cum alia secundum se; imo ex destructione consequentis sequitur

destructio antecedentis, licet minor falsitas sit destructio unius quam alterius, propter connexionem consequentiæ, non propter connexionem dependentiæ.

QUOMODO DICATUR OMNIPOTENTIA POSSE IN NON ENS ?

XXVIII. D. Thomas in præsentī articulo tertio assignat pro objecto omnipotentiae omne possibile absolutum, seu quod ex terminorum habitudine non repugnat, nec implicat. Illud autem dicit non implicare quod participat rationem entis. Quod vero rationem entis participare non potest, a ratione possibilis excludit. Idem habet II contra gentiles, cap. XXII, ratione secunda. Cum autem ens dupliciter sumatur, scilicet pro entitate, ut explicat essentiam tantum, quod dicitur ens essentialiter, vel pro entitate ut existente, quod dicitur ens participialiter, id est, existens, conveniunt interpretes S. Thomæ Cajetanus hic, et Ferrariensis dicto loco contra gentiles, quod S. Thomas quando dicit quod, ea quæ in se habent rationem non entis, non suntabilia, nec pertinent ad omnipotentiam, loquitur de eo quod est non ens quantum ad essentiam, ita quod caret essentia vera et propria, et solum est ens fictum aut contradictionem implicans, non autem de non ente pro negatione existentiae, cum potius constet Deum operari res ex nihilo, id est, ex nullo præsupposito, seu existente; et sic potest in res non existentes, producendo illas ex nihilo tamquam ex termino a quo: et rursus potest res existentes reducere in nihilum per suspensionem concursus, et ita ipsum nihil existentiae potest etiam tenere se ex parte termini ad quem omnipotentiae divinæ, saltem ut terminus consequenter se habens,

sicut corruptio unius est terminus consequens ad generationem alterius, qua ratione etiam ipsum non ens pertinere ad omnipotentiam Dei, quatenus potest annihilare creaturam, quod utique pertinet ad desitionem existentiae, affirmat D. Thomas q. I de potentia, art. III. Et ita in omnibus locis solum subtrahit ab omnipotentiae objecto non ens, id est, id quod implicationem involvit et nullam rationem veræ essentiae participat, quod est esse non ens essentialiter. Quam doctrinam etiam acceptat Vasquez hic disp. CIV, art. V, num. XVII et XVIII.

XXIX. Cæterum addit ipse Vasquez, quod omnipotentia etiam aliquo modo dici potest quod versatur circa non ens, etiam sumptum essentialiter eo modo, quo versatur visus circa tenebras, non quidem exercendo actum visionis circa illas, sed potius habendo negationem actus, tamquam in proprio subjecto et sic est privatio visionis; eodem modo omnipotentia Dei habet negationem actus producendi circa non ens essentialiter, seu circa id quod est impossibile seu implicans contradictionem. At vero non ens sumptum pro existentia est directe contentum sub omnipotentia, quia omnipotentia ita respicit tamquam objectum proprium rem esse, sicut rem non esse, quia per subtractionem concursus facit rem non esse, et ideo non ens non continetur sub omnipotentia sicut tenebræ sub potentia visiva, quia tenebræ non sunt objectum proprie visus, sed directe oppositæ objecto visus, quod dicit immerito negare Cajetanum.

XXX: Sed tamen in utroque dicto deficit Vasquez: in primo enim fatemur, quod circa ea quæ implicant contradictionem est in Deo negatio actus, imo et negatio potentiae, quia non solum non producit, sed nec producere potest tale non ens. Sed

negamus hoc sufficere ut possit dici quod aliquo modo omnipotentia versatur circa illud, sicut visus circa tenebras, vel auditus circa silentium. Istæ enim potentiæ versantur circa istas privationes, non solum per meram negationem actus: sic enim etiam dici posset quod visus versatur circa Angelum, vel circa sonum, quia habet negationem videndi illa, quod tamen non sufficit ut dicatur visus aliquo modo attingere Angelum, sicut attingit tenebras, sed dicitur versari circa tenebras, quia se habent privative, et opposito modo ad lucem; et ita aliquo modo iudicat de illis (iudicio imperfecto, quod magis dicit advertentiam) non cognoscendo illas in se, sed sub oppositione ad lucem; et ita habet aliquem actum circa illas, quatenus advertit, et percipit non esse lucem. Unde quatenus oppositum luci, etiam sub objecto proprio visus continentur ex illa regula communi, quod oppositorum eadem est ratio. Quæ vero non ut opposita se habent, sed ut disparata, nullo modo attinguntur a visu, etiam si habeat circa illa negationem actus videndi unde philosophus II de anima, textu xcvi, et apertius textu ciii, affirmat visum esse etiam de tenebris, et iudicare illas, et D. Thomas idem docet super illa loca, eo quod potentia cognoscitiva est oppositorum, et iudicat de utroque vel iudicio perfecto, ut potentiæ interiores, vel imperfecto, ut exteriores, quæ initium præbent iudicio interiorum. At vero potentia factiva rerum non versatur ullo modo circa ea quæ implicant contradictionem, quia cum non procedat cognoscendo, et iudicando, non exercet actum circa res, seu circa objecta attingendo illa intra se, et prout in apprehensione, sed solum prout ad extra. Ad extra autem nullo modo sunt intelligibilia ea quæ contradictionem implicant,

quia nec possunt fieri in esse, quia implicant, nec annihilari in non esse, quia sic supponerent esse a quo deciderent, neque attinguntur ut terminus a quo, quia impossibilia non sunt terminus a quo possibilium, nec enim Deus facit Angelum ex implicatione Angeli. Quare nullo modo attingit potentia executiva sua opposita, sicut potentia cognoscitiva, sicut ignis non attingit aquam aut frigidum ex parte termini ad quem, neque homo rem inanimatorum, sed hæc se habent ad eorum potentias productivas, sicut aliquid disparatum, licet habeant negationem actionis productivæ circa illa, sed hoc non sufficit ut dicatur aliquo modo ea attingere, quin potius ex hoc magis se retrahit ab attingendo illa, quia negationem producendi illa habet. Potentia vero cognoscitiva, quia non producit ad extra, sed intra se attingit, iudicando, seu decernendo ea quæ attingit, oportet quod si attingit unum, etiam oppositum attingat, etiam ex parte objecti attacti, quasi ex parte termini ad quem, quatenus ad discretionem, vel iudicium de altero conducit.

XXXI. Et hinc patet in secundo dicto defecisse Vasquez, in eo quod dicit non ens respici ab omnipotentia, ut objectum proprium factum ab ipsa, quia facit rem non esse per subtractionem concursus. Sed tamen subtractio concursus non est facere, sed oppositum actioni, scilicet non facere: ergo sicut non facere seu subtrahere concursum non continetur sub omnipotentia ut actio, sed ut oppositum actioni, ita non factum, seu non ens, quod est terminus, seu objectum suspensionis concursus, non continetur ut objectum proprium sub omnipotentia, sed ut oppositum objecto omnipotentia. Itaque illud est proprie objectum omnipotentia, quod est proprie objectum actionis ejus. Actionis au-

tem non est proprie objectum non ens, seu non factum, sed ens existens, et factum. Non existens ergo, seu annihilatum, et non factum non continetur proprie sub omnipotentia, sed consequenter, quatenus per non actionem, et subtractionem concursus resultat; et ita docet S. Thomas q. 1 de potentia, art. III, non autem est objectum directe factum ab omnipotentia, sed oppositum objecto quod directe fit, et illud est directe objectum, quod directe est factibile, non quod resultat, et consequitur ex non facere. Et sic recte dixit Cajetanus in hoc articulo tertio, quod non ens continetur sub omnipotentia sicut objectum oppositum, id est, non ens sumptum pro non existente, quod non implicat contradictionem, et sub non implicantibus contradictionem includitur. Nec meminit quoad hoc illius similitudinis de visu erga tenebras, dicendo quod sunt proprium objectum visus.

QUOMODO INFINITAS OMNIPOTENTIÆ
DEMONSTRETUR?

XXXII. D. Thomas in præsentī articulo secundo probat infinitatem divinæ potentiæ ex subjecto, quia consequitur ad essentiam infinitam. Vasquez hic disput. CIII, cap. II contendit cum Gregorio eam infinitatem probandam esse ex objecto in quod potest, et non sufficienter probari ex infinitate subjecti. Non probatur sufficienter ex subjecto, quia licet potentia infinita, si daretur, non posset competere essentiæ finitæ, tamen quod detur talis potentia infinita petendum est ex objecto: si enim objectum infinitum non sit possibile, non dabitur potentia infinita, licet subjectum infinitæ essentiæ sit. Probatur quidem ex essentia infinitas potentiæ in ratio-

ne entis, quia identificatur cum entitate infinita, sed non probatur infinitas in ratione virtutis, et activitatis. Ipse vero Vasquez cum Gregorio ex objecto probat infinitatem potentiæ, quia dantur objecta, quæ non possunt esse, nisi a potentia infinita: ergo datur potentia infinita. Consequentia est nota. Antecedens probari potest. Primo, quia species rerum producibiles sunt infinitæ, licet simul produci non possent. Sed hoc est dubium apud multos, inquit Vasquez, quia multi negant esse possibles infinitas species rerum, et saltem hoc non probatur ab his auctoribus. Secundo, probat Vasquez (et placet ei ista probatio) quia quodlibet corpus est habile ut moveatur velocius ac velocius sine termino: ergo aliqua potentia debet dari a qua possit velocius ac velocius sine termino moveri: ergo illa est infinita, quia si esset finita haberet terminum in movendo velociter; et sic non posset velocitas crescere in infinitum. Tertio, ponit exemplum, quia potentia Dei potest singularia in infinitum sine termino producere, non solum decursu temporis, sed etiam simul: si autem terminum habent, non posset ultra illum producere plura simul.

XXXIII. Cæterum istæ rationes debilissimæ sunt, et valde dubium fundamentum assumunt ad probandum rem certissimam, qualis est infinitas omnipotentiae Dei, quæ est infinitas non ad aliquem effectum determinatum, et in genere determinato tantum, sed simpliciter in omni genere. Et relicta prima ratione, quam ipse etiam Vasquez rejicit, secunda nihil ponderis habet. Nam in primis circa assumptum potest aliquis hære an possit corpus velocius ac velocius moveri in infinitum sine termino: naturaliter enim sicut omnia corpora in aliis formis et qualitatibus, et moti-

bus suum terminum habent, ita et in velocitate : supernaturaliter autem, et ratione potentiæ obedientialis posse in infinitum moveri, est idem ac dicere quod in ordine ad potentiam infinitam Dei possunt in infinitum moveri. Sed hoc est supponere quod datur potentia infinita; et sic peritur principium.

Sed quidquid sit de hoc, adhuc dato illo antecedente, quod debet dari potentia infinita ad movendum infinita velocitate corpus, certe illa non datur ad movendum infinita velocitate in actu, et categorematice : hæc enim, ut ipse Vasquez dicit, non potest dari ; destrueret enim motum, quia moveret in instanti, sed est ad movendum infinita velocitate syncategorematice, id est, majori ac majori sine termino, quæ tamen debet actu dari in aliqua virtute quæ possit omnem illam velocitatem efficere. Sed ex tali velocitate syncategorematice infinita, non infertur potentia infinita simpliciter, de qua infinitate loquimur in præsentī, qualis est infinitas virtutis Dei. Patet hoc in primis, quia solum infertur infinitas in effectu determinato, scilicet in velocitate motus corporalis : ergo solum infertur virtus infinita in genere determinato, scilicet in genere movendi corpus. Rursus cum ista velocitas infinita, solum sit syncategorematica, non infert potentiam infinitam infinitate increata, sed sufficit creata, quia quacumque potentia creata posita, quæ potest velociter movere, potest alia creata superior fieri, quæ velocius moveat, v. g. dato uno Angelo, qui velociter moveat hoc corpus velocitate ut tria, potest creari superior, qui velocitate ut quatuor moveat, et alius qui ut quinque; et sic in infinitum intra limites angelicæ, et creatæ virtutis : ergo ex eo quod corpus sit in infinitum velocius mobile, non

infertur quod detur potentia infinita infinitate creata, sed infinitate creata syncategorematice majori, ac majori in infinitum.

XXXIV. Postrema ratio Vasquez nihilo magis probat; tum quia assumit pro fundamento ad probandum rem certissimam, scilicet infinitatem simpliciter divinæ potentiæ, rem incertissimam, scilicet quod sit producibile infinitum simul, seu infinitum categorematice, quod est opinionis valde incertæ; tum dato quod essent producibilia infinita singularia simul, vel illa essent infinita singularia in una specie tantum, v. g. infiniti lapides, vel leones, vel infinita individua in infinitis speciebus possibilibus. Hoc secundum est supponere probandum, scilicet quod possunt dari infinitæ specie rerum, quod, ut Vasquez dicit, multi dubitant, nec est stare in ratione allata de infinitate singularium præcise, sed adjuncta infinitate specierum possibilium, quod assumitur, sed non probatur. Si vero dicatur primum, ex eo non colligitur infinita virtus simpliciter, sed solum in illo genere, et secundum quid : potest enim virtus superioris ordinis facere omnia quæ sunt inferioris ordinis, sicut cælum habet virtutem ad omnem alterationem, et ad omnia generabilia, et consequenter ad infinita illius generis. Et præterea quod cælum successive produceret infinita generabilia, ut si cælum esset ab æterno, non infert infinitam virtutem in cælo, ut recte ipse Vasquez ibi capite primo observat contra Durandum volentem infinitam potentiam Dei colligere ex infinitorum productione successiva : ergo neque ex productione infinitorum simul : nam quod illa quæ producuntur successive durent, seu conserventur simul postquam producta sunt, aut non durent, per accidens est virtuti

producenti, nec eam auget, aut minuit; et similiter quod omnes illos effectus simul producat, non exigit infinitatem simpliciter, sed virtutem ad omnia quæ sunt illius speciei, et applicationem materiæ ad omnia illa requisitæ, quæ si non detur, non ex defectu virtutis desinent illa produci, sed ex defectu materiæ, et ita eamdem virtutem supponunt in agente, ac si infinita producerentur, et illa tota categorematice, et simul existit in subiecto, licet effectus successive producantur.

XXXV. Quare ratio D. Thomæ est quæ efficaciter probat infinitatem potentiæ divinæ, non quidem ex infinitate obectorum possibilium : est enim id probare per aliquid ignotius : unde enim constat hæc objecta esse infinita ? Præsertim cum possibilitas eorum non præsupponatur ad essentiam divinam, sed ex participatione ejus derivetur. Quare ut efficacia rationis D. Thomæ perspicua sit, sic explicari debet. Deus habet esse seu essentiam infinitam : ergo est infinitis modis imitabilis et participabilis, quia nullum finitum, nec finitus numerus perfectionum potest adæquare infinitam perfectionem, et essentiam, quam Deus habet : ergo si a finitis et limitatis creaturis participabilis est, ut participari videmus, oportet quod infinitis viis participabilis, et imitabilis sit, quia in se infinitæ perfectionis est. Rursus ergo potentia executiva talis essentiae, infinitæ virtutis est. Patet, tum quia potentia executiva in primo ente non est accidens, sed ipsamet substantia, et essentia Dei, et ita si essentia est infinitis modis participabilis, ista est infinitis modis executiva; tum quia etiam si esset distincta, est una : ergo tam infinita est in exequendo, et agendo per modum virtutis, sicut essentia per

modum continentiae, et radiceis. Ratio ergo D. Thomæ probat infinitatem potentiæ in activitate, et virtute operativa ut virtus est, et infinitatem in objectis possibilibus, quia horum possibilitas, et imitabilitas infinita ex infinitate essentiae desumitur.

An vero ex creatione, seu modo operandi ex nihilo, et modo conservandi creaturas cum tanta dependentia, quod ex suspensione concursus possint creaturæ annihilari, probetur infinitas in modo operandi, et consequenter in virtute et potentia operativa, dicemus circa quæstionem XLV, infra agendo de creatione.

XXXVI. Et nota quod ex ratione D. Thomæ sic intellecta infertur infinitas potentiæ, tam intensiva, quam extensiva. Nam infert infinitam participabilitatem, et infinitos modos participationis in re creata, seu ente finito ab infinita continentia, et imitabilitate Dei. Inter modos autem participabilitatis, et est intensio, et extensio : qui enim potest omnia, potest omni modo, quia in ly omnia, etiam modi includuntur : hi enim etiam ad participationem Dei pertinent. Differunt tamen infinitas intensiva, et extensiva potentiæ, quod infinitas extensiva respicit numerum, seu multitudinem rerum producibilium, intensiva autem respicit graduationem majoris ac majoris perfectionis sine termino, tam in eadem specie, seu genere (sicut calor potest magis ac magis intendi) quam in diversis, sicut una species aut genus graduatur supra alia. Et totum hoc habetur ex diversa participatione, et imitatione Dei, quæ secundum diversos gradus seu perfectiones imitabilis est ab infinitis rebus. Intentio autem virtutis non ex parte effectuum producibilium, sed ex parte efficacis actionis, et modi operandi sumitur,

non ex parte actionis, ut est in operante, sed ut attingit effectum, ut optime dicit S. Thomas quæst. I de potentia, art. III, quia ut est in operante, est idem cum entitate divina: et sic semper est infinita, nec potest intendi, aut remitti, vel diversas graduationes habere. Potest autem secundum quod attingit effectum, diversas graduationes in perfectionibus dandis attingere; et sic magis intensive usque in infinitum operari; quod totum provenit ex diversa participabilitate, et imitatione divinæ perfectionis, quæ etiam diversa graduationem perfectionum imitabilis est, sicut et diversa extensione, seu numeratione rerum producibilium, quia data qualibet, potest alia fieri in numero, et extensione, sicut in intensione, qualibet perfectione graduata, potest alia majoris graduationis fieri. Videatur D. Thomas citata quæstio prima de potentia, art. III.

ARTICULUS II.

Utrum potentia executiva distinguatur in Deo, nostro modo intelligendi, ab intellectu et voluntate?

I. Supponimus dari in Deo potentiam activam per modum principii respectu effectuum, licet non respectu actionis, ut supra disp. IV, art. II, probavimus, et D. Thomas docet in hac quæstione, art. I ad III. Et dare tale principium creaturarum, quia creaturæ procedunt a Deo, et sunt effectus ejus, et participatæ ab ipso: ergo datur principium in Deo a quo sunt creaturæ. Difficultas est, an hoc principium prout exequens, et operans effectus ad extra sit distinctum attributum ab intellectu, et voluntate.

Multi (etiam ex recentioribus) sentiunt cum Durando in I, dist. XXXVIII,

qu. I, distingui in Deo attributum potentiæ exequentis ab intellectu, et voluntate, sicut in nobis distinguitur realiter potentia motiva executiva a cognoscitiva dirigente, et voluntate inclinante; sic in Deo distinguuntur illa attributa ratione, non realiter.

II. Fundamentum unicum est, quia in Deo datur fundamentum ad distinguendum ratione attributum potentiæ a voluntate, et intellectu, non minus quam alia attributa: ergo non est negandum distingui. Consequentia est certa. Antecedens probatur, tum quia intellectus respicit, et attingit tam rem increatam, quæ est Deus, quam creatam, possibilia et impossibilia, voluntas etiam attingit Deum, et creaturas, et voluntate inefficaci etiam impossibilia; potentia autem executiva solum rem creatam possibilem attingit: ergo habent sufficiens fundamentum ut distinguantur ratione; tum quia intellectus, et voluntas secundum suas proprias rationes dicunt actus immanentes, ille quidem cognoscendo, et dirigendo, ista libere volendo; executiva autem potentia dicit actionem transeuntem et non est formaliter volitio, sed ex volitione derivatur: hæc enim causalis est vera: Deus creat, quia vult, et a fortiori quia cognoscit: ergo distinguitur a voluntate, et intellectu ratione, tum denique, quia voluntas, et omnipotentia considerantur in Deo per connotationem ad potentias quæ sunt in nobis, in nobis autem distinguitur voluntas a potentia executiva, seu motiva: ergo et in Deo per considerationem nostram. Favet huic sententiæ D. Thomas hic art. I ad IV, in prima solutione.

III. Molina hic art. I, disp. II, tenet potentiam, seu principium operandi in Deo non esse intellectum, et voluntatem divinam immediate, ut

sunt potentiæ intelligendi, et volendi, sed ipsum actum liberum Dei, quo Deus determinate vult hoc esse in tali, vel tali tempore, esse immediatum principium creaturarum. Nam iste actus est efficax respectu objecti sic voliti, et quacumque alia potentia exclusa, ex se est sufficienter efficax ut res fiant: *Quia hoc factum est quod ipse voluisti*, Judith ix: et Psalm. CLXII: *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*, et voluntati ejus non est qui resistat: ergo posita voluntate efficaci, nihil aliud requiritur ut res fiat. Et sic melius intelligitur, quomodo Deus immutabili actu res omnes immutat, quando, et quomodo vult, solum quia vult, sine hoc quod intercedat alia actio, in qua hoc non ita commode intelligitur.

IV. Nihilominus in hac parte distinguendum est, quod potentiam executivam in Deo possumus distinguere ab intellectu, et voluntate dupliciter. Uno modo secundum inadæquatas considerationes, et diversas connotationes extrinsecas. Alio modo secundum diversam rationem potentiæ ad potentiam, ita quod una potentia se habeat ut consequens ad aliam, vel operans ex alia, sicut voluntas comparatur ad intellectum. Et uno verbo, vel potest sumi distinctio attributorum secundum diversas formalitates actuum, seu principiorum formalium intra eandem potentiam, ita quod omnes illæ formalitates vel actus pertineant ad eandem potentiam quasi inadæquate: vel potest sumi distinctio attributorum secundum rationem diversæ potentiæ, et diversas rationes adæquatas, et non solum secundum inadæquatas rationes ejusdem potentiæ, licet intra eandem diversam rationem inadæquatam principii vel actus habeant: sicut intra intellectum divinum diversa attributa distinguimus, tamquam inadæqua-

tas rationes ejusdem intellectivæ virtutis, v. g. sapientia, ars, providentia, et alia similia attributa distinguuntur a nobis ratione, sed intra eandem potentiam intellectus. Et in potentia voluntatis distinguitur justitia, misericordia, gaudium, amor, et similia ut distincta quidem attributa, vel actus secundum rationem, sed intra eandem potentiam, non ut potentiæ distinctæ, sicut sunt voluntas, et intellectus. Et aliqua attributa se habent ut adæquate distincta, licet non sint potentiæ, sicut æternitas, immensitas, unitas, bonitas, non autem se habent ut includens et inclusum, ut inadæquate rationes intra idem attributum, seu potentiam. Si ergo aliud est inquirere, an omnipotentia, ut vis executiva distinguatur ratione ab aliis attributis, ut tamen ratio inadæquate inclusa intra potentiam intellectivam, aliud an sit attributum ita distinctum, quod se habeat nostro modo intelligendi ut potentia distincta a voluntate et intellectu, sicut in nobis potentia motiva a voluntate. Quibus suppositis.

V. Conclusio nostra est: Potentia executiva in Deo non distinguitur ab intellectu, et voluntate tamquam potentia diversa, et attributum adæquate diversum ab illis; bene tamen distinguitur ratione tamquam attributum inadæquatum intra potentiam intellectivam, quatenus dicit connotationem diversi effectus, et formalitatem diversi principii, scilicet intellectus ut intelligens, vel ut practice, et imperative exequens, et producens dicendo, non tamen potentia executiva est formaliter ipse actus liber voluntatis, licet illum præsupponat, et requirat. Tres partes habet conclusio.

Prima negativa, quod non distinguitur ab intellectu, et voluntate adæquate ut potentia diversa.

Secunda affirmativa, quod distinguitur inadæquate, et ut aliquid pertinens ad intellectum, additque supra scientiam, rationem principii productivi ad creaturas, quod utique exercetur per actum intellectus practici, qui est ipsum dicere efficax Dei.

Tertia etiam negativa, quod non est solus actus liber voluntatis formaliter, licet illum præsupponat.

VI. Prima pars sumitur ex D. Thoma, qui id affirmat de Deo, et etiam de Angelis, quod in eis non datur potentia motiva distincta ab intellectu. De Deo id affirmat in hac quæstione, art. I ad IV, ubi licet videatur ponere duplicem solutionem, revera tamen secunda est major explicatio primæ: dicit enim S. Thomas quod: « Potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia, et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et quod scientia dirigit. » Ubi solum loquitur universaliter modo, quod est aliquid differens secundum rationem, et non explicat determinate, an sit differens tamquam attributum adæquate distinctum, et potentia in ratione potentiæ diversa a voluntate, et intellectu; an vero tamquam aliqua ratio inadæquata, et pertinens ad eandem potentiam secundum inadæquatam tamen connotationem, et ut inclusum in includente. Id vero deinde explicat, addendo: « Vel dicendum quod ipsa scientia, vel voluntas divina secundum quod est principium effectivum habet rationem potentiæ; unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ sicut causa præcedit operationem et effectum. » Ubi aperte docet quomodo potentia executiva distinguatur a scientia, et voluntate, scilicet non

sicut diversa potentia, sed ut ipsamet scientia sub consideratione, et formalitate principii effectivi. Quod est non omnem distinctionem negare secundum intellectus considerationem, sed modum quo distinguatur exponere, scilicet sub consideratione quadam inadæquata ipsius intellectus, vel voluntatis. De Angelis vero quod in eis non sit potentia motiva distincta ab intellectu, diserte affirmat opusc. XII, art. III, dum inquit: « Angelos movere cælos conceptione sui intellectus efficaci, » quod non esset, si per potentiam distinctam moverent cælum, quia actio talis potentiæ non esset conceptio. Hanc eandem partem cum D. Thoma docent ejus discipuli hic Cajetanus, Nazarius, Gonzalez disp. LXXIX, Scotus in I, dist. XXXVII, qu. I, Vasquez hic disp. CII, c. II, quamvis ipse sentiat operari Deum immediate per actum voluntatis, non per actum intellectus, qui sit imperium efficax, cujus oppositum ostendimus supra disputatione septima, agentes de hoc actu imperii, et statim iterum attingemus in prima parte conclusionis.

VII. Fundamentum hujus partis est, quia potentia executiva non ponitur distincta a volitiva, vel imperativa nisi propter aliquam imperfectionem in potentia ipsa: nam potentia exequens quando est distincta a dirigente, et imperante, sed habet ut instrumentum obediens voluntati: de se enim non est potentia cognoscens, aut volens, sed exequens ut naturalis potentia, sed subiecta, et regulata per potentiam imperantem, ideoque directioni ejus subicitur, et se habet ut obediens illi, et ut instrumentum ejus: si enim non obediret, cæco modo operaretur, et secundum totam suam vim ut virtus naturalis. Sic ergo potentia executiva quando est distincta a directiva, seu imperante,

solum servit ut instrumentum ad obediendum illi, et exequendum, non in his quæ pertinent proprie ad se, sed in his quæ pertinent ad potentiam dirigentem, et imperantem, quatenus per se exequi non potest ea, quæ ad se pertinent: et sic exequitur per alterum. Nam aliquando una potentia imperat alteri, non ut pure exequenti, sed etiam ut operanti proprias actiones suas, licet quia dependentiam, et coordinationem habent cum aliis potentiis, ab eis moveri, et dirigi possint: sic enim intellectus movet voluntatem, et voluntas intellectum, aut etiam appetitum, tamen istæ potentiæ motæ, etiam habent suas proprias operationes, nec sunt potentiæ mere executivæ alterius imperantis, et dirigentis. Nos autem loquimur de potentia mere executiva eorum quæ pertinent ad vim dirigentem, ita quod non habeat aliam operationem quam exequi id quod ab altero imperatur, vel ordinatur. Talis potentia dicimus quod nunquam est distincta ab altera ordinante, et imperante, nisi propter aliquam imperfectionem, tum ex parte potentiæ imperantis, tum ex parte ipsius exequentis. Ex parte quidem ipsius imperantis, quia non habet in se sufficientem efficaciam ut res mandetur executioni, nec res ipsæ ad extra perfecte ei obediunt, et subji-ciuntur, ideo indiget aliquo distincto a se, quo tamquam instrumento res illæ sibi subji-ciantur, et executionem habeat, sicut quia homo manu sua non habet vim scindendi aut frangendi aliud, indiget gladio, vel malleo ad id exequendum, et quia suæ imaginationi, et appetitui non perfecte subji-ciuntur organa corporis, et multo minus corpora extra se, indiget virtute motiva, quæ organa moveat, et corpora ad extra impellat. Ex parte autem ipsius virtutis executivæ est imperfectio, quia

non est virtus se movens, et agens, etiam in sua linea, et ordine, sed pure obediens, et mota, et per modum instrumenti se habens respectu potentiæ dirigentis, et imperantis. Potentiæ autem, quæ principaliter, et per se solum sunt instrumenta, et nota, imperfectionem important, et non possunt sic transferri in Deum ut distinctæ ab aliis, quia ex ipsa distinctione contrahunt prædictam imperfectionem.

VIII. Ad rem ergo: Si in Deo habemus fundamentum ad distinguendum potentiam mere executivam a potentia dirigente, et imperante, habemus fundamentum ad ponendum potentiam per modum instrumenti, et operantem tantum obediendo, quod imperfectionem potentialitatis importat, utpote cum se habeat ut pure mota, sic se habet ut distincta per rationem: erit enim per rationem mota, et instrumentalis, et potentialis. Rursus ex parte ipsius potentiæ imperantis ponimus efficaciam minus plenam, et perfectam, et cui non plene subji-ciantur, et obediunt res ad extra, et ita indiget compleri quoad istam efficaciam alia potentia, quæ illi res ad extra subji-ciat, et sic exequatur. Dei autem voluntati, et imperio imperfectissime creaturæ subjectæ sunt, multo magis quam illa potentia executiva, si in Deo daretur: hæc enim esset divina; et sic non operetur ex subiectione ad intellectum imperantem; creatura autem ex plenissima subiectione ad Deum operatur: ergo immediate voluntas seu intellectus Dei imperans agit in illa, non autem datur potentia executiva in Deo, quia non datur potentia subjecta, et ex subiectione operans; etiam per intellectum, nisi fecte; executiva autem potentia si distinguitur ab imperante, hoc ipso operatur ex subiectione ad illam, et supponit rem ad extra non plene

subjici efficaciae imperantis secundum se, quia indiget medio quo exequatur, et faciat sibi subjici id quod vult, et imperat. Unde videmus quod voluntas ad movendum intellectum, vel appetitum non indiget aliquo instrumento, vel potentia media exequentem talem motionem, sed per se immediate una potentia movet, et determinat aliam, sive id fiat per aliquam sympathiam, ut multi putant, sive per aliquam actionem, et impressionem unius potentiae in aliam, ut nos ex mente D. Thomae ostendimus libris de anima, quaest. xii, sed quidquid de hoc sit, tamen una ex his potentiis movet aliam per seipsam, et non medio alio instrumento, quia de se perfectam efficaciam habet circa aliam, et alia perfecte ei subordinatur, vel coordinatur. Si ergo creaturae perfectissime Deo subordinantur, multo magis quam noster intellectus, vel appetitus voluntati, et voluntas vel intellectus imperans habent plenissimam efficaciam de se, utique sine media potentia exequentur, et movebunt, sed immediate per seipsas.

IX. Dices : Non obstante hoc requiritur distincta potentia, non propter defectum efficaciae, vel subordinationis, sed propter necessitatem actionis, quia videlicet ad exequendum, et operandum ad extra, requiritur actio transiens; intellectus autem, et voluntas solum habet actiones immanentes, et sic requiritur diversum principium, et potentia. Sed haec replica in nostra sententia locum non habet, qui citato loco de anima, ostendimus actionem immanentem non repugnare quod habeat vim transeuntis, tum propter eminentiam super transeuntem, quia altior, et perfectior illa est; tum quia de se est directiva transeuntis, et coordinatur illi, aut subordinatur ei sibi; unde de se petit habere

vim movendi, et tangendi aliquid extra se, id est, imprimendi in aliam potentiam quam dirigit, et subordinat sibi: si enim potentiae immanentes ex natura sua coordinantur, aut subordinantur, natura quoque non debet deficere in necessariis, ut videlicet possit agere, et imprimere in id quod sibi subordinatur, quia aliter non potest commode dirigere, et movere illam; et si habeat plenam, et perfectam efficaciam dirigendi, et subordinandi, habebit quoque vim exequendi talem motum, quod est illam actionem virtualiter esse transeuntem, seu imprimentem in aliud. Sed esto, non fiat hoc per actionem transeuntem, saltem fit per sympathiam: videmus enim quod intellectus movet voluntatem, et voluntas intellectum, et appetitum, et ipsam vim motivam etiam movet, et dirigit ut obediat ei. Si haec motio fit per aliquam impressionem actionis transeuntis, habemus intentum, quod actio immanens virtualiter est transiens, vel saltem ipsamet potentia, quae immanenter operatur, etiam transeunter movet per seipsam; et sic poterit etiam agere in exteriores res, si ipsa potentia sit perfecte efficax, et res exteriores plene ei subjiciantur, sicut potentiae interiores. Si fit per sympathiam sine actione media transeunte, multo magis habemus intentum, quia haec sympathia fundatur in colligatione, et subordinatione potentialium ita perfecta, et in tali subiectione unius ad aliud, quod superiore potentia operante aut volente, inferior statim ei paret, et operatur. Ergo quod haec sympathia non intercedat, et ista obedientia erit ex defectu subiectionis, et subordinationis unius ad aliud, et ex defectu efficaciae in superiori, respectu inferioris. Creaturae autem multo magis subjiciuntur, et subordinantur Deo, quam appetitus nos-

ter voluntati, et potentia motiva appetitui, et Deus pleniorē efficaciam de se habet in illas : ergo similiter per ipsam divinā voluntas, et scientia habebunt executionem in illas, sine alia media potentia executiva. Et eadem ratione Angeli, quia sunt perfecti spiritus, et ex natura sua ordinati ad regenda, et movenda corpora, ex se habent sufficientem efficaciam, et corpora sufficientem subjectionem, ut ab illis moveantur sine alia potentia executiva intermedia.

X. Secunda pars nostræ conclusionis ex argumentis factis pro sententia Durandi probata manet : constat enim ad distinguendum in ipsa potentia intelligendi vel volendi rationem principii emittentis, et producentis creaturas ad extra sufficientissimum fundamentum intercedere ad distinguendum formalitatem, et rationem principii producentis, licet non rationem potentiæ motæ, et obedientis, sive subjectæ dirigenti, sicut exigit potentia executiva quando est distincta in ratione potentiæ ab imperante, et dirigente. Itaque respectu effectus ad extra diversa connotatio, et sufficiens fundamentum est ad distinguendum principium dandi esse effectui ad extra, aut intelligendi ipsum ad intra, principium actus pure immanentis, aut virtualiter transeuntis, attingentis tam Deum, quam creaturas, et impossibilia, aut solum res creatas possibles dando illi esse, denique principium speculandi aut practicandi cum efficacia ponendi in re, vel solum volendi, et inclinandi in talem rem per modum : id enim est causa producendi, non ipsum producere. Et sicut sapientia, et ars, et providentia distinguuntur inter eandem potentiam intellectivam, ut rationes inadæquatæ ejusdem intelligibilitatis, et virtutis intellectivæ,

et similiter in voluntate sunt diversa attributa ejusdem potentiæ, sic vis productiva in intellectu practico, vel in voluntate distinguī potest, ut inadæquata ratio ejusdem potentiæ, non ut potentia distincta, et mota a voluntate : importare autem potentiam executivam rationem principii productivi erga creaturas, et sic distinguī secundum rationem ab intellectu, ut est principium intelligendi, vel voluntate ut est principium volendi, S. Thomas affirmat hic art. I ad IV et q. I de potentia, art. I ad IX.

XI. Tertia denique pars conclusionis, quod potentia executiva sumpta per modum principii operantis ad extra non sit ipsa volitio libera, licet præsupponatur volitio ad producendum, recte probatur contra sententiam Molinæ a Vasquez hic disput. CII, cap. IV, quia potentia executiva, seu principium producendi creaturas ad extra est aliquod prædicatum necessario conveniens Deo, quia est perfectio intrinseca Dei esse omnipotentem ; actio autem libera sub formalitate, et denominatione liberi potest non convenire Deo ; ut autem dicit ipsam entitatem actus voluntatis divinæ, quæ necessario est in Deo, sic est ipsamet voluntas per modum actus puri indifferens ad volendum et nolendum, producendum et non producendum ; et sic non ipse actus liber, sed ipsa facultas voluntatis erit facultas, seu principium exequendi, ut habet virtutem efficaciter nolendi usque ad executionem. Præterea, volitio libera est causa, et ratio agendi, quia inclinatur ad operandum, et producendum, et sic significatur ut causa actionis, sicut Psalm. XVII : *Salvum me fecit, quoniam voluit me*. Et ad hoc deserviunt ea, quæ supra disputatione quarta late diximus de constitutivo actus liberi, quod non est ipsa connotatio productionis ad extra,

eo quod volitio ante edit productionem tamquam inclinans, et causans illam; et sic facultas producendi non est ipsa volitio libera. Neque volitio significatur per modum facultatis, et principii, sed per modum actionis; et sic si pertinet ad executionem, magis est ut actio executiva, quam ut principium; ipsa vero voluntas erit principium, seu facultas exequendi.

XII. Si inquiras: Ex his duabus facultatibus, voluntatis, et intellectus, per quam proxime exercetur ipsa productio, et omissio creaturarum, respondetur Vasquez hic disputat. cii, cap. iii, censere quod voluntas est magis immediatum principium, quia appetitus est qui immediate movet, intellectus autem solum excitat, et dirigit appetitum. In capite autem quarto non vult quod imperium intellectus sit ipsa potentia exequens; tum quia existimat talem actum imperii non dari; tum quia si datur est actus liber, qui posset abesse a Deo: ergo non est ipsa potentia, seu principium exequendi ob eandem rationem, quia diximus hanc potentiam non esse ipsam volitionem liberam.

Nihilominus, in hoc quod ipsa potentia non sit actus imperii, ut actus liber est formaliter, libenter cum Vasquez convenio: est enim eadem ratio ac de volitione libera voluntatis. Existimo tamen actionem immediate tangentem, et producentem creaturas esse actum intellectus practicum quo imperat Deus, et ad imperium efficax sequitur effectus: iste autem actus imperii præsupponit antecederet actum voluntatis et elicitive est actus intellectus, voluntatis autem solum est ut inclinantis, et moventis. Quare facultas, seu principium exequendi pertinet ad vim ipsam intellectivam, quatenus practica, et imperativa, ad quam concurrit ars ut fac-

tiva, et providentia ut præparativa, et idea ut exemplar; et ab his procedit imperium efficax ut actus sua efficacia non solum dirigens, sed etiam efficiens in tempore id quod imperat; et sic talis actus non est facultas ipsa, seu virtus, sed talis virtutis actio, et executio. Quem actum imperii dari, ostendimus supra disput. vii, art. ii, agendo de actu in quo consistit prædestinatio, et ostendimus voluntatem non immediate operari ad extra, nisi medio imperio ordinativo, et efficaci respectu effectus faciendi, et latius de hoc agemus 1-2, circa quæstionem xiii et xvii. Si ergo ex opposito fundamento Vasquez, oppositum inferimus, nempe quia datur talis actus imperii ab intellectu elicitus, et ex motione voluntatis præsupposita originatus, ut possit operatio ipsa ordinate fieri, et quia efficax est efficacia a voluntate orta, et antecedenti, usque ad effectum ponendum se extendit, quod ibi latius ostendimus, certe D. Thomas opuscul. xi supra citato affirmat, Angelos movere cælos actu intellectus, scilicet ipsa conceptione efficaci, qua practice intelligunt. Et Scriptura indicat Deum per actum intellectus operari, quia: *Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*, Psalm. cxlvi. Dicere autem est actus intellectus, et mandare est actus imperii: et: *Portat omnia verbo virtutis suæ*, ad Hebr. i: et: *Verbo Domini cæli firmati sunt*, Psalm. xxxii. Bene video, non ita stricte ista loca probare quod Deus oporetur per intellectum, quod debeat necessario intelligi de immediata elicentia, et productione; posset enim dici quod loquuntur de productione mediata, quia ad ipsum dicere intellectus sequitur immediate efficacia voluntatis, sicut etiam aliquando insinuat Scriptura quod ipsa volitione Deus operatur, ut Psalm. cxxxiv;

Omnia quæcumque voluit Dominus fecit: Judith. ix: *Et illud factum est quod ipse voluisti*: ad Ephes. i: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*; et tamen nos exponimus ista loca de efficientia mediata, licet revera non aliud significant, quam quod omnia fiunt ad nutum divinæ voluntatis, sive hoc immediate per voluntatem fiat, sive non. Cur ergo non idem dicemus, quando Scriptura significat quod Verbo Dei, et ipso dicere ejus res fiant? Quare dicimus quod Scriptura tam volitioni quam dictioni, seu imperio Dei attribuit productionem rerum, quia revera ad utrumque pertinet, quoad efficaciam ad voluntatem, quoad ordinationem et dispositionem ad vim practicam intellectus. Sed quodnam ex his sit immediatius productioni, et eliciat executionem effectuum, Scriptura non determinat, sed hoc reliquitur disputationi theologicæ juxta naturam ipsam voluntatis in movendo, et imperii in ordinando, et intimando hanc efficaciam, quod videtur immediatius, et propinquius effectui, quia ipsa efficacia non pervenit neque conjungitur aliis potentiis, vel agentibus, nisi ut manifestata, et ordinata per intimationem talis efficaciae, et hoc facit intellectus.

XIII. Postremo adverte quod Vasquez, in hac disputatione cii, cap. v. contra Cajetanum affirmat per actionem transeuntem nihil novum resultare in agente præter relationem ad effectum vel passum, tum quia Aristoteles dicit v met. cap. xi: « Relationes secundi generis esse tantum potentias, et actiones; » non ergo aliquid novum præter actionem in ipso agente resultans; tum quia alias agens, in quantum agit, moveretur recipiendo illud absolutum, quod de novo consurgit, quod negat Aristoteles iv physicorum cap. iii; tum quia non potest explicari, quid sit

illud absolutum in agente in quo fundatur talis relatio. Sed hæc levia sunt, nec quidquam probant, ut ostendimus iii physic. quæst. xiv, artic. iv. Certe nec ipse Vasquez explicare potest quomodo relatio illa fundetur de novo in agente si in ipso nihil est de novo: nam in ipsa potentia immediate fundari non potest, cum de se sit indifferens ad agendum, vel non agendum, et non semper in ea est relatio ad effectum. Et sic non sufficit poni ipsum effectum in rerum natura, ut consurgat relatio in potentia, sicut posita de novo albedine, consurgit in alia albedine similitudo; quia albedo determinata est de se ad similitudinem cum alia albedine; et sic sufficit ipsam albedinem poni ut terminum: potentia vero non est determinata ad effectum, sed indifferens ad agendum, vel non agendum: indiget ergo in se determinari ut consurgat relatio. Ergo quando est talis relatio, aliquid profundamento habet præter nudam indifferentiam potentiæ, scilicet modum aliquem quo determinatur, et transit illa potentia de potentia ad actum, de otio ad operationem: et sic manet determinata quamdiu agit; qui modus, aut determinatio, ut ibi diximus, non est actio pro motu, seu actio effecta, et consummata: hæc enim cum termino seu effectu identificatur, sed est, inchoatio actionis, seu determinatio agentis, et actualitas in agendo.

Et ad testimonium primum Aristotelis dicitur quod relativa secundi generis sunt potentiæ, et actiones, sed non potentiæ nudæ, et in statu indifferentiæ ad agere, vel non agere, sed determinatæ, et actuatæ ut ab illis egrediatur actio.

Ad secundum dicimus non sequi, quod agens, in quantum agit, moveatur, sed solum in quantum agit movet; sed si ipsum agens sit in

potentia, et indifferens ad agendum, prout sic etiam indiget mutari, et transire de otio in actum; et sic novitas actionis facit aliquam mutationem in agente, non ut agens, sed prout est exiens de otio in actum, ut inquit S. Thomas II contra gent. cap. xxxv, et in II, dist. I, quæst. I, art. v ad 11. Nec tamen etiam agens prout sic in potentia movetur illamet actione, prout est motus, et prout est actio effecta: sic enim non est in agente, sed in passo, ubi est terminus motus, sed mutatur, et actuatur illa actione, prout est actualitas agentis, et determinatio quædam ejus, seu transitus de otio in actum, de potentialitate in actualitatem, et de tali potentialitate in actum movetur ab alio agente a quo excitatur vel applicatur ad agendum, scilicet a Deo, qui ultimo determinat agentia creata, quæ sunt in potentia, et movet illa ad actum, et sic non moventur in quantum agunt, sed ut sunt in potentia ad agendum; et prout sunt in potentia, non moventur illamet actione sua ut motus est, et est in passo, sed illa actualitate, et determinatione, quæ ex applicatione, seu motione superioris causæ determinationis oritur, et in ipso agente inchoat operationem, quatenus removet a se realiter otium, et effluxum effectus inchoat, et constituit agens in statu non quiescendi, et ille status est modus aliquis in agente, qui inchoative est actio, et facit formaliter transire agens de potentia ad actum, cum applicatio, et motio Dei id faciat efficienter; et sic potius est mutatio quædam metaphysica, id est, communis omni agenti, tam physico, quam spirituali, quam motus physicus qui solum est in passo; et de hoc solum negat philosophus moveri agens, ut agens, non de illa

priori, quæ est mutatio agentis, ut in potentia est.

Ad tertium constat ex dictis, quid sit illud novum quod fit in agente, scilicet modus, seu status operandi, quo determinatur, et manet in actu, et non in pura potentia, et otio, quæ determinatio, et modus provenit a potentia ut mota, et excitata, seu applicata a Deo: sic enim reducitur in actum secundum, et denominatur actu operans actualitate intrinseca sibi, dum actu operatur, cum antea esset in potentia tantum, et statu otii, et quietis non agendo; et cum in se intrinsece esset non agens, in se intrinsece debet mutari, ut agens sit, ut citato loco physicorum diximus.

Argumenta Durandi probant secundam partem nostræ conclusionis, scilicet distinctionem rationis in potentia executiva per modum inadæquatæ rationis, et formalitatis principii operandi intra eandem potentiam intellectus, et voluntatis, non per modum potentiæ adæquate distinctæ, et subordinatæ efficaciæ voluntatis.

XIV. Argumenta vero Molinæ probant actum volitionis divinæ esse efficacem in suo genere, per modum scilicet moventis, et inclinantis ad operandum, et illa efficacia attingit effectum ut actus movens mediante imperio, et mediante ipso dicere intellectus quo immediate tangitur effectus. Non tamen probat ipsum actum esse principium, et facultatem exequendi, sed vel esse ipsam executionem in actu, vel motionem actualem inclinantem intellectum ut dicat imperative, et dicendo operetur. Et sic Deus immutabiliter operatur, et quia vult, non volitione illa ut facultate, et principio, sed ut actione vel movente, et inclinante intellectum, vel actu exequente.

ARTICULUS III.

Quid sint in Deo potentia ordinata, ordinaria, et absoluta?

I. Multi pro eodem accipiunt potentiam ordinatam, et ordinariam, quia ordinatam potentiam vocant, quæ aliquo ordine legis præfigitur, et ordinatur, et quæ sub lege est, ordinaria etiam est. Quare absoluta potentia est quæ lege absolvitur lata a Deo, ut si modo decerneret aliquem damnatum ex inferno eripere, id faceret secundum absolutam potentiam, non secundum ordinatam, seu ordinariam. Et antiqui theologi solum ordinatam potentiam videntur agnoscere, et appellare, et contraponere absolutæ, non autem potentiam ordinariam, ut patet apud D. Thomam hic art. v ad 1, et III contra gentil. cap. xcixviii, et apud Scotum in I, dist. xlv, quæst. 1, eo quod omnis potentia ordinaria etiam est ordinata per sapientiam divinam, licet non omnis ordinata est et recta; et sic sub ipsa ordinata comprehendunt ordinariam.

II. Nihilominus tamen recte distinguitur potentia ut ordinata, et ordinaria secundum diversos respectus. Absoluta vero potest dici vel secundum quod absolvitur ab uno respectu, vel ab alio, vel ab omni, si secundum se consideretur, licet in re nunquam possit potentia in exercitio absolvi ab omni respectu. Explico singula. Ordinata potentia dicitur illa quæ subicitur ordini, et regulæ sapientiæ dirigentis, et opponitur ei quod ordinatum non est, sive pure negative per absentiam regulæ, sive privative per carentiam ejus regulationis quæ debetur. Regula autem, et ordo quo ordinatur potentia executiva, est sapientia, et prudentia, seu consilium quo vo-

luntas rectificatur, et executio disponitur. Ordinaria potentia dicitur illa, quæ communi modo, et lege operatur, et contraponitur speciali legi, vel privilegio, vel extraordinariæ dispositioni de re, non ordinationi. Nam etiamsi dispositio extraordinaria sit, est tamen ordinata per sapientiam, quia sapientia, et prudentia diversos ordines, et dispositiones habent, et ipsum dispensare, et specialia privilegia facere, secundum sapientiam Dei ordinatum est. Absoluta potentia, est ipsa vis executiva considerata secundum se absque his respectibus, vel legis communis, vel ordinationis, et dispositionis specialis; et potest præcindere ab uno, vel alio respectu, ab isto, vel illo ordine legis, et determinationis sapientiæ, vel considerari sine ullo ex his respectibus, sed unde secundum se tantum.

III. His suppositis, dicimus quod potentia ordinata est illa quæ operatur secundum aliquem ordinem, et dispositionem seu regulam divinæ sapientiæ sive ordinariam, sive extraordinariam, et specialem: cum enim sapientia divina infinitos rerum ordines habeat, secundum quos potest de rebus tractare, et disponere, licet unum relinquat, et alium assumat, secundum quemcumque operetur, ordinate facit, et per regulas rectas, et prudentes; et sic ordinata erit potentia, quæ id exequitur. Unde si modo Deus crearet novum mundum, novam stellam, aut aliquem ex inferno eriperet, aut quodcumque miraculum faceret, nihilominus secundum ordinatam potentiam faceret, quia hæc omnia regulata sunt per sapientiam divinam.

Secundo, addo quod ordinaria potentia dicit non solum potentiam ordinatam secundum sapientiam divinam, sed operantem secundum

leges communes, et cursum communem rerum, non secundum aliquid speciale, et extraordinarium respectu illius legis communis. Si vero facit aliquid extra has leges communes, ut miraculum, licet faciat ordinate, et secundum dispositionem rationis, recte tamen non facit modo ordinario, et secundum potentiam ordinariam, sed specialem; et sic absolvitur a modo ordinario, recidit tamen in alium ordinem sapientiæ divinæ, a quo dicitur ordinata illa potentia, licet non ordinaria, id est, modo communi, et ordinario operans.

Denique, potentia absoluta dicitur, quæ absolvitur ab his respectibus, seu legibus, et secundum se solum consideratur. Et quidem in re potest absolvi a modo ordinario operandi, et non ut potentia ordinaria, ut cum facit miraculum, non tamen potest in re esse absoluta ab omni ordine sapientiæ divinæ, sed si relinquit unum ordinem, assumit alium; et sic semper operatur in re ut ordinata, quia nunquam potest Deus aliquid in exercitio facere, nisi secundum dispositionem sapientiæ suæ. Potest tamen secun-

dum nostram considerationem intelligi potentia executiva secundum se ut infinitæ virtutis est sine aliquo ordine ad regulas divinæ sapientiæ; sed hoc solum fit per intellectum: in re enim non potest ab omni isto ordine præscindere, dicitur tamen posse aliquid facere secundum potentiam absolutam, id est, non ordinario modo operantem, sed absolutam a legibus communibus, sed secundum aliquem ordinem sapientiæ, ad quod tamen requiritur vis infinita.

Quæ dicit D. Thomas articulo quarto, quod præterita non potest fieri quod non fuerint, satis manifesta est implicatio in littera. Et nos tractavimus hoc in lib. de generatione, quæst. XII, videatur ibi, et Gonzalez hic disput. VIII. Res non est difficilis: nec enim docet D. Thomas rem præteritam non posse redire, sed præteritionem ipsam non posse tolli.

Quod Deus possit facere meliora ex parte rerum factarum, licet non ex parte ordinis, et modi faciendi, qui est a summa sapientia, difficultate etiam caret, et sufficiunt dicta articulo secundo.

INDEX.

CATHOLICO LECTORI.

QUÆSTIO XV.

De ideis.	3
Summa litteræ.	3
DISPUTATIO I. — De ideis divinis.	4
Articulus I. — An sint, et quid sint ideæ.	4
Dantur ideæ.	4
Quid sit idea.	5
Causalitas ideæ.	10
Solvuntur argumenta.	15
Articulus II. — Utrum essentia divina habeat rationem ideæ, et quomodo.	19
Solvuntur argumenta.	23
Articulus III. — Quomodo pluralitas idearum in Deo explicanda sit.	30
Respectus rationis non constituunt ideas formaliter.	38
Respectus ideales non formantur ab intellectu divino.	41
Solvuntur argumenta.	45
Articulus IV. — De quibus rebus Deus habeat propriam, et per se ideam.	54
Solvuntur argumenta.	64

QUÆSTIO XVI.

De veritate.	70
--------------	----

QUÆSTIO XVII.

De falsitate.	71
---------------	----

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei.	72
DISPUTATIO II. — De veritate transcendentali et formali.	73
Articulus I. — In quo consistat veritas transcendentalis.	73
Variæ sententiæ.	74
Sententia D. Thomæ.	76
Corollaria ex dictis.	83

1	Solvuntur argumenta.	86
	Articulus II. — Quid sit veritas formalis.	93
	Prima difficultas, an veritas formalis ad conceptum formalem pertineat, an ad objectivum.	93
	Secunda difficultas, an veritas formalis sit aliquid absolutum, vel respectivum superadditum actui intellectus.	99
	Tertia difficultas, an relatio veritatis sit realis, vel rationis.	105
	Quarta difficultas, an sit perfectior veritas formalis, quam transcendentalis.	109
	Articulus III. — Utrum veritas inveniat solum in compositione, et divisione, et quomodo sit objectum intellectus.	114
	Verum est objectum intellectus.	114
	Veritas formalis solum est in compositione, et divisione.	118
	Veritas est in actu entitative uno.	124
	Articulus IV. — Vindicantur rationes D. Thomæ ab articulo quarto usque ad octavum.	130
	Verum est prius bono.	130
	Recte probat D. Thomas Deum esse summam veritatem.	133
	Quomodo aliquæ veritates creatæ dicantur æternæ.	135

QUÆSTIO XIX.

	De voluntate Dei.	140
	Summa litteræ.	140
71	DISPUTATIO III. — De his quæ ad controversiam de efficacia voluntatis, et providentiæ Dei supponenda sunt.	141
	Articulus I. — Qui fuerint errores circa efficaciam divinæ voluntatis, et liberum arbitrium, et quando cœperint.	142
73	Articulus II. — Exponitur varius status erroris Pelagii in gratia Dei confitenda, et neganda.	147
74	Prima moderatio Pelagii admittendo gratiam Dei solum ad facilius, non ad simpliciter.	149

Secunda moderatio Pelagii de gratia non data ex meritis, et de gratia remissiva peccatorum.	151	Articulus VII. — Quæ objecta velit Deus necessario, quæ libere.	304
Tertia moderatio Pelagii, quod gratia ad singulos actus detur.	157	DISPUTATIO V. — De efficacia, et inefficacia, signisque divinæ voluntatis.	317
Quarta, et ultima moderatio Pelagii in confutendo gratiam æternam.	159	Articulus I. — Prælua totius disputationis.	317
Articulus III. — Quid Pelagius de simultaneo concursu dixerit, et de sufficienti auxilio, quid item aliqui ejus discipuli.	175	Efficacia voluntatis quid requirat.	317
Quid de auxilio sufficienti Pelagius dixerit.	182	Ordo intentionis, et executionis in voluntate divina.	323
Quid alii discipuli Pelagii super ipsum addiderint.	186	Quomodo instantia et signa rationis in Deo distinguuntur et secundum quæ connotata.	334
Articulus IV. — Quid senserint Semipelagiani.	187	Articulus II. — An circa liberos actus creatos Deus habeat decreta ex natura sua efficacia, an ex suppositione prævisi consensus nostri, ex se autem solum indifferentia.	346
Quomodo prædestinationem posuerint Semipelagiani.	189	Variae sententiæ.	348
Quid circa liberum arbitrium senserint.	191	Altera sententia opposita de decreto ex se efficaci.	364
Articulus V. — Quid in hoc tempore convertatur in hac parte.	197	Articulus III. — Decreta indifferentia deportantur.	364
Divisio catholicorum in rejiciendo dogmate Calvinii.	205	Articulus IV. — Efficacia decretorum, auctoritate stabilitur.	382
Calvinianæ propositiones hæreticæ, Thomisticæ, catholicæ.	210	D. Thomæ mens.	382
DISPUTATIO IV. — De potentia, actu, et objecto voluntatis Dei.	216	Ex D. Augustino hanc sententiam hausit D. Thomas.	392
Articulus I. — Voluntatem in Deo esse.	216	Discipuli D. Thomæ ipsum sequuntur.	394
Ratio ista D. Thomæ est efficax.	217	Extra scholam D. Thomæ idem docetur.	396
Articulus II. — An ratio potentiæ, et actus primi in voluntate Dei admitti possit.	221	Testimonium catechismi Pii V.	400
Mens D. Thomæ.	225	Articulus V. — Fundamenta ex ratione.	400
Prima propositio D. Thomæ declaratur.	228	Theologica principia, et rationes in hac efficacia statuenda aperiuntur.	406
Secunda propositio D. Thomæ.	231	Articulus VI. — Solvuntur argumenta contraria.	421
Tertia propositio D. Thomæ.	233	Argumenta ab auctoritate.	422
Respondetur fundamentis oppositis.	233	Ex Scriptura, et patribus.	432
Articulus III. — An detur in Deo actus liber, et quæ difficultates circa eum versentur.	237	Loca D. Thomæ explicantur.	441
Libertas in Deo.	237	Solvitur argumentum ex libertatis læsione.	446
Difficultates circa liberum actum Dei.	238	Argumenta contra efficaciam decreti ex defectu sufficientis auxilii.	456
Variae sententiæ.	239	Argumentum ex influxu Dei in materiale peccati.	463
Dux principales sententiæ.	240	Articulus VII. — Quid de decretis conditionatis, et de voluntate Dei, antecedente, et consequente.	468
Moderationes primæ sententiæ.	241	Fundamenta opposita convelluntur.	475
Secundæ principalis sententiæ moderationes.	247	Articulus VIII. — Quid sit voluntas Dei antecedens, quid consequens beneplaciti, et signi.	481
Articulus IV. — Mens D. Thomæ circa liberam volitionem Dei.	251	Voluntas antecedens, et inefficax est formaliter in Deo, non voluntas signi.	487
Corollaria ex dictis.	258	Intelligentia illius dicti : Qui vult omnes homines salvos fieri.	497
Articulus V. — Difficultates enodantur.	262		
Articulus VI. — Utrum voluntas divina feratur aliquo modo in creaturas.	275		
Quid tenendum.	276		
Nec necessario, nec libere res possibles amantur.	282		
Deum non suspendere omnem actum suum circa possibilia.	287		
Solvuntur argumenta.	292		

QUÆSTIO XX.

De amore Dei.

501

QUÆSTIO XXI.

De justitia, et misericordia Dei.	502
DISPUTATIO VI. — De actibus, et virtutibus divinæ voluntatis.	503
Articulus I. — Qualis in Deo sit amor erga se.	503
In Deo amor et gaudium ratione distinguuntur.	504
In Deo respectu sui non est proprie amor concupiscentiæ neque amicitiae.	508
Articulus II. — An sint in Deo formaliter affectus fugæ, odium, tristitia, ira, spes, etc.	512
Odium, et tristitia in Deo non est formaliter.	512
Ira, spes, et desperatio in Deo non sunt.	519
Articulus III. — Utrum in Deo sit justitia commutativa formaliter.	521
Mens D. Thomæ.	524
Fundamentum D. Thomæ elucidatur.	526
Solvuntur argumenta.	532
Articulus IV. — An sit in Deo justitia distributiva, et vindicativa.	540
Quid præsupponendum.	540
Punctus difficultatis.	543
Sententiæ.	543
Mens D. Thomæ.	545
Fundamentum ex ratione : quomodo pactum Dei requiratur ad meritum.	547
Quid de gratitudine, et vindicatione Dei.	553
Solvuntur argumenta.	558
Articulus V. — An, et quomodo sit in Deo misericordia.	562

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei.	564
---------------------	-----

QUÆSTIO XXIII.

De prædestinatione.	565
---------------------	-----

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ.	566
DISPUTATIO VII. — De essentia prædestinationis.	567
Articulus I. — An detur in Deo prædestinationis, quod sit ejus objectum, et definitio.	565
Objectum formale prædestinationis.	570
Præscientia, præparatio, et certitudo prædestinationis quomodo intelligantur.	573

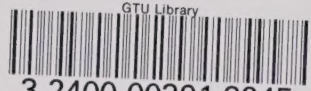
An prædestinatio sit distinctum attributum a providentia.	578
Articulus II. — An prædestinatio, et providentia sint actus intellectus, vel voluntatis.	579
Quid certum, et quid dubium in hac parte.	580
Duæ sententiæ.	581
Ex D. Thoma resolutio.	583
Solvuntur argumenta.	588
Articulus III. — Ad quem actum intellectus pertineat prædestinatio.	592
Punctus difficultatis.	593
Resolutio.	595
Solvuntur argumenta.	610
Articulus IV. — Utrum prædestinatio, et providentia Dei sint prædefinitivæ nostrarum actionum.	616
Nomen prædefinitionis et punctus difficultatis.	616
Sententiæ.	618
Mens D. Thomæ.	620
Fundamentum ex ratione.	626
Ex simplici voluntate finis non præordinat Deus, sed ex efficaci, et determinata intentione.	629
Sententiæ Suarez, et Arrubal rejectæ.	636
Solvuntur argumenta.	641
Articulus V. — Unde sumatur certitudo divinæ prædestinationis.	655
DISPUTATIO VIII. — De causis prædestinationis.	659
Articulus I. — Proponitur difficultas, utrum absoluta electio ad gloriam sit ante prævisa merita, vel subsequatur illa.	659
Sententiæ.	660
Articulus II. — Mens Augustini, et S. Thomæ ex Scriptura.	663
Responsio ad mentem Augustini, et refutatio.	671
Mens D. Thomæ.	677
Articulus III. — Fundamenta ex ratione.	681
Articulus IV. — Solvuntur argumenta.	699
Articulus V. — Utrum ex parte nostra detur aliqua causa prædestinationis.	716
Errores rejecti aliæque sententiæ.	720
Non incipit a nobis efficacia prædestinationis.	727
Solvuntur argumenta.	735
Articulus VI. — An merita Christi sint causa nostræ prædestinationis, etiam in singulari.	742
DISPUTATIO IX. — De effectibus prædestinationis.	748
Articulus I. — Quæ conditiones requirantur ut aliquid sit effectus prædestinationis.	748
Articulus II. — Utrum glorificatio, et quæcumque efficax vocatio sint effec-	

tus prædestinationis.	751	reprobationis.	860
Articulus III. — An vocatio inefficax, et gratia interrupta per peccatum sint effectus prædestinationis.	754	Permissiones peccatorum, et denegatio gratiæ efficacis sunt effectus reprobationis.	864
Articulus IV. — An bonus usus liberi arbitrii, ut tenet se ex parte nostra, sit effectus prædestinationis.	765	Negatio sufficientis auxilii effectus est reprobationis.	872
Solvuntur argumenta.	771	Duæ objectiones.	879
Articulus V. — Utrum res, et opera bona naturalis ordinis sint effectus prædestinationis.	776	Articulus IV. — Quid de immutabilitate reprobationis, et prædestinationis, et numero eorum.	883
Perfectiones, et actus naturales quomodo sint effectus prædestinationis.	784	QUÆSTIO XXV.	
Articulus VI. — Utrum permissio peccati sit effectus prædestinationis.	788	De divina potentia.	888
Quid sit certum in hac parte, et in quo sit punctus difficultatis.	789	Summa textus.	888
Opiniones.	790	QUÆSTIO XXVI.	
Resolutio.	791	De Dei beatitudine.	889
Permissio peccati an ex motivo pœnitentiæ possit esse effectus prædestinationis.	797	DISPUTATIO XI. — De omnipotentia Dei.	889
Solvuntur argumenta.	801	Articulus I. — Quid sit omnipotentia, quid possibilitas creaturæ, et quæ connectio inter utramque.	889
DISPUTATIO X. — De reprobatione.	809	Possibilitas creaturarum unde sumatur.	891
Articulus I. — Quid sit reprobatio, et quot modis accipiat.	809	Ex destructione possibilitatis creatæ quomodo sequatur destructio omnipotentiae.	899
Variæ sententiæ de reprobatione.	811	Quomodo dicatur omnipotentia posse in non ens.	904
Mens D. Thomæ explicatur.	815	Quomodo infinitas omnipotentiae demonstratur.	906
Calvinismus huic sententiæ insipienter obiectus.	819	Articulus II. — Utrum potentia executiva distinguatur in Deo, nostro modo intelligendi, ab intellectu, et voluntate.	909
Articulus II. — Utrum ex parte reprobi detur causa reprobationis.	821	Articulus III. — Quid sint in Deo potentia ordinata, ordinaria et absoluta.	918
Resolutio.	826		
Quid de reprobatione præsupponente in nobis peccatum originale.	838		
Solvuntur argumenta.	845		
Articulus III. — Qui sunt effectus reprobationis.	857		
Resolutio ex mente D. Thomæ; pœnæ et aliæ res naturales quæ sunt effectus			

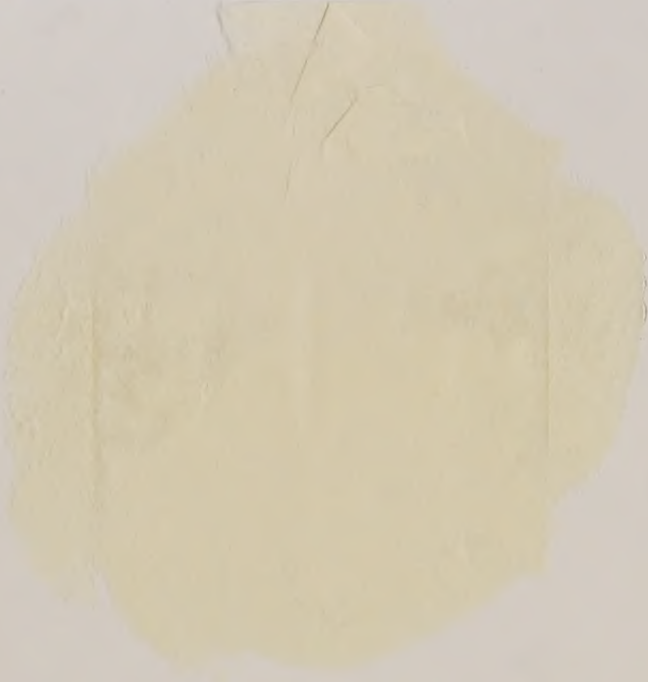


DATE DUE

GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.



3 2400 00391 3245



GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

